Systematisches Handbuch
der
Deutschen Rechtswissenschaft

Unter Mitwirkung
der Professoren **Dr. H. Brunner**, früher in Berlin, **Dr. V. Ehrenberg** in Leipzig, **Dr. H. Gerland** in Jena, **Dr. O. v. Gierke**, früher in Berlin, des General-Prokurators **Dr. J. Glaser**, früher in Wien, der Professoren **Dr. C. S. Grünhut** in Wien, **Dr. A. Haenel**, früher in Kiel, **Dr. A. Heusler** in Basel, **Dr. E. Heymann** in Berlin, **Dr. H. Kantorowicz** in Freiburg i. B., **Dr. E. Kaufmann** in Bonn, **Dr. P. Krüger** in Bonn, **Dr. O. Mayer** in Leipzig, **Dr. L. Mitteis**, früher in Leipzig, **Dr. Th. Mommsen**, früher in Berlin, **Dr. F. Oetker** in Würzburg, **Dr. M. Pappenheim** in Kiel, **Dr. F. Regelsberger**, früher in Göttingen, **Dr. C. v. Schwerin** in Freiburg, **Dr. Lothar Seuffert**, früher in München, **Dr. R. Sohm**, früher in Leipzig, **Dr. E. Strohal**, früher in Leipzig, **Dr. H. Triepel** in Berlin, **Dr. A. v. Tuhr** in Zürich, **Dr. A. Wach** in Leipzig, **Dr. R. Wagner**, früher in Leipzig, **Dr. L. Wenger** in München, **Dr. K. Wieland** in Basel,

begründet von

Dr. Karl Binding,
früher Professor in Leipzig,

herausgegeben von

Dr. Friedrich Oetker,
Professor in Würzburg.

Achte Abteilung, erster Band:

R. Sohm, Kirchenrecht. I. Band.

Verlag von Duncker & Humblot.
München und Leipzig 1923.

Kirchenrecht.

Von

Rudolph Sohm.

Erster Band.

Die geschichtlichen Grundlagen.

Anastatischer Neudruck.

Verlag von Duncker & Humblot.
München und Leipzig 1923.

Altenburg, S.-A.
Piererſche Hofbuchdruckerei
Stephan Geibel & Co.

Vorrede.

Von der Altertumswissenschaft unterscheidet die Geschichtsforschung sich dadurch, daſs sie in ununterbrochener Fühlung mit der Gegenwart sich befindet. Die Altertumswissenschaft lebt in der Vergangenheit. Ihre Seele hängt an den Ruinen und Trümmerstücken, von romantischem Zauber umwoben, die als Denkmäler entschwundener Tage übrig geblieben sind. Auch ihre Aufgabe ist eine groſse, edle Kräfte herausfordernde: die toten Reste des Altertums zu ihrem ursprünglichen Leben aufzuerwecken. Aber ihre Aufgabe ist eine andere als die der Geschichtswissenschaft. Die Geschichtsforschung hängt an der Gegenwart. Die Gegenwart ist aus sich selber unverständlich. Sie hat sich nicht selbst hervorgebracht. Sie ist das Werk der Jahrhunderte, deren Geist auf das Leben der Tage herabsieht, um mit Naturgewalt Anteil an demselben zu begehren. Die Vergangenheit ist nicht tot. Sie lebt inmitten der Gegenwart. Die einstmals lebendige will die Altertumswissenschaft, die heute noch lebendige, mächtig auf das Leben unserer Tage wirkende Vergangenheit will die Geschichtswissenschaft erblicken. Sie hat das Verständnis der Gegenwart gewonnen, wenn sie den groſsen Zusammenhang ergreift, welcher das Heute und das Dereinst zu einem einzigen erhabenen Wunderbau verbindet.

Die Geschichte des Kirchenrechtes hat die Aufgabe, das Verständnis des heute geltenden Kirchenrechtes zu vermitteln, die geschichtlichen G r u n d l a g e n herauszustellen, aus welchen das ganze kirchenrechtliche Leben der Gegenwart entsprungen ist. Es kommt nicht auf die Einzelheiten als solche, sondern allein auf das groſse Ganze an, welches, unvergänglich lebend, das Kirchenrecht der Gegenwart als seinen ununterscheidbaren Bestandteil in sich schlieſst.

Unter diesem Gesichtspunkt fällt selbstverständlich das gröfste Gewicht auf die erste christliche Zeit. Welche Ideen in Bezug auf die äufsere Organisation hat die Kirche von ihrem Herrn und Meister empfangen und in den Tagen des Urchristentums zur Verwirklichung gebracht? Giebt es überhaupt eine rechtliche Organisation der Kirche, und kann es solche geben? Wie ist es gekommen, dafs Kirchenrecht ausgebildet worden ist und welche Wirkungen haben die ursprünglichen Ideen des Christentums auf das werdende Kirchenrecht und seine ganze nachfolgende Entwickelung vom Anfang bis auf den heutigen Tag geübt?

Man kann nicht sagen, dafs die Kirchenrechtswissenschaft bisher ihre Aufgabe in diesem Sinn gefafst hätte. Bis jetzt nimmt die urchristliche kirchliche Organisation in unseren kanonistischen Arbeiten eine untergeordnete Stellung ein. Die apostolische Zeit pflegt im Eingang, aber nur im Eingang der kirchenverfassungsgeschichtlichen Darstellung, in knappen Umrissen gezeichnet, aufzutreten, um, sobald die Grenze des ersten Jahrhunderts überschritten ist, spurlos aus den Augen des Forschers wie des Lesers zu verschwinden. Für das zweite und dritte Jahrhundert wird die Vernichtung des urchristlichen Wesens durch das Aufkommen des Episkopats und des Priestertums geschildert, um dann aus den Formen der bischöflich gewordenen Kirche die späteren Verfassungserscheinungen abzuleiten. Die Gedanken des Urchristentums selber, die aus dem Wort des Herrn ihre Nahrung schöpfenden geistlichen Grundkräfte der Entwickelung bleiben für den grofsen Zusammenhang und Aufbau der Verfassungsgeschichte aufser Ansatz, umsomehr, weil die Ansicht herrschend geworden ist, dafs die Wurzeln der christlichen Kirchenverfassung nicht in den Überzeugungen des christlichen Glaubens, sondern in den Verfassungsformen des heidnischen Römerreiches gelegen sind.

Es kommen die vielfachen Schwierigkeiten hinzu, welche die Behandlung gerade der ältesten kirchengeschichtlichen Quellen bietet. Bis tief in das zweite Jahrhundert hinein ist es für zahlreiche wichtige Quellenzeugnisse gerade so schwierig wie wichtig, ein festes Urteil über die Entstehungszeit und damit feste Anhaltspunkte für die Darstellung zu gewinnen. Nicht selten ist es das aus subjektiven Eindrücken geschöpfte Gesamturteil über den Gang der Kirchengeschichte, durch welches das Urteil über Alter und Wert der einzelnen Quellen bestimmt wird, während doch umgekehrt unser Urteil über den Gang der Kirchengeschichte durch das Urteil über Alter und Wert der Quellen geregelt werden sollte. Zwar sind hier in neuerer Zeit durch die Arbeiten namentlich von Zahn und Harnack bedeutende Fort-

schritte gemacht, und ist den genialen quellenkritischen Entdeckungen Harnacks auch die kirchenrechtliche Wissenschaft den grössten Dank schuldig geworden. Aber es bleibt dabei, dafs die Forschung in jenen Jahrhunderten oft genug schwer den Boden unter den Füfsen findet, dafs sie sich nur zu häufig genötigt sieht, von dem einzelnen Quellenzeugnis, welches sie verwerten will, ihren Blick zu den grofsen und gröfsten Fragen der christlichen Urgeschichte zu erheben.

Unter diesen Umständen ist es erklärlich genug, dafs die kanonistische Wissenschaft davor zurückscheute, auf jenem Gebiet den Wettkampf mit der ihr hier notwendig überlegenen, durch eine Reihe von Arbeiten ersten Ranges ausgezeichneten theologischen Wissenschaft zu unternehmen. Erst im 4. Jahrhundert beginnt mit den Schlüssen der grofsen Koncilien ein Quellenkreis in den Vordergrund zu treten, welcher der besondere Träger des Kirchenrechtes ist, und in welchem daher dem juristisch geschulten Kanonisten das eigentliche Machtgebiet seiner Wissenschaft sich eröffnet. Daher hat sich das grofse Gebiet der Kirchenverfassungsgeschichte thatsächlich in zwei getrennte Forschungsgebiete aufgeteilt, in ein kanonistisches (seit dem 4. Jahrhundert) einerseits, und in ein theologisches (die ersten drei Jahrhunderte umfassend) andererseits. Nur ganz ausnahmsweise ist es vorgekommen, dafs von juristischer Seite beachtenswerte Untersuchungen über die früheste Entwickelung ausgegangen sind. So z. B., um ein älteres Werk zu nennen, Bickell's treffliche Kirchenrechtsgeschichte. Durchaus die Regel ist, dafs die Arbeiten selbst unserer besten Kanonisten mit selbständiger wissenschaftlicher Kraft erst im 4. Jahrhundert einsetzen, wo die nunmehr reichlich fliefsenden Quellen ein bereits ausgebildetes Verfassungsrecht überliefern.

Und doch ist es wissenschaftlich notwendig, den Ausgangspunkt für die Kirchenverfassungsgeschichte in die älteste Zeit zu verlegen. Die apostolische Zeit kann nicht ohne den Blick auf das Spätere, und umgekehrt das Spätere kann nicht ohne den Blick auf das Apostolische, Ursprüngliche erkannt werden. Das eine bildet die unentbehrliche Erläuterung des anderen. Wir müssen erst das Ganze sehen, um die einzelnen Stufen der Entwickelung zu begreifen. Noch mehr, es ist gewifs, dafs in den ersten drei Jahrhunderten die weitaus wichtigste Entwickelung der Kirche wie auf dem Gebiet der Lehre, gerade so auch auf dem Gebiet der Verfassung stattgefunden hat. Alles Folgende ist davon abhängig. Der Verzicht auf die selbständige Erforschung der ersten Zeit ist ein Verzicht auf die Lösung der Aufgabe, welche der Wissenschaft hier gestellt ist. Die Frage ist gerade: wo sind in der Urzeit die geistlichen Mächte, welche der

Kirchenverfassungsentwickelung all der folgenden Jahrhunderte die Bahn gewiesen haben? Ist diese Frage beantwortet, dann erst ist das Rätsel der Kirchenverfassungsgeschichte gelöst, der Zusammenhang der Gegenwart mit der Vergangenheit hergestellt und der ungeheure Aufbau vielhundertjähriger Entwickelung in ein Kunstwerk voll einfacher und mächtiger Gröfse verwandelt.

Mufs also das grofse Wagnis unternommen und mit Forschermut der Weg in das Quellengebiet der urchristlichen Zeit angetreten werden — viele Spuren führen hinein, wenige heraus —, so stellt sich bald ein ferneres Hindernis dem vordringenden Juristen in den Weg. Eine neue Welt umgiebt ihn, die Welt des christlichen Glaubenslebens, mit Macht das ganze Sein der Christenheit beherrschend, in welcher er mit Juristenaugen nichts zu sehen und mit Juristenhänden nichts zu ergreifen imstande ist. Ziehe deine Schuhe aus, denn der Boden, auf dem du stehest, ist heiliges Land! Das Christentum ist in die Welt hereingekommen, überirdisch, überweltlich. Du wirst es nimmermehr verstehen, wenn du nicht selber aus dem Wunderbecher getrunken hast, dessen Inhalt den Durst der Seele stillt. Trinke, und du wirst nimmermehr dürsten. Trinke, und du wirst eine neue Welt entdecken, die du nie zuvor gesehen, die Welt des Geistlichen, überwölbend, überstrahlend die Welt des Irdischen. Gerade diese Welt des Geistlichen gilt es zu erschauen, wenn die Erzeugung von Kirchenrecht und seine ganze fernere Geschichte verstanden werden soll.

Aber diese Welt des Geistlichen kann nicht mit juristischen Begriffen erfafst werden. Noch mehr, ihr Wesen steht zu dem Wesen des Rechtes in Gegensatz. Das geistliche Wesen der Kirche schliefst jegliche kirchliche Rechtsordnung aus. In Widerspruch mit dem Wesen der Kirche ist es zur Ausbildung von Kirchenrecht gekommen. Diese Thatsache beherrscht die Geschichte des Kirchenrechts von der ersten Zeit bis heute. Gerade diese Thatsache gilt es zur Klarheit zu bringen.

Ein geistlicher Begriff hat die Führung in der Kirchenrechtsgeschichte, der Begriff der sichtbaren Kirche, ein Begriff, der durch den Inhalt des christlichen Glaubens bestimmt wird. Wo ist Christus, der Herr der Herrlichkeit? Wo das Volk Christi (die Ekklesia), in dessen Mitte Christus ist mit allen seinen Gnadengaben? Wo die sichtbare Kirche? Wo die wahre Christenheit? Um diese Frage dreht sich alles, auch die Geschichte des Kirchenrechts. Eine andere Antwort giebt mit der Schrift das lutherische Bekenntnis, eine andere die katholische und die reformierte Kirche, eine andere endlich die Auf-

klärung, unter deren Herrschaft das Kirchenrecht der Gegenwart geboren worden ist. Die verschiedenen Antworten ergeben eine verschiedene Stellung zum Kirchenrecht. Ja sie sind um des Kirchenrechtes willen gegeben worden, dort um es auszuschliefsen, hier um es zu rechtfertigen und ihm zugleich eine bestimmte Gestalt zu geben. Die Wandlungen des christlichen Glaubens sprechen sich aus in den Wandlungen der Auseinandersetzung mit dem Kirchenrecht. Die Erzeugung und Fortbildung des Kirchenrechtes bildet ein untrennbares Stück des geistlichen Lebens, auf dem die Kirche ruht. Das Auge der Kirchenrechtsgeschichte mufs ununterbrochen auf das eine wie auf das andere gerichtet sein. Es ist unmöglich, das Recht lediglich aus sich selber darzustellen und zu begreifen. Die rein juristische Behandlung hat blofs formalen Wert. Das Recht nimmt seinen Inhalt nicht aus sich selbst, es empfängt ihn von den anderen Mächten, auf dem Gebiet des Kirchenrechts von den geistlichen Mächten des menschlichen Lebens. Das Verständnis für Inhalt und Wesen des Kirchenrechts kann nur aus der Erfassung der geistlichen Kräfte gewonnen werden, welche um die Ausbildung des Kirchenrechtes gekämpft und in seiner Erzeugung ihren Ausdruck gefunden haben.

Damit ist die grofse Aufgabe bezeichnet worden, deren Lösung auf den folgenden Blättern versucht worden ist. Es kommt darauf an, den geschlossenen Zusammenhang der Kirchenverfassungsentwickelung vom Urchristentum bis auf unsere Tage und zugleich das Verhältnis der kirchlichen Rechtsordnung zu dem geistlichen Wesen der Kirche, zu den Lebenskräften zu begreifen, welche, unsterblich, von den Tagen der Apostel bis auf die Gegenwart das Sein der Kirche tragen und gestalten. Dann werden die geschichtlichen Grundlagen für das Verständnis der kirchenrechtlichen Gegenwart gewonnen sein. Dann wird auch auf dem Gebiet des heutigen Kirchenrechts der Geist der Vergangenheit sichtbar werden, ein untrennbares Stück unseres eigenen innersten Wesens, als übermächtiger Genosse mitsitzend an dem Webstuhl unserer Zeit.

Leipzig, am 21. Juni 1892.

Rudolph Sohm.

Inhalt.

Zweites Kapitel.
Der Katholicismus.

Erster Abschnitt. Der Bischof.

Drittes Kapitel.

Die Reformation.

Zur

Erläuterung der Abkürzungen.

Achelis, Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts. Erstes Buch Die canones Hippolyti. In: Texte und Untersuchungen von Gebhardt und Harnack, Bd. 6, Heft 4. Leipzig 1891.

Apostol. KO = Apostolische Kirchenordnung. Vgl. über die Grundschriften derselben A. Harnack, Die Quellen der sogenannten apostolischen Kirchenordnung nebst einer Untersuchung über den Ursprung des Lektorats und der anderen niederen Weihen. In: Texte und Untersuchungen von Gebhardt und Harnack, B. 2, Heft 5. Leipzig 1886.

Le Bas et Waddington, Inscriptions grecques et latines, 3 voll. Paris 1847 ff

Beyschlag, Die christliche Gemeindeverfassung im Zeitalter des neuen Testaments, 1874.

Bickell, Geschichte des Kirchenrechts, Bd. 1, Lieferung 1. 2. Marburg 1843. 49.

Bingham = The works of the rev. Jos. Bingham. New edition. Oxford 1855. 10 voll. .

Bonwetsch, Die Geschichte des Montanismus. Erlangen 1881.

Bruns, Canones apostolorum et conciliorum saeculorum IV. V. VI. VII. Pars I. II. Berolini 1839.

Bunsen, Analecta Ante-Nicaena. 3 voll. Londini 1854. Der zweite Band enthält die Bearbeitung der Grundschrift der Apostolischen Konstitutionen von Paul Bötticher (de Lagarde).

Burkhardt, Geschichte der sächsischen Kirchen- und Schulvisitationen von 1524 bis 1545. Leipzig 1879.

Calvini Opera, ed. G. Baum, E. Cunitz, E. Reufs. Brunsvigae 1863 ff. (Corp. Ref. vol. 29 ff.)

Clementis Alexandrini Opera ex rec. Guil. Dindorfii. 4 voll. Oxonii 1869.

Constitutiones apostolorum, ed. de Lagarde, Lipsiae 1862, und in Bunsen, Analecta vol. 2.

Corpus Reformatorum, ed. C. G. Bretschneider, Halis Saxonum 1834 ff.

Coustant, Epistolae Romanorum Pontificum. Parisiis 1721.

Cypriani Opera, ed. G. Hartel, 3 voll. Vindobonae 1868—71. In: Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum editum consilio et impensis Academiae litterarum Caesareae Vindobonensis vol. 3.

Διδ. = Διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων, Ausgabe von Harnack in: Texte und Untersuchungen von Gebhardt und Harnack, Bd. 2, Heft 1, und in: A. Harnack, die Apostellehre und die jüdischen beiden Wege. Leipzig 1886.

Διδασκ. = Grundschrift der apostolischen Konstitutionen. Ausgabe von Lagarde in Bunsen, Analecta vol. 2.

Dieckhoff, Luthers Lehre von der kirchlichen Gewalt. Berlin 1865.

Duchesne, le Liber Pontificalis. Paris 1886.

Eusebii Caesariensis Opera, ed G. Dindorfius, Lipsiae 1871.

Friedberg, Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts, 3. Aufl. Leipzig 1889.

— Das geltende Verfassungsrecht der evangelischen Landeskirchen in Deutschland und Österreich. Leipzig 1888.

— Die geltenden Verfassungsgesetze der evangelischen deutschen Landeskirchen. Freiburg i. Br. 1885. Ergänzungsband 1892.

Funk, Die Echtheit der Ignatianischen Briefe aufs neue verteidigt. Tübingen 1883.

— Die apostolischen Konstitutionen, Rottenburg 1891, konnte nicht mehr berücksichtigt werden, da die betreffenden Teile dieser Arbeit bereits gedruckt waren. Vgl. über das Werk den Bericht von Friedberg in seiner Deutschen Zeitschr. f. Kirchenr. Bd. 2 S. 114. Betreffs der Grundschrift der canones Hippolyti möge hier bemerkt werden, dafs dieselbe allerdings nicht nach Rom (vgl. unten S. 142 Anm. 11) und nicht in die Zeit Hippolyts (vgl. den Subdiakonen und unten S. 122 Anm. 4), aber ebenso sicher noch in das 3. Jahrhundert gehört. Eine Bestimmung wie die, dafs der Bischof auch von einem Presbyter geweiht werden könne (vgl. unten S. 288 Anm. 20) uud dafs der Märtyrer auch ohne Ordination Presbyter sei (unten S. 141 Anm. 9), war spätestens im 3. Jahrhundert möglich. Vgl. unten S. 288 Anm. 20.

Gierke, Das deutsche Genossenschaftsrecht, 3 Bde. Berlin 1868—81.

Hackenschmidt, Die Anfänge des katholischen Kirchenbegriffs, 1874.

Harnack, A., Lehrbuch der Dogmengeschichte, 2. Aufl., 3 Bde. Freiburg i. Br. 1888.

Harnack, Proleg. = Prolegomena (zur Διδαχή) in: Texte und Untersuchungen von Gebhardt und Harnack, Bd. 2, Heft 1. 2. Leipzig 1884.

Hatch, Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Altertum. Übersetzt und mit Exkursen versehen von A. Harnack. Giefsen 1883.

Hefele, Konciliengeschichte, 2. Aufl., 9 Bde. Freiburg i. Br. 1873 ff.

Herzog, RE = Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. 2. Aufl., herausgegeben von Herzog und Plitt, fortgeführt von Hauck. 18 Bde. Leipzig 1877 ff.

Höfling, Die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer. Erlangen 1851.

— Grundsätze evangelisch-lutherischer Kirchenverfassung, 3. Aufl. Erlangen 1853.

Holsten, Das Evangelium des Paulus. Bd. 1, Abt. 1, 1880.

Holtzmann, Die Pastoralbriefe kritisch und exegetisch behandelt. Leipzig 1880.

S. Irenaei, episcopi Lugdunensis libri quinque adversus haereses, edidit W. Harvey, 2 voll. Cantabrigiae 1857.

Kawerau, Über Berechtigung und Bedeutung des landesherrlichen Kirchenregiments. Vortrag. Kiel 1887.

Kliefoth, Acht Bücher von der Kirche, Bd. 1. Schwerin und Rostock 1854.

Köstlin, Luthers Lehre von der Kirche. Gotha 1868.
Kraufs, A., Lehrbuch der praktischen Theologie. Bd. 1. Freiburg i. Br. 1890.
— Das protestantische Dogma von der unsichtbaren Kirche, Gotha 1876.
— RE = Real-Encyklopädie der christlichen Altertümer, herausgegeben von F. X. Kraufs, 2 Bde. Freiburg i. Br. 1882. 86.
Kühl, Die Gemeindeordnung in den Pastoralbriefen. Berlin 1885.
de Lagarde, Reliquiae juris ecclesiastici antiquissimi. Lipsiae 1856.
Langen, Geschichte der römischen Kirche bis zum Pontifikate Leos I. Bonn 1881.
Lechler, Das apostolische und das nachapostolische Zeitalter, 3. Aufl. Karlsruhe und Leipzig. 1885.
— Geschichte der Presbyterial- und Synodalverfassung seit der Reformation. Leiden 1854.
Lightfoot, St. Pauls epistle to the Galatians. London 1869.
— The apostolic fathers, 2. ed., Part. I., S. Clement of Rome, 2. voll. London 1890. Part. II., S. Ignatius, S. Polycarp, 3 voll. London 1889.
Lipsius, Chronologie der römischen Bischöfe bis zur Mitte des 4. Jahrhunderts, Kiel 1869.
Löning, E., Die Gemeindeverfassung des Urchristentums. Halle 1889.
— Geschichte des deutschen Kirchenrechts, 2 Bde. Strafsburg 1878.
Luthardt, Kompendium der Dogmatik, 8. Aufl. Leipzig 1889.
Luthers Werke, Erlangen-Frankfurter Ausgabe. Deutsche Schriften, 67 Bde., Bd. 1—20. 24—26 in 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1862—85. Bd. 21—23. 27—67 in 1. Aufl. Erlangen 1832—57. Opera latina 38 Bde. Erlangen 1829 — Frankfurt a. M. 1873 (vol. 32—38 = Opera latina varii argumenti ad reformationis historiam imprimis pertinentia, vol. 1—7).
— Weimarer Ausgabe, seit 1883.
Maassen, Geschichte der Quellen und der Litteratur des kanonischen Rechts im Abendlande, Bd. 1. Gratz 1870.
— Neun Capitel über freie Kirche und Gewissensfreiheit. Gratz 1876.
Mejer, O., Die Grundlagen des lutherischen Kirchenregiments. Rostock 1864.
— Das Rechtsleben der deutschen evangelischen Landeskirchen. Hannover 1889.
— Zum Kirchenrechte des Reformationsjahrhunderts. Drei Abhandlungen. Hannover 1891.
Möller, W., Lehrbuch der Kirchengeschichte, 2. Bde. Freiburg i. Br. 1889. 91.
Müller, J. T., Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche, deutsch und lateinisch, 5. Aufl. Gütersloh 1882.
Neumann, K. J., Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diocletian, Bd. I. Leipzig 1890.
Niemeyer, Collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum. Lipsiae 1840.
Nifsl, Der Gerichtsstand des Klerus im fränkischen Reich. Innsbruck 1886.
Patrum apostolicorum opera, ed. O. de Gebhardt, A. Harnack, Th. Zahn. Fascic. I—III. Lipsiae 1875—77. — Fascic. I. part. I. ed. 2 (Clementis Romani ad Corinthios quae dicuntur epistulae. rec. O. de Gebhardt, Ad. Harnack). Lipsiae 1876. — Editio minor. Lipsiae 1877..
Phillips, Lehrbuch des Kirchenrechts, 8 Bde. 3. Aufl. Regensburg 1855 ff.
Puchta, Einleitung in das Recht der Kirche. Leipzig 1840.

Réville, Etudes sur les origines de l'épiscopat, la valeur du témoignage d'Ignace d'Antioche. Paris 1891.

Richter, L., Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, 2 Bde. Weimar 1846.

— Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung in Deutschland. Leipzig 1851.

— Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts, 8. Aufl. bearbeitet von Dove und Kahl. Leipzig 1886.

Rieker, Die rechtliche Natur des evangelischen Pfarramts. Leipzig 1891.

Rietschel, Luther und die Ordination. Wittenberg 1883.

Ritschl, A., Die Entstehung der altkatholischen Kirche, 2. Aufl. Bonn 1857.

Ritschl, O., Cyprian von Karthago und die Verfassung der Kirche. Göttingen 1885.

Routh, Reliquiae sacrae, 2. editio, 5 voll. Oxonii 1846—48.

de Rozière, Recueil général des formules usitées dans l'empire des Francs du 5. au 10. siècle. 3. voll. Paris 1859—71.

Ruinart, Acta martyrum sincera. Veronae 1731.

v. Scherer, Handbuch des Kirchenrechtes. Bd. 1. Graz 1886.

v. Scheurl, Zur Lehre vom Kirchenregiment. Erlangen 1862.

— Sammlung kirchenrechtlicher Abhandlungen. Erlangen 1873.

Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Chrisi, 2. Bde. Leipzig 1890. 86.

v. Schulte, Die Stellung der Koncilien, Päpste und Bischöfe vom historischen und kanonistischen Standpunkte. Prag 1871.

— Die Geschichte der Quellen und Literatur des kanonischen Rechts von Gratian bis auf die Gegenwart. 3 Bde. Stuttgart 1875—80.

— Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts, 4. Aufl. Giefsen 1886.

— Die Summa des Paucapalea über das decretum Gratiani. Giefsen 1890.

— Die Summa des Stephanus Tornacensis über das decretum Gratiani. Giefsen 1891.

Seeberg, Der Begriff der christlichen Kirche, Teil 1. Erlangen 1885.

Silbernagl, Verfassung und gegenwärtiger Bestand sämtlicher Kirchen des Orients. Landshut 1865.

Stahl, Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten, 2. Aufl., Erlangen 1862.

Steinmeyer, Der Begriff des Kirchenregimentes. Berlin 1879 (Beiträge zur praktischen Theologie, V).

Tertulliani, quae supersunt omnia, ed. Oehler, 3. voll. Lipsiae 1853.

Tertulliani Opera ex rec. A. Reifferscheid et G. Wissowa, pars I. Vindobonae 1890 (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum editum consilio et impensis Academiae litterarum Caesareae Vindobonensis, vol. 20).

Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur von O. v. Gebhardt und A. Harnack. Leipzig 1882 ff.

Thomassin, Vetus et nova ecclesiae disciplina, 9 voll. Magontiaci 1787.

Völter, Der Ursprung des Donatismus. Freiburg i. Br. und Tübingen 1883.

Wafserschleben, Das landesherrliche Kirchenregiment. Berlin 1873 (Deutsche Zeit- und Streitfragen, herausgegeben von Holtzendorff und Oncken, Jahrg. 1, Heft 16).

Weizsäcker Jahrb. = Die Kirchenverfassung des apostolischen Zeitalters, in den Jahrbüchern für deutsche Theologie, Bd. 18, 1873.

Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche. Freiburg i. Br. 1886.[1]

de Wette, Dr. Martin Luthers Briefe, Sendschreiben und Bedenken, 6 Bde. (Bd. 6 von Seidemann). Berlin 1825—56.

Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur, 3 Bde. Erlangen 1881—84.

— Geschichte des neutestamentlichen Kanons, 2 Bde. Erlangen und Leipzig 1888—91.

Zeitschrift für deutsches Recht, herausgegeben von Reyscher und Wilda. Leipzig 1839 ff.

— für Kirchenrecht, herausgegeben von Dove (und Friedberg). Berlin 1861 ff.

—, Deutsche, für Kirchenrecht, herausgegeben von Friedberg und Sehling, Freiburg i. Br. 1891 ff.

— für Kirchengeschichte, herausgegeben von Th. Brieger. Gotha 1878 ff.

Zorn, Lehrbuch des Kirchenrechts. Stuttgart 1888.

Zwinglis Werke, 8 Bde. und 1 Supplement, herausgegeben von Schuler und Schulthefs. Zürich 1828—61. Deutsche Schriften, Bd. 1. 2. Lateinische Schriften, Bd. 3 ff.

Druckfehler.

S. 9 Zeile 11 von unten ist statt B. J. Neumann zu lesen: K. J. Neumann.

S. 124 Anm. 12 mufs es in Zeile 1 statt: Apostel KO heifsen: Apostol. KO.

S. 253 letzte Zeile ist statt Anm. 8 zu lesen: Anm. 9.

S. 469 Zeile 7 von oben ist die Klammer hinter „Sakrament“ zu streichen.

S. 534 Zeile 10 von oben ist statt konnten zu lesen: konnen.

---

[1] Die zweite Auflage dieses Werkes (1892) konnte nicht mehr benutzt werden.

Treten wir an die Geschichte des Kirchenrechts heran, so gilt es, eine fast zweitausendjährige Entwickelung mit einem Blicke zu umspannen. Die Herrschaft über den ungeheuren Stoff vermögen wir nur durch die Erfassung des Grundgedankens zu gewinnen, welcher die Geschichte des Kirchenrechts bestimmt hat. Dieser Grundgedanke lautet: Das Kirchenrecht steht mit dem Wesen der Kirche in Widerspruch.

Auf allen anderen Gebieten des Rechts erscheint das Dasein der Rechtsordnung als selbstverständlich. An der Schwelle der Geschichte des Kirchenrechts aber erhebt sich die Sphinx, welche die Frage nach seiner Daseinsberechtigung ihm in den Weg wirft. Diese Frage ist von der Gegenwart vergessen worden. Ja, sie ist schon seit langen Zeiten, man darf sagen: seit dem Sieg des Katholicismus über die urchristlichen Ideen, dem lebendigen Bewufstsein der Mitlebenden entrückt gewesen. Aber dennoch, wenn wir die stumme Sprache der Jahrhunderte, ihr Anliegen, ihre höchsten Ziele auf dem Gebiete der Kirchenverfassungsentwickelung verstehen, diese Frage ist es, welche sie unaufhörlich im Innersten bewegt, welche ihrem Voranschreiten, ihrem Drang nach Fortgestaltung die Bahn weist, die Frage: kann es ein Kirchenrecht geben? in welchem Sinne ist Rechtsordnung in der Kirche möglich?

Das Wesen der Kirche ist geistlich; das Wesen des Rechts ist weltlich. Die Kirche will durch das Walten des göttlichen Geistes geführt, regiert werden; das Recht vermag immer nur menschliche Herrschaft, irdischer, fehlbarer, der Zeitströmung unterworfener Natur hervorzubringen. Die Kirche hängt an der sachlichen Wahrheit, d. h. daran, dafs in Wahrheit Gottes Wort und Gottes Wille verkündigt, der Welt dargebracht, in Wirksamkeit gesetzt werde. Das Recht

hängt umgekehrt grundsätzlich an der Form (summum jus summa injuria) und es mufs zunächst an der Form hängen, denn nur so vermag es zu der über den Parteien stehenden, beiden Teilen trotz entgegengesetzter Interessen als gerecht sich aufzwingenden, nicht aus den Einflüssen des Augenblicks, sondern aus feststehenden, überlieferten, gemeingültigen Grundsätzen hervorgehenden Entscheidung zu gelangen. Es hängt damit zusammen, dafs das Recht zwar nicht begrifflich den Zwang fordert, aber doch der zwangsweisen Verwirklichung zustrebt, während das Wesen der Kirche den Zwang verabscheut, denn nur die freie Aneignung des Göttlichen ist von geistlichem Wert.

Vor allem: die Kirche ist kraft ihres Ideals und Wesens die Christenheit, das Volk und das Reich Gottes, der Leib Christi auf Erden. Es ist undenkbar, dafs das Reich Gottes menschliche (rechtliche) Verfassungsformen, dafs der Leib Christi menschliche (rechtliche) Herrschaft an sich trage. Das Wesen des Rechts ist dem idealen Wesen der Kirche entgegengesetzt. Wie Rechtsordnung mit dem Wesen des Staats in Einklang, so steht Rechtsordnung mit dem innersten Wesen der Kirche in Widerspruch.

Zwar: der Katholicismus behauptet umgekehrt, dafs Rechtsordnung der Kirche unentbehrlich sei, dafs die Kirche, und zwar gerade das geistlich gedachte Reich Gottes, ohne eine bestimmte Rechtsordnung nicht sein könne. Ohne Papst, Bischöfe, Priester, ohne eine bestimmte Art kirchlicher Rechtsordnung giebt es nach katholischer Lehre keine christliche Kirche, kein Christentum. Der Katholicismus behauptet das Dasein eines „göttlichen Rechts", welches diese der Kirche wesentliche Rechtsordnung bestimme, und er mufs das Dasein desselben behaupten, denn das ganze Wesen des Katholicismus beruht darin, dafs er die Rechtsordnung als notwendig für die Kirche (und zwar als notwendig für das geistliche Wesen derselben) bejaht.

In einzelnen Teilen der reformierten Kirche ist gleichfalls, wie auf katholischer Seite, behauptet worden, dafs eine bestimmte Rechts- und Verfassungsordnung, sei es die bischöfliche Verfassung (anglikanische Kirche) sei es die Ältestenverfassung (Presbyterianer), der Kirche göttlich vorgeschrieben und mitgegeben sei. In der Hauptsache aber ist die protestantische und insbesondere die lutherische Verfassungsentwickelung durch die Überzeugung bestimmt worden, dafs es kein „göttliches" Kirchenrecht giebt, dafs die Rechtsordnung der Kirche etwas zur Wahl Gestelltes, durch die geschichtliche Entwickelung frei Bestimmtes, für das geistliche Wesen der Kirche Gleichgültiges sei. Dennoch ist auch hier die Ansicht die allgemein herrschende

geworden, dafs die Kirche als gottesdienstliche Gemeinschaft „notwendig Rechtsordnung an sich trägt“, dafs das Dasein von Kirchenrecht, weil die Kirche ohne Hervorbringung gottesdienstlicher Gemeinschaft nicht sein kann, durch das Wesen der Kirche gefordert wird[1]. Es bleibt also auch hier dabei, dafs Rechtsordnung (wenngleich nicht eine Rechtsordnung bestimmten Inhalts) aus dem Wesen der Kirche hervorgeht, dem Wesen der Kirche entsprechend ist.

Dieser Auffassung, sowohl der katholischen wie der gemeinverbreiteten protestantischen, tritt die Geschichte des Kirchenrechts entgegen. Sie zeigt uns, dafs die ganze Entwickelung des Kirchenrechts von der Thatsache mafsgebend bestimmt wird: Die Kirche will kraft ihres Wesens kein Kirchenrecht.

Und doch giebt es ein Kirchenrecht!

Diese Thatsache und dieses Rätsel beherrscht die Geschichte des Kirchenrechts durch all die Jahrhunderte. Die verschiedene Lösung des Problems ergiebt die Hauptabschnitte der Kirchenrechtsgeschichte. Praktisch erzeugt sich mit eiserner Notwendigkeit ein Kirchenrecht. Unter welchem Gesichtspunkt kann es aufrechterhalten, verteidigt, zu dem Wesen der Kirche in Verhältnis gesetzt werden?

Damit ist die Frage gestellt, deren Beantwortung die Geschichte des Kirchenrechts bedeutet.

---

[1] Vgl. z. B. Richter, Lehrbuch d. Kirchenrechts § 1: Die gemeinsamen Handlungen der Gottesverehrung, welche das Wesen der Kirche mit sich bringt, „fordern die Ordnung des Rechts“. Dove bei Richter, Kirchenr. (8. Aufl.) § 3 Anm. 1: für die kirchenrechtliche Betrachtung ist davon auszugehen, „dafs für den Bestand der Kirche als gottesdienstlicher Gemeinschaft Ordnungen unentbehrlich sind, welche — als Rechtsordnung zu charakterisieren sind“; die gottesdienstliche Gemeinschaft „trägt notwendig Rechtsordnung an sich“. Es darf behauptet werden, dafs alle bisherigen Darstellungen des Kirchenrechts die im Text bezeichnete Anschauung zur ausgesprochenen oder stillschweigenden Voraussetzung haben. — Von theologischer Seite führe ich als Beispiel an G. Kawerau, Über Berechtigung und Bedeutung des landesherrlichen Kirchenregiments (1887), S. 4: „Die Notwendigkeit einer Verfassung wird uns 1. Kor. 14, 40 erwiesen, aber die Form derselben wird als Sache menschlicher Ordnung und der Vorzug der einen vor den andern allein nach der gröfseren Zweckmäfsigkeit beurteilt“. Auch dieser Satz kann als unbestritten herrschende Meinung bezeichnet werden. Gemeint ist mit der „Verfassung“ eine rechtlich wirkende Kirchenverfassung, aber 1. Kor. 14, 40 („Lafst alles ehrlich und ordentlich zugehen“) ist nicht von rechtlicher, sondern nur von der aus freiem Gehorsam der Liebe hervorgehenden Ordnung die Rede, vgl. unten § 3.

Erstes Kapitel.

Das Urchristentum.

§ 1. Der Stand der Forschung.

Als das vornehmste und zugleich zweifelloseste Ergebnis der Forschung gilt nach der gegenwärtig herrschenden Lehre der Satz, daſs das Amt in der christlichen Gemeinde ursprünglich kein Lehramt, also kein geistliches Amt im Sinn der heutigen Verfassung gewesen sei. Vielmehr wird als die ursprüngliche Aufgabe des Gemeindeamtes die Verwaltung angesehen, Verwaltung im weitesten Sinne des Worts: Vertretung nach auſsen, Leitung und Aufrechterhaltung der Ordnung nach innen, also insbesondere Aufsicht über die einzelnen (disciplinarische Ermahnung), Leitung der Gemeindeversammlung und ihres Gottesdienstes, Verwaltung des Gemeindevermögens (Armenpflege), Verwaltung der Eucharistie (kultische Funktion)[1]. Das Gemeindeamt erscheint als der Vertreter der

---

[1] Vgl. Ritschl, Entstehung der altkath. K. (2. Aufl.), S. 356—358, wo als hervortretende Aufgaben des Vorsteheramts genannt werden: die „Verwaltung des Gemeindevermögens", die „Aufsicht über das Leben der Gemeindeglieder nebst dem Recht der disciplinarischen Ermahnung" und die „Leitung des regelmäſsigen Gottesdienstes". Ebenso Weizsäcker, Jahrb. (1873) S. 633: „Besorgung der äuſseren Angelegenheiten der Gemeinde und die Leitung der Beratungen und Beschlüsse derselben", „Zusammenhalten der Gemeinde durch seelsorgerische Thätigkeit an den einzelnen und Überwachung der erbaulichen Versammlungen". S. 636: „Funktionen des Regierens und Verwaltens". S. 638: „die Vertretung der Gemeinde". S. 639: „die Leitung der Gemeinde und des einzelnen". Holtzmann, Pastoralbriefe (1880) S. 216: „Eigentliches und ursprüngliches Geschäft des Gemeindevorstandes ist somit bloſs die Aufsicht über alles, was im Schoſs der Gemeinde sich regt und vorgeht, insbesondere seelsorgerische Thätigkeit an den einzelnen und Überwachung und Leitung der erbaulichen Versammlungen". Lechler, Apost. ZA. (1885) S. 144: „ein Gemeindeamt für Leitung und Verwaltung" Weizsäcker,

äufseren Ordnung durch disciplinare und administrative bezw. kultische Thätigkeit und trägt daher ursprünglich „einen im weitesten Sinne politisch zu nennenden Charakter an sich“ [2]. Es bedeutet,

---

Apost. ZA. (1886) S. 630. 631: dem Gemeindeamt liegt ob die „Beschaffung des Versammlungsortes und seiner Einrichtungen, der heiligen Schriften, der Zurüstung zum Herrenmahl, der Gelegenheit für die Taufe, die Aufbewahrung von Schriftstücken“, ferner „persönliche Leitung der Versammlung und ihrer Beschlüsse, Verkehr mit denen auf dem Lande“, womit von selbst „Ermahnung, Zuspruch, Zurechtweisung“ sich verbindet. — Hatch, Gesellschaftsverf. S. 31—34 beschränkt die Thätigkeit der urchristlichen Gemeindebeamten auf die „Verwaltung der Gelder“, die oberste Leitung „des Almosenwesens“. Dagegen hat Harnack bereits Einsprache erhoben und wiederum die gesamte Verwaltung der Gemeindeangelegenheiten, insbesondere auch die Leitung der Eucharistie den Episkopen als den Gemeindebeamten zugeschrieben, vgl. z. B. Harnack, Apost. KO. S. 286; Dogmengesch. Bd. 1 (1888) S. 182 (an der letztcitierten Stelle heifst es, dafs die Episkopen „primär Kultusbeamte“ sind). Der Gegensatz, in welchem Harnack (in Anschlufs an Hatch) zu der herrschenden Meinung sich befindet, bezieht sich nur auf das Verhältnis der Episkopen (Gemeindebeamten) zu den Ältesten, vgl. Anm. 2 und unten § 9. Den gegenwärtigen Stand der Lehre giebt Friedberg, Kirchenrecht (1889) treffend wieder, wenn er (S. 12) den urchristlichen Episkopen die Verwaltung der Gemeindeangelegenheiten und die Leitung des Kultus (Darbringung des eucharistischen Opfers) zuspricht. — Löning, Gemeindeverf. (1889) S. 47 ff., 58 ff. schreibt sowohl den Episkopen wie den Presbytern neben der äufseren Verwaltung wenigstens für die Zeit um das Jahr 100 auch die Lehre zu; für diese Zeit wird jedoch auch von der herrschenden Lehre bereits Vereinigung von Lehramt und Verwaltungsamt angenommen, vgl. Anm. 5.

[2] Ritschl, Entstehung S. 350, mit dem Hinzufügen: „Dies ist zunächst daran zu erkennen, dafs mit dem Gemeindeamt ursprünglich nicht die Verkündigung des Evangeliums und die Lehre verbunden war“. Weizsäcker, Jahrb. S. 674: wir finden in der ersten Gemeinde nur „die losen Bande notwendigster Leitung, kein geistliches Amt“. S. 633: Die Vorsteher haben ursprünglich nur die „Ermahnerfunktion, kein eigentliches Lehramt“. S. 638: „wohl die Seelsorge, aber keineswegs die Lehre“. Weizsäcker, Apost. ZA. S 642: auch nach dem ersten Clemensbrief sind die Bischöfe „noch nicht die Lehrer der Gemeinde“. Friedberg, Kirchenrecht S. 15: „Die Funktionen der Episkopen hatten mit dem, was man Dienst am Worte genannt hat, nichts zu thun“. Die neueren Schriftsteller (Harnack, Friedberg, vgl. Anm. 1) betonen wiederholt, und mit Grund, dafs von vornherein die Darbringung der Eucharistie, also die kultische Funktion, einen wesentlichen und grundlegenden Bestandteil des Gemeindeamts gebildet habe, und dafs durch diese Aufgabe des Gemeindeamts die spätere Idee vom Priestertum vorbereitet worden sei, doch wird auch hier die Thätigkeit in Darbringung des eucharistischen Opfers als Gegensatz der Lehrthätigkeit gedacht, so dafs auch nach dieser Auffassung die kultische Funktion der Gemeindebeamten als eine ursprünglich nur der äufseren Ordnung (Verwaltungsordnung) dienende erscheint, vgl. insbesondere Harnack, Proleg. S. 144: „Kultus, Korrespondenz, kurzum Ökonomie im weitesten Sinne des Wortes“; auch sofern die Gemeinde „ihre gemeinschaftliche Gottesverehrung in der Gabendarbringung in Ordnung halten wollte, waren ihr Verwaltungsbeamte, d. h. Episkopen und Diakonen, notwendig“.

wenn wir es so ausdrücken dürfen, nach der herrschenden Lehre in der Hauptsache ein weltliches Amt, wie es in korporativen Verbänden jeder Art vorkommt und unentbehrlich ist, ein Amt, welches der Organisation dient, dem Regiment der Gemeinde als solchem, nicht aber der Verkündigung des göttlichen Wortes. Das Wort wird in der Gemeinde durch jeden gepredigt, welchen der Geist Gottes treibt nach dem Maſse der ihm verliehenen Gabe (Charisma), und wie das verfassungsmäſsig bestellte Amt mit der eigentümlich geistlichen Thätigkeit der Lehre nicht betraut ist, so ist umgekehrt (nach der herrschenden Auffassung) mit Wortverkündigung und Lehrgabe (wie sie z. B. Apostel, Propheten, Lehrer besitzen) eine Teilnahme an Verwaltung und Disciplin in der Gemeinde nicht verbunden[3].

Es giebt also nach der herrschenden Ansicht in der christlichen Gemeinde der ersten Zeit (etwa um das Jahr 60) zwei voneinander scharf getrennte Organisationen: eine Organisation der Lehre, welche lediglich auf dem Charisma ruht und mit der äuſseren Verfassung und Verwaltung in der Gemeinde nichts zu thun hat, und andererseits eine Organisation der Leitung und Verwaltung, welche die nach rechtlicher Gestaltung strebende Verfassung der Gemeinde darstellt und ihre Regierungsorgane hervorbringt[4].

Von dem so gewonnenen Standpunkt aus ergiebt sich dann als

---

[3] Harnack, Proleg. S. 103: „administrative und jurisdiktionelle Funktionen fehlten jenen Aposteln, Propheten und Lehrern vollständig. Auch nicht die leiseste Andeutung von solchen ist in den Quellen zu finden; ja dieselben schlieſsen administrative Obliegenheiten für die Apostel u. s. w. geradezu aus". Ebenso S. 117. 139. Löning, Gemeindeverf. S. 39: Apostel, Propheten und Lehrer „haben mit der Organisation der Gemeinde in den ältesten Zeiten gar nichts zu thun". Gegen diese Formulierung Lönings erhebt Harnack (Theol. LZ. 1889 S. 420) Widerspruch, und zwar, wie wir sehen werden, mit Recht. Die Lehrbegabten gehören also nach Harnack der Organisation der Gemeinde an, aber nicht der „administrativen", sondern der von ihm sogenannten „pneumatischen" oder „geistlichen", „religiösen" Organisation der Lehre, vgl. Anm. 4.

[4] Harnack, Proleg. S. 146 unterscheidet eine dreifache Organisation, nämlich neben der Organisation der Lehre und der Verwaltung noch eine Organisation der Leitung, als deren Träger die Presbyter bezeichnet werden. Doch ist dieser Gedanke in seiner Dogmengesch. Bd. 1 S. 182 bereits abgeschwächt und das vornehmste Gewicht auf jene auch von der herrschenden Lehre angenommene doppelte Organisation gelegt. Auch die Organisation der Verwaltung gründet Harnack, Proleg. S. 145 auf ein Charisma, jedoch so, daſs zu dem Charisma hier die Wahl (verfassungsmäſsige Einsetzung) hinzutreten muſste. In dem Nachdruck, welchen Harnack, Theol. LZ. 1889 S. 420. 421 jetzt (mit Recht) auf die Gewalt der Lehrer, gemeingültige Anordnungen zu geben, ja „despotisch in die Gemeinde hineinzuregieren", legt, ist nach meiner Ansicht gleichfalls eine Abschwächung seiner ursprünglichen Auffassung von der scharfen Trennung der Organisationen enthalten.

die Entwickelung der Folgezeit, dafs beide Organisationen miteinander verschmolzen worden sind, indem auf die Organe der Verwaltung, insbesondere auf den Bischof, die Lehre übertragen wurde. Damit ist dann nach der herrschenden Ansicht im Lauf des zweiten Jahrhunderts das durch die Verfassung gegebene und die Verfassung beherrschende geistliche Amt der Zukunft erzeugt worden, welches nunmehr mit Leitung und Verwaltung (Disciplinarverwaltung, Vermögensverwaltung, Kultusverwaltung) die Lehre und Predigt vereinigt und durch diese Vereinigung die Herrschaft über das gesamte Leben der Gemeinde gewonnen hat[5].

---

[5] Ritschl, Entstehung S. 352. 353. 358: „das eigentlich apostolische Geschäft des Lehrens ist nun freilich schon gegen das Ende des apostolischen Zeitalters, wie es scheint (nach dem Zeugnis des Epheserbriefes, Hebräerbriefes, der Pastoralbriefe), regelmäfsig mit dem Vorsteheramt in den Gemeinden kombiniert worden; allein mit dem nicht zu verkennenden Vorbehalte, dafs es nicht wesentlich in jenem Amte liege. Es hat erst einer weiteren Entwickelung bedurft, bis das Amt des obersten Gemeindevorstehers, des Bischofs im katholischen Wortsinn, als das apostolische Lehramt selbst sich darstellte und geltend machte". Weizsäcker, Jahrb. S. 664: in der nachapostolischen Zeit (Pastoralbriefe, Epheserbrief, Apostelgeschichte) hat das Vorsteheramt „ein neues Attribut bekommen, das Lehramt". S. 667: „das Amt der Leitung ist Lehramt geworden". S. 674: Das spätere (mit dem Lehramt bekleidete) geistliche Vorsteheramt stammt nicht aus dem Apostolat und ist „das Widerspiel der ersten Verhältnisse". Holtzmann, Pastoralbr. S. 215: in den Pastoralbriefen erscheinen noch Lehrthätigkeit und Leitung des Gemeindelebens als „ursprünglich getrennte Funktionen", aber man sieht zugleich, „wie allmählich ein naturgemäfses Streben eintrat, jene zum Attribut des Amtes und letzteres eben damit auf eine neue Stufe der Auszeichnung zu erheben". S. 217: Späterhin erfolgte „die ausschliefsliche Übertragung des Lehramtes auf den Bischof". Harnack, Proleg. S. 145—153: „Indem die Bischöfe (und Diakonen) in die Stellung von Lehrern einrückten, kam ihnen nicht nur das aufserordentliche Ansehen zu gut, welches jene berufsmäfsigen Prediger genossen, sondern in dem Momente mufste auch die Natur ihres Amtes in einem neuen Lichte erscheinen". „Der Episkopat wurde auf die Linie seiner katholischen Entwickelung gestellt, indem die Inhaber desselben als solche anerkannt wurden, die auch den Dienst der Propheten und Lehrer, letztlich auch den der Apostel leisten". Weizsäcker, Apost. ZA. S. 642: Das Amt der Bischöfe empfängt einen anderen Inhalt erst, als das freie Lehren aufhört durch die „Aneignung der Lehrbefugnis", aber „noch nicht in der nachapostolischen Zeit" (Clemens, Hermas). S. 643: Die Bischöfe haben auch in der nachapostolischen Zeit, wie einst die Vorsteher nur erst „die Fürsorge für den Gottesdienst in der Versammlung und die Leitung desselben, dabei Ermahnungen, und, noch bestimmter als früher, die geistige Leitung und sittliche Aufsicht". S. 644. 645: Die Pastoralbriefe, welche das Lehren des Bischofs betonen, bilden den Übergang zu dem Späteren: dem Amt ward „die Aufgabe des Lehrens ausschliefslich vorbehalten"; damit ergab sich „die Ausbildung des monarchischen Episkopats". Harnack, Dogmengesch. Bd. 1 S. 182: „Der solenne Dienst am Wort begann auf die Gemeindebeamten überzugehen, die bereits bei dem öffentlichen Gottesdienst eine so grofse Rolle spielten, die Episkopen".

Mit dieser Grundauffassung hängt die andere zusammen, dafs die Verfassung der Gemeinde ursprünglich eine Art der Vereinsverfassung dargestellt habe.

Bis vor kurzem war die Ansicht die gemeinverbreitete, dafs die älteste christliche Gemeindeverfassung ein Abbild der jüdischen Synagogenverfassung gewesen sei [6]. In neuerer Zeit ist dieser Auffassung die andere gegenübergetreten, dafs wenigstens für die heidenchristlichen Gemeinden das nächste Vorbild ihrer Einrichtungen in den heidnischen Vereinen des Römerreichs gesucht werden müsse, deren Verfassung, wenngleich mit mannigfachen Besonderheiten, die damalige Stadt- und Staatsverfassung widerspiegelte [7]. Nach jener Ansicht wäre

---

[6] Begründet ist diese Ansicht durch das gelehrte Werk von Vitringa, De synagoga vetere (1. Aufl. 1696; 2. Aufl. 1726). In neuerer Zeit ward sie vertreten z. B. von Rothe, Die Anfänge der christl. Kirche (1837) S. 146 ff.; Vorles. über Kirchengesch. Bd. 1 (1876) S. 41 ff. Baur, Christentum und Kirche der drei ersten Jahrhunderte (3. Aufl. 1863) S. 260. Beyschlag, Christl. Gemeindeverf. S 40. 41. 82. Weizsäcker, Jahrb. S. 657. Jacoby in Jahrb. f. deutsche Theol. 1873 S. 553. Auch Holtzmann, Pastoralbr. S. 194 ff. 202 neigt zu dieser Ansicht, wenngleich mit Modifikationen. Ähnlich vereinigt Lechler, Apost. ZA. S. 141—144 die ältere Ansicht mit der neueren, indem er die Presbyter der judenchristlichen Gemeinden auf eine Nachbildung jüdischer Synagogenverfassung, die (mit den Presbytern jedoch gleichartig gedachten) Episkopen heidenchristlicher Gemeinden auf eine Nachbildung heidnischer Vereins- oder Gemeindeverfassung zurückführt. Mit neuer Begründung hat jetzt Löning, Gemeindeverf. S. 47 ff. 64 ff. eine ähnliche Ansicht wiederaufgenommen. Er unterscheidet in seiner anregenden Untersuchung christliche Gemeinden mit Presbyterien und christliche Gemeinden mit Episkopen und Diakonen. Jene presbyteriale Organisation sei der Verfassung der jüdischen Gemeinden entnommen, diese episkopale Organisation selbständig, ohne Vorbild geschaffen worden (jedoch ohne dafs dort gerade judenchristliche, hier heidenchristliche Gemeinden vorauszusetzen seien). Beide Organisationen seien dann, wie insbesondere aus den Pastoralbriefen für die Zeit um das Jahr 100 geschlossen wird, miteinander vereinigt worden. Gegen Löning vgl. Friedberg, Kirchenrecht § 5 Anm. 6, Harnack in der Theol. LZ. 1889 S. 423 ff. Die Ansicht Lönings wird wie durch die Ergebnisse Schürers über die jüdische Gemeindeverfassung (vgl. Anm. 11), so namentlich durch die Thatsache ausgeschlossen, dafs eine „Verschmelzung“ verschiedener Verfassungsformen in der Urzeit überhaupt als undenkbar erscheint. Die alte Zeit ist auch in Bezug auf die äufsere Einrichtung der Ekklesia intolerant und erkennt nur eine einzige Form als die zulässige an, vgl. § 3 Anm. 2, die Geschichte der Osterfeier und die ganze Geschichte des Katholicismus.

[7] Zu Grunde liegen hier die Anregungen, welche de Rossi, La Roma sotterranea christiana Bd. I (1864) S. 101 ff., Bd. III S. 507 ff., dann E. Renan, Les apôtres (1866) S. 351 ff. und namentlich Foucart, Des associations religieuses chez les Grecs (1873) gegeben haben. In Deutschland ist mit dieser Auffassung (wenngleich unter mancherlei Schwankungen) zuerst hervorgetreten Heinrici in der Zeitschr. f. wiss. Theol. 1876 S. 465 ff. 1877 S. 89 ff.; Theol. Studien und Kritiken 1881 S. 505 ff. Dazu Heinrici, Das erste Sendschreiben des Apostels Paulus an die

die christliche Kirchenverfassung jüdischen, nach dieser Ansicht wäre sie heidnischen Ursprungs. Wie dort auf das Vorbild der jüdischen Synagoge die christlichen Ältesten (Presbyter), so werden hier auf das Vorbild des heidnischen Vereinswesens die Macht der Gemeindeversammlung (Generalversammlung), die Einsetzung eines Rates von Ältesten (Senatoren, ordo, curia), von Beamten (Episkopen und Diakonen), die Versammlung zu gemeinsamen Mahlzeiten, die Zahlung von Beiträgen u. s. f. zurückgeführt. Beide Ansichten, deren Vertreter sich mehrfach nicht ohne Heftigkeit bekämpft haben[8], bedeuten in Wahrheit eine einzige. Denn auch die Verfassung der Synagoge ist, wie schon ihr Name sagt[9], nichts anderes als die in griechischer und römischer Zeit übliche Art der Vereinsverfassung, in deren Formen sich die über das Gebiet des griechischen und römischen Wesens zerstreute Judenschaft

---

Korinthier (1880) S. 21 ff. 343 ff. Ihm folgt im wesentlichen H. Weingarten in Sybels histor. Zeitschr. Bd. 45 (1881) S. 452 ff. — Gegen Heinricis Ausführungen haben sich ausgesprochen Weizsäcker im Jahrb. f. deutsche Theol. 1876 S. 605. Schürer in der Theol. Litteraturzeitung 1879 S. 546. Wieseler, Zur Gesch. der neutestamentl. Schrift. (1880) S. 186. Holsten, Das Evangelium des Paulus, Bd. 1 Abt. 1 (1880) S. 237. 243. 244. — Mit gröfserem Erfolg hat dann die gleiche Ansicht von der Vorbildlichkeit des heidnischen Vereinswesens der Engländer Hatch in seiner von Harnack übersetzten und mit Exkursen bereicherten Schrift über die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Altertum (1883; erste Aufl. des englischen Originals 1881) vertreten, — eine Arbeit, welche ebenso glänzend und anregend wie an Willkürlichkeiten und inneren Widersprüchen und Unklarheiten reich ist, vgl. die Besprechungen dieses Werks von A. Harnack in der Theol. LZ. 1881 S. 519 ff. und namentlich von C. Weizsäcker ebendas. 1883 S. 435 ff. G. Kaufmann in den Göttinger Gel. Anz. 1884 S. 313 ff. — Dafs den Heiden, welche die christliche Gemeinde von aufsen ansahen, dieselbe lediglich als eine neue Konventikelbildung, den übrigen Vereinen (θίασοι), welche den Boden des Römerreichs bedeckten, gleichartig erschien, kann als sicher betrachtet werden. Lucian, Peregrin. c. 11 bezeichnet den Vorstand der christlichen Gemeinde als θιασάρχης; Celsus (Origenes contra Celsum III c. 22) nennt die Jünger Jesu θιασῶται Ἰησοῦ (Origenes berichtet den Ausdruck θιασῶται als einen von Celsus gebrauchten auch III c. 23, aber gebraucht ihn selber nicht). Vgl. B. J. Neumann im Jahrb. f. protest. Theol. 1885 S. 123—125. Dafs der heidnische Verein zugleich stets auch einen religiösen Mittelpunkt hatte, also immer zugleich Kultverein war, ist bekannt.

[8] Weingarten in Sybels Histor. Zeitschr. Bd. 45 S. 453 bedauert, dafs Holtzmann (sofern derselbe das Vorbild der Synagoge geltend macht) den „judenchristlichen Sauerteig“ noch nicht ausgekehrt habe.

[9] Die heidnische Vereinsversammlung führt neben anderen Bezeichnungen (wie τὸ κοινόν, σύνοδος, σύλλογος) auch den Namen „Synagoge“ (ἡ συναγωγή), vgl. z. B. die Inschrift von Thera (2. oder 3. Jahrhundert v. Chr.) bei Cauer, Delectus inscriptionum Graecarum p. 77 ff. (Corpus Inscr. Graec. Nr. 2448).

örtlich organisierte[10]. Die Verfassung der Synagoge ist wie die des heidnischen Vereins lediglich Korporationsverfassung, eine Verfassung weltlicher Art, ausschliefslich äufserer Organisation dienend, vor allem einen Vorstand hervorbringend, dessen Geschäft grundsätzlich nur die äufsere Ordnung, Leitung, Disciplin, nicht aber die unmittelbare Erzeugung des geistigen und geistlichen Lebens innerhalb des Vereins ist.

Die neueste Litteratur hat es aufgegeben, die christliche Gemeindeverfassung für eine Kopie der synagogalen oder der heidnischen Vereinsverfassung zu erklären. Durch die trefflichen Untersuchungen, welche Schürer der jüdischen Verfassung hat angedeihen lassen, ist die Vorstellung von der Vorbildlichkeit der Synagoge beseitigt worden[11]. Ebenso hat sich bereits die Irrtümlichkeit der Lehre von der Vorbildlichkeit der heidnischen Vereinsverfassung herausgestellt. Es ist die Erkenntnis durchgedrungen, dafs die christliche Gemeindeverfassung ein ursprüngliches Erzeugnis des christlichen Geistes darstellt[12]. Aber trotzdem bleibt es nach der herrschenden Lehre

---

[10] Vgl. Schürer a. a. O. (unten Anm. 11) S. 522 ff. — Schon Holtzmann, Pastoralbr. S. 194. 195 hat hervorgehoben, dafs der Gegensatz zwischen beiden Ansichten gar nicht in der vermeinten Schärfe vorhanden ist. Es kann nur die Frage sein, ob das griechisch-römische Vereinswesen auf die christliche Gemeinde einen direkten oder einen „indirekten, durch die Synagoge vermittelten“ Einflufs gehabt hat (Holtzmann S. 187).

[11] Vgl. jetzt namentlich Schürer, Gesch. des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 2. Aufl., Bd. 2, 1886, S. 356 ff. 513 ff. Schon früher hat Schürer sich wiederholt gegen den Zusammenhang der christlichen Gemeindeverfassung mit der jüdischen Verfassung ausgesprochen, vgl. Schürer, Die Gemeindeverf. der Juden in Rom in der Kaiserzeit, 1879. Dazu Schürer in der Theol. LZ. 1879 S. 542—546. 1880 S. 487. 488. Wie Schürer, ebenso Kühl, Gemeindeordnung (1885) S. 114 ff. Weizsäcker, Apost. ZA. (1886) S. 566. Erst durch Schürer ist sowohl die Verfassung der jüdischen Gemeinden in Palästina wie die Synagogenverfassung der jüdischen Diaspora wirklich bekannt geworden. Diese Thatsache genügte, um den Gedanken, dafs die christliche Gemeindeverfassung vom Judentum entlehnt sei, zu beseitigen. Alle charakteristischen Eigentümlichkeiten der jüdischen Verfassung (der regierende Rat, die Gerusia, mit den Archonten an seiner Spitze, der Archisynagog als Leiter der gottesdienstlichen Versammlung) finden in der christlichen Gemeinde kein Seitenstück. Anders jetzt Löning (oben Anm. 6 a. E.). Der einzige Beweisgrund, welchen Löning für die Entlehnung der Presbyterien aus der jüdischen Verfassung geltend macht, ist seine Ansicht von der Ordination, vgl. unten § 7. Nach Friedberg, Kirchenrecht § 5 Anm. 21 ist „nur soviel richtig, dafs partikulär die Presbyterialeinrichtung jüdisches Gepräge getragen haben mag“, allgemein sei die jüdische Verfassung jedenfalls nicht für den Ursprung der Presbyterien zu achten. Gegen Löning auch Harnack in der Theol. LZ. 1889 S. 423.

[12] Vgl. Weizsäcker, Apost. ZA. S. 566: „In der That liegt die Sache auf allen Punkten so, dafs der Betrieb in diesen Versammlungen (der Christen) etwas

dabei, dafs die christliche Gemeindeverfassung, wenngleich inhaltlich eigenartig gestaltet, doch dem Wesen nach eine Vereinsverfassung bedeutete, eine körperschaftliche Organisation, welche einen bestimmten Kreis von Personen durch äufsere disciplinare Ordnung zu gemeinsamem Handeln (zu einheitlicher Beschlufsfassung, einheitlicher Verwaltung) zusammenfafst und befähigt[13].

---

ganz Eigenartiges, die freie Schöpfung dieses Glaubens geworden ist", und zwar so, dafs „kaum ein erheblicher Unterschied zwischen der jüdischen Gemeinde und der heidenchristlichen hervortritt" (anders früher Weizsäcker, vgl. Anm. 6). Kühl, Gemeindeordnung S. 121: Diakonat und Episkopat sind eine „eigentümlich christliche Einrichtung". Nach Kühl ist die Ekklesia als ein οἶκος ϑεοῦ nach Vorbild der römisch-griechischen familia (οἶκος) verfafst: in diesem Sinn sind die διάκονοι Diener Christi, die ἐπίσκοποι oberaufsehende „Schaffner", welche über die δοῦλοι Χριστοῦ gesetzt sind (S. 122 ff.) Ebenso lehnt Harnack in The Expositor vol. V (1887) p. 338. 339 jeden Zusammenhang der christlichen Episkopen und Diakonen wie mit der jüdischen Organisation so mit der weltlichen Vereins- oder Stadtverfassung ausdrücklich ab. — Auch Löning, Gemeindeverf. S. 47 ff. erklärt die christlichen Episkopen und Diakonen für eine original christliche Hervorbringung: durch diese episkopale, an kein Vorbild anschliefsende Organisation „sollte der Gegensatz ausgedrückt werden, in dem die von dem Apostel Paulus gegründete christliche Gemeinde zu dem Judentum wie zu der heidnischen Welt stand" (S. 48). Auf S. 20 ff. wird von Löning die Auffassung, welche das Episkopenamt aus der heidnischen Verfassung ableitet, in überzeugender Weise widerlegt. Es ergiebt sich, dafs in der weltlichen Verfassung der Ausdruck ἐπίσκοπος überhaupt nur äufserst selten für ein bestimmtes Amt vorkommt, dafs insbesondere die Behauptung von Hatch, in den Genossenschaften und Städten Kleinasiens und Syriens hätten die Finanzbeamten den Titel ἐπίσκοπος geführt, nicht erwiesen ist, und endlich (S. 9 ff.), dafs die Verachtung, in welcher die grofse Menge der Vereine wegen der durch sie beförderten Unsittlichkeit und abergläubischen Art bei allen Gebildeten stand, jeden Gedanken daran ausschliefst, dafs die christliche Gemeinde sich solche Vereine zum Muster ihrer Verfassung erwählt hätte.

[13] Ein gutes Bild von dem gegenwärtigen Stand der Lehre giebt die Darstellung bei Friedberg, Kirchenrecht § 5. Danach weisen die altchristlichen Gemeinden in Bezug auf ihre Verfassung grofse Verwandtschaft mit den Kollegien und Vereinen des Heidentums auf und war „die rechtliche Ausprägung der christlichen Gemeinde im römischen Reich zu collegia" sogar „eine politische Notwendigkeit", wenngleich der Schlufs nicht gerechtfertigt ist, dafs die christliche Verfassung geradezu eine Nachbildung der heidnischen Vereinsverfassung gewesen sei; einzelne Gemeinden hatten „eine der jüdischen analoge Organisation". Löning, Gemeindeverf. S. 15: „dem Staate gegenüber konnten die Christengemeinden als ihren Zwecken nach erlaubte Korporationen sich hinstellen, wenn sie auch eine Verfassung hatten, welche von der der Kultvereine abwich". Harnack hat seine Ansicht zuletzt (Theol. LZ. 1889 S. 429) dahin zusammengefafst, dafs man zwar kirchlicherseits die weltliche Städteverfassung nicht „studiert" habe, „um sie nachzuahmen", dafs aber „dieselben einfachen, ja elementaren Bedingungen, die in den Städten den Rat der Alten einerseits, die Administrativbeamten andererseits hervorgerufen haben, in den christlichen Gemeinden zu der analogen Organisation führten". Danach ist also

Damit ist dann weiter gegeben, daſs nach der herrschenden Lehre die christliche Verfassung ursprünglich lediglich örtliche Gemeindeverfassung gewesen ist[14]. Zwar hat die jüngst entdeckte Apostellehre klar gemacht, daſs die charismatisch begabten Träger des Lehramts (Apostel, Propheten, Lehrer) in der Urzeit nicht einer einzelnen Gemeinde, sondern der ganzen Christenheit (Ekklesia) dienen[15]. Aber das Amt der Episkopen und Diakonen (das Amt der „Verwaltung"), auf welchem die Verfassungsgeschichte der Kirche ruht, wird nach wie vor als ein der einzelnen Gemeinde (nicht der Christenheit) dienendes und daher als ein nur die einzelne Gemeinde als solche verfassungsmäſsig gestaltendes aufgefaſst: als organisiert erscheint in der ältesten Zeit nur die Einzelgemeinde, nicht die Kirche[16]. Und

---

die urchristliche Gemeindeverfassung zwar keine Nachbildung der heidnischen Stadt- und Genossenschaftsverfassung, aber doch derselben im Wesen gleichartig. Ebenso Möller, Kirchengesch. Bd. 1 (1889) S. 67.

[14] So hat zuerst mit Schärfe den Satz formuliert Rothe, Die Anfänge der christl. Kirche S. 278 ff. 301 ff. Vgl. ferner z. B. Ritschl, Entstehung S. 436. 437: es ward zwar „in dem Kreise des jüdischen Christentums zwischen Kirche und Gemeinde nicht unterschieden", aber in dem Wirkungskreise des Paulus zeigt sich das umgekehrte Verhältnis: „Paulus machte jede Ortsgemeinde durch ihre eigenen Beamten selbständig gegen die anderen; ein rechtliches, verfassungsmäſsiges Band schlang er nicht um dieselben; und man kann nicht einmal mit Recht voraussetzen, daſs er die kirchliche Einheit der von ihm gegründeten Gemeinden durch seine persönliche Autorität über dieselben zu repräsentieren meint". Daher das Ergebnis: „im Zeitalter der Apostel bestand also keine einheitliche Verfassung der Kirche". Holtzmann, Pastoralbr. S. 193: die Gesamtkirche ist „eine rein ideale Gröſse, identisch mit dem Leibe des Herrn, aber als wirksame Einrichtung nicht vorhanden". Diese Sätze gelten noch heute als zweifellos. — Ein „Surrogat" für die verfassungsmäſsig fehlende kirchliche Einheit war nach Rothe (S. 304) die Gewalt, welche das „Apostelkollegium" (nicht die einzelnen Apostel) über die Gesamtkirche sei es unmittelbar, sei es durch „das Institut der apostolischen Delegaten" (S. 305) ausgeübt habe. Diese (heute mit Recht allgemein aufgegebene) Ansicht liegt noch der Darstellung bei Lechler, Apost. ZA. S. 91 von der „kirchlichen Einheit der judenchristlichen Gemeinden" zu Grunde.

[15] Vgl. namentlich Harnack, Proleg. S. 103 ff.; Dogmengesch. Bd. 1 S. 182: die Apostel, Propheten und Lehrer sind „der Christenheit, nicht einer einzelnen Gemeinde geschenkt". Der Auffassung von Harnack folgt in dieser Hinsicht Weizsäcker, Apost. ZA. S. 616. Dagegen erhebt das Litterar. Centralblatt 1885 S 137 „Bedenken", denn „die διδάσκαλοι und teilweise auch die Propheten wirken auch in der Einzelgemeinde".

[16] Vgl. Harnack, Proleg. S. 137 ff. 140 ff.: Die Gemeinde, „sofern sie eine Rechtsverbindung darstellt (daher ermahnen, richten und strafen muſs) besitzt mindestens im Princip rein demokratische Formen", aber sie „bestellt sich selbst Administrativbeamte (die Episkopen und Diakonen)", und liegt „in der Einsetzung von solchen Beamten ein wesentliches Erfordernis für die Konstitution einer Einzelgemeinde". Episkopen und Diakonen sind „die Beamten der Einzelgemeinde". Diese Anschauung ist die von jeher allgemein herrschende.

es erscheint ja als selbstverständlich, dafs, wenn die Verfassung als disciplinare, körperschaftliche gedacht wird, in jenen ersten Zeiten der Zerstreuung der Christenheit nur örtliche Gemeindeverfassung, nicht Kirchenverfassung denkbar ist. Auch der katholische (monarchische) Episkopat ist daher nach der herrschenden Ansicht zunächst als „Gemeindeamt“ aufgekommen“[17]. Die Umbildung des Episkopats zu einem Kirchenamt und damit die Anfänge einer über der Gemeindeverfassung sich erhebenden Kirchenverfassung sind nach der allgemein angenommenen Auffassung erst durch die Theorie von der apostolischen Succession der Bischöfe um die Mitte des zweiten Jahrhunderts hervorgebracht worden: im Kampf mit der gnostischen Irrlehre ward dem Bischof als dem Nachfolger der Apostel die apostolische Lehrgabe und apostolische Lehrgewalt und damit eine autoritäre Stellung nicht blofs für seine Gemeinde, sondern für die Gesamtkirche gegeben[18]. Die praktische Durchführung einer solchen episkopalen Kirchenverfassung ist dann (nach der herrschenden Lehre) durch eine immer weitere Kreise umschliefsende „Konföderation“ von Gemeinden, durch den Eintritt der Einzelgemeinden in ein „freiwilliges Kartellverhältnis“ ermöglicht worden, ein Vorgang, als dessen vornehmstes Organ die Bischofssynode, an höchster Stelle die mit dem vierten Jahrhundert auftretende ökumenische Synode gedacht wird[19].

---

[17] Ritschl, Entstehung S. 408, durch dessen Ausführung die ausnahmslos herrschende Meinung bestimmt worden ist. Ihm folgt auch Harnack, Proleg. S. 107. 108. 145. Diesem „heidenchristlichen“ Episkopat, welcher als Gemeindeamt begonnen, sodann sich zum Kirchenamt erhoben und die katholische Entwickelung beherrscht hat, setzt Ritschl (S. 415 ff. 427 ff.) einen „judenchristlichen“ Episkopat gegenüber, der (in Jerusalem ausgebildet, dann in Alexandrien nachgebildet, aber später durch den katholischen Episkopat verdrängt) von vornherein ein über die ganze Kirche gesetztes Amt gewesen sei, nicht auf die Nachfolgerschaft der Apostel, sondern auf die Stellvertretung Christi gegründet. Dieser zweite Teil der Ritschl-schen Lehre hat (mit Grund) keinen Anklang gefunden. Erst neuerdings hat Löning, Gemeindeverf. S. 99 ff. eine ähnliche Ansicht vertreten, aber Löning leitet den katholischen Episkopat aus der Stellung des Jakobus und seiner Nachfolger ab, und ist dieser Episkopat nach Löning (S. 142. 150) wie nach der herrschenden Lehre ein Gemeindeamt.

[18] Ritschl, Entstehung S. 441 ff. Harnack, Proleg. S. 107. 153.

[19] Vgl. Hatch, Gesellschaftsverf. S. 172—198: es befestigte sich eine „Konföderation, durch welche alle Dissentierenden auf das stärkste benachteiligt wurden; die Hauptstücke des Übereinkommens, welches in dieser Konföderation erreicht wurde, sind seitdem die Grundlage der Verbindung der christlichen Kirchen für immer geworden“ (S. 176. 177). „Auf diesem Wege gingen die christlichen Gemeinden Schritt vor Schritt aus dem Zustande der ursprünglichen Independenz in den einer grofsen Konföderation über“ (S. 179). „Die Summe dieser Konföderationen bildete die katholische Kirche“ (S. 194). Die Frage aber blieb:

Auch hier ist es also ein weltliches Verhältnis, der freie Vertragsschlufs seitens der Einzelgemeinden, die Vereinsbildung, woraus wie einst der Bau der Einzelgemeinde, so jetzt Verfassungsbau und Macht der Kirche abgeleitet wird.

In diesen Hauptpunkten, welche im Vorigen zusammenzufassen versucht wurde, ist unsere Litteratur im wesentlichen einig[20]. Die Meinungsverschiedenheiten beziehen sich auf Einzelheiten (Verhältnis der Presbyter zu den Episkopen, Ursprung des monarchischen Episkopats u. s. w.), welche später zur Frage kommen werden. Die stillschweigende oder ausdrückliche Voraussetzung dieser ganzen Gedankenreihe aber ist, dafs die christliche Gemeinde schon im Lauf der apostolischen Zeit rechtliche Verfassungsformen angenommen habe, und dafs die Ausbildung solcher rechtlichen Verfassungsformen eine naturgemäfse Entwickelung der christlichen Gemeinde darstelle. Das ist der Punkt, auf welchen es an erster Stelle, ja in gewissem Sinne ausschliefslich ankommt. Und über diesen Punkt herrscht gar kein Zweifel. Es gilt allgemein als selbstverständlich, natürlich, dem Wesen der Kirche gemäfs, dafs wenn auch nicht sofort, so doch sehr früh rechtliche Formen äufserer Ordnung ausgebildet worden seien. Allgemein wird die schon in den paulinischen Briefen für mehrere Gemeinden bezeugte christliche Gemeindeversammlung als eine von vornherein mit Rechten der Beschlufsfassung, Verwaltung, Zuchtübung ausgerüstete körperschaftliche Versammlung (nach Art der Generalversammlung eines Vereins) vorgestellt, und erscheint als in Frage stehend nur, wann und in welcher Art diese zunächst nur mittels der Gemeindeversammlung wirkende, „demokratisch" geartete Gemeindeverfassung durch Erzeugung von bestimmten Ämtern zu weiterer rechtlicher, monarchisch, ja „despotisch" gerichteter Ausbildung gefördert worden sei[21].

„an welchem Punkte wird ein freiwilliges Kartellverhältnis zu einem unauflöslichen Band?" (S. 197). — Ebenso Harnack, Proleg. S. 105. 109 und öfter. Friedberg, Kirchenrecht § 7.

[20] Es ergiebt sich aus der oben gegebenen Darstellung von selber, dafs das bedeutende Werk von A. Ritschl über die Entstehung der altkatholischen Kirche überall die Grundlagen der noch jetzt gemeinhin herrschenden Lehre geschaffen hat. Ein Fortschritt über Ritschl hinaus ist, namentlich durch die geistvollen Forschungen von A. Harnack, im Anschlufs an die neu entdeckte Apostellehre, in Bezug auf drei Punkte gemacht worden: 1. die Vorstellung von der Vorbildlichkeit der Synagoge ist beseitigt; 2. die hohe Bedeutung des charismatischen Lehramts (Apostel, Propheten, Lehrer) ist erkannt worden; 3. die Gleichsetzung von Presbytern und Episkopen ist in Frage gestellt worden.

[21] Es bedarf kaum der Belegstellen, weil die im Text bezeichneten Anschauungen überall wiederkehren. Aus der neuesten Litteratur vgl. z. B. Weiz-

Die dargelegte herrschende Lehre ist an den Grundideen der Urzeit zu prüfen, insbesondere an dem Begriff, welcher ursprünglich alles beherrscht, dem Begriff der Ekklesia.

---

säcker, Apost. ZA. S. 622 ff.: Es ist „unzweifelhafte Thatsache, dafs die einzelne Gemeinde überall sich selbst regiert und in allen wichtigen Angelegenheiten selbst Beschlufs fafst, dafs diese also durch die Ausübung eines gleichen Rechtes von seiten sämtlicher Genossen zu stande kommt". „Wie die Gemeinde ihre Vertreter bestellt, so übt sie auch als solche, als Urversammlung, Zucht und Urteil über ihre Angehörigen" u. s. w. Harnack, Proleg. S. 138: „Die Gemeinde, sofern sie eine Rechtsverbindung darstellt (daher mahnen, richten und strafen mufs) besitzt mindestens im Princip rein demokratische Formen". Löning, Gemeindeverf. S. 44: „Das Organ der Gemeinde (zu Korinth) war die Gemeindeversammlung", welche „Gemeindezucht und Disciplinargewalt ausübte" und ihre „Beschlüsse mit Stimmenmehrheit fafste". Die weitere Ausbildung dieser (bereits rechtlich gedachten) Urverfassung (der Einzelgemeinde) durch ein mit rechtlichen Befugnissen bekleidetes Amt wird entweder in der Einsetzung der Siebenmänner zu Jerusalem (um 34 n. Chr., Ap. Gesch. 6, 1 ff.) oder in dem Aufkommen des Bischofs- bezw. Presbyteramts (um 60 n. Chr.) gefunden. Für die erstere Ansicht neuerdings z. B. Zorn, Kirchenrecht (1888) S. 11; für die zweite Ansicht, welche die herrschende ist, vgl. z. B. Friedberg, Kirchenrecht § 5 (S. 10): „eine gewisse Organisation der Gemeinden mufste schon früh als Bedürfnis empfunden werden und hat denn auch überall schon in den Ausgängen der apostolischen Zeit und unmittelbar darauf stattgefunden. Die Namen ἐπίσκοποι u. s. w. treten uns dabei entgegen. Die Erkenntnis der rechtlichen Stellung dieser Personen —". Nur unter der Voraussetzung einer solchen schon im Lauf der apostolischen Zeit aufgekommenen rechtlichen Organisation der Gemeinde durch Generalversammlung und Beamte kann die noch heute unsere Litteratur allgemein beschäftigende Frage nach der Verwandtschaft der urchristlichen Verfassung mit der synagogalen bezw. heidnischen Vereinsverfassung überhaupt aufgeworfen werden. — Das (nach meiner Ansicht) Richtige trifft Harnack, wenn er in seinen Arbeiten wiederholt (neuerdings in der Theol. LZ. 1889 S. 421) die Verfassung der Urzeit als „enthusiastische" Vorstufe einer formalen, rechtlichen Verfassung bezeichnet und ausdrücklich betont, dafs es „ein Kirchenrecht damals nicht gegeben hat" (a. a. O. S. 418). Es steht aber mit diesen Äufserungen in Widerspruch, wenn er trotzdem schon für die Urzeit eine von der „pneumatischen" verschiedene „administrative Organisation" mit „gewählten Administrativbeamten" (a. a. O. S. 429) annimmt. Eine solche administrative, nicht pneumatisch geartete Organisation ist nur als rechtliche Organisation vorstellbar, und spricht Harnack daher auch ausdrücklich von der Urgemeinde als von einer „Rechtsverbindung" (vgl. oben). Harnack findet deshalb auch, gleich den übrigen, dafs die urchristliche Gemeindeverfassung der heidnischen Stadt- und Gemeindeverfassung gleichartig ist (oben Anm. 13). Man empfängt den Eindruck, dafs nach Harnacks Auffassung in der Urzeit pneumatische und rechtliche Elemente der Organisation nebeneinander hergehen, und ist denn auch Harnack deshalb nicht zu dem Gedanken vorgeschritten, dafs nach urchristlicher Überzeugung ein Kirchenrecht vielmehr überhaupt unmöglich ist.

Erster Abschnitt.

Die Ekklesia.

---

§ 2. Der Begriff der Ekklesia.

Mit ihrem Ehrennamen heiſst die Christengemeinde der Urzeit „die Ekklesia“, vollständig „die Ekklesia Christi“ oder „die Ekklesia Gottes“ (ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ)[1]. Was ist damit gesagt?

Im klassischen Griechisch bedeutet Ekklesia die durch den Herold entbotene Vollversammlung der freien Bürger (ἔκκλητοι), die regierende Volksversammlung des griechischen Freistaats. Keine andere Versammlung heiſst Ekklesia. Auch die Vereinsversammlung nicht[2]. In nachklassischer Zeit überträgt sich der Ausdruck auf jede Volksversammlung, auch auf die bloſs festlich oder gar nur tumultuarisch versammelte Volksmenge[3]. Immer aber bleibt die besondere

---

[1] Vgl. 1. Kor. 1, 2: der Apostel schreibt τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ — τῇ οὔσῃ ἐν Κορίνθῳ. 10, 32: seid unanstöſsig τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ. 11, 22: τῆς ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ καταφρονεῖτε. 15, 9: ἐδίωξα τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ. Ebenso 1. Kor. 4, 16. Gal. 1, 13. 1. Thess. 2, 14. 1. Tim. 3, 5. 15. Ap. Gesch. 20, 28. — Röm. 16, 16: αἱ ἐκκλησίαι πᾶσαι τοῦ Χριστοῦ. 1. Thess. 1, 1: τῇ ἐκκλησίᾳ Θεσσαλονικέων ἐν θεῷ πατρὶ καὶ κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ. 2, 14: τῶν ἐκκλησιῶν τοῦ θεοῦ — ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Eph. 3, 21: τῇ ἐκκλησίᾳ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. 5, 23: ὁ Χριστὸς κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας. — Daſs der Gebrauch des Ausdrucks Ekklesia nicht eigentümlich paulinisch, sondern gemeinchristlich ist, wird durch Stellen wie Off. Joh. 1, 4. 11, 20 und öfter; Matth. 16, 18; 18, 17; Jak. 5, 14 auſser Zweifel gestellt. Weizsäcker, Jahrb. S. 481, welcher dem Ausdruck Ekklesia „seine Heimat in der paulinischen Litteratur“ zuweisen möchte, hebt selber hervor, daſs der Gebrauch von ἐκκλησία auch in der Apokalypse originär ist. Zutreffend heiſst es daher bei Weizsäcker, Apost. ZA. S. 620: „den Namen der ἐκκλησία τοῦ θεοῦ hat der Apostel Paulus nicht aufgestellt, sondern vorgefunden“. Da das Wort Ekklesia an sich schon den Begriff der „Ekklesia Gottes“ ausdrückt (vgl. unten im Text), so ist (gegen Holsten, Evangelium S. 237. 238) mit dem gemeinchristlichen Gebrauch des Wortes Ekklesia zugleich nachgewiesen, daſs auch die Bezeichnung der Christenheit als ἐκκλησία τοῦ θεοῦ gemeinchristlich, nicht eigentümlich paulinisch ist.

[2] In Athen heiſst zur Zeit des Freistaats ἐκκλησία ausschlieſslich die regierende Volksversammlung; die Vereinsversammlung heiſst nicht ἐκκλησία, sondern ἀγορά. Den Nachweis erbringt aus attischen Inschriften Adam Reusch, De diebus contionum ordinariarum apud Athenienses, Argentorati 1870, p. 65. 66. 138. In den sonstigen griechischen Inschriften vorrömischer Zeit führt die Vereinsversammlung den Namen τὸ κοινόν oder συναγωγή oder σύνοδος oder σύλλογος, vgl. z. B. Corpus Inscr. Graec. Nr. 2448 (2. oder 3. Jahrh. v. Chr.). In den römischen Inschriften pflegt die Vereinsversammlung conventus genannt zu werden.

[3] Vgl. Corp. Inscr. Graec. Nr. 4342 d. d². (= Le Bas et Waddington vol. III. Nr. 1381. 1382): der Erbauer des Theaters schenkt Gartenland εἰς εὔφημον

Beziehung auf die Volksversammlung. Die Vereinsversammlung führt nur ausnahmsweise und nur in übertragenem Sinne den Namen Ekklesia, sofern nämlich auch die Generalversammlung aller Vereinsgenossen vergleichsweise eine „Volks"-Versammlung heifsen kann[4].

An diesen Sprachgebrauch schliefst sich die Ausdrucksweise der Septuaginta und des späteren hellenistischen Judentums an. In der Septuaginta heifst Ekklesia das feierlich vor Gott versammelte Volk Israel (hebräisch Kahal), mag an eine wirkliche Versammlung oder an die ideale Einheit Israels (vor Gott) gedacht werden. Die Ekklesia des hellenistisch-jüdischen Sprachgebrauchs ist das Volk Israel, inso-

---

ἐκκλησίαν, d. h. für die Festversammlung, das Volksfest. Ebenso in der grofsen Theaterinschrift zu Ephesus bei Wood, Discoveries at Ephesus (1877), appendix VI Nr. 1: die gestifteten Bilder sollen sein *ἐν ταῖς ἐκκλησίαις* (p. 10), sie sollen gebracht werden *εἰς τὰς ἐκκλησίας καὶ τοὺς ἀγῶνας* (p. 32), *κατὰ πᾶσαν ἐκκλησίαν εἰς τὸ θέατρον καὶ τοὺς γυμνικοὺς ἀγῶνας* (p. 42), *κατὰ πᾶσαν νόμιμον ἐκκλησίαν ἐπάνω τῆς σέλιδος οὗ οἱ παῖδες καθέζονται* (p. 38), d. h. auch hier bedeutet *ἐκκλησία* die Festversammlung des Volkes (im Theater). Dagegen ist im Anfang der Inschrift (p. 4): *παρῆλθεν εἰς τὴν ἐκκλησίαν*, im Sinne des klassischen Sprachgebrauchs die regierende Volksversammlung gemeint. In der erstangeführten Inschrift, für deren richtige Auslegung ich der Freundschaft meines früheren Kollegen R. Schöll zu Dank verpflichtet bin, deutet Hatch, Gesellschaftsverf. S. 22 Anm. 11 das Wort *ἐκκλησία* irrtümlich auf eine Vereinsversammlung, vgl. Anm. 4. — Apost. Gesch. 19, 32. 39. 41 wird eine tumultuarische Volksversammlung (gerade auch in Ephesus) *ἐκκλησία* genannt und von derselben die regierende Volksversammlung als *ἡ ἔννομος ἐκκλησία* unterschieden. — Cassius Dio gebraucht noch ganz strenge den Ausdruck *ἐκκλησία* nur für die römischen Komitien, die regierende Volksversammlung des souveränen populus Romanus; die concilia plebis bezeichnet er mit *σύλλογος*, während Dionys von Halikarnafs auch die Versammlung der plebs *ἐκκλησία* nennt, vgl. C. Berns, De comitiorum tributorum et conciliorum plebis discrimine, Wetzlariae 1875, p. 35—39.

[4] Hatch, Gesellschaftsverf. S. 22 Anm. 11 behauptet irrtümlich, dafs die Vereinsversammlung des heidnischen Vereins ordentlicherweise als *ἐκκλησία* bezeichnet worden sei. Dafs diese Behauptung für die klassische griechische Zeit nicht zutrifft, ist bereits in Anm. 3 bewiesen. Aber sie ist auch für die römische Kaiserzeit unrichtig. Er citiert Le Bas et Waddington vol. III Nr. 1381. 1382, wo vielmehr die festliche Volksversammlung *ἐκκλησία* heifst (vgl. Anm. 3). Nur in der zweiten von ihm citierten Inschrift (Corpus Inscr. Graec. Nr. 2271) wird allerdings eine Vereinsversammlung (die Versammlung der tyrischen Kaufleute und Reeder in Delos) als *ἐκκλησία* bezeichnet, — ein (jedoch nur vereinzelter) Sprachgebrauch, welcher mit der anderweitig vorkommenden Bezeichung der Vereinsgenossen als populus, plebs (im Gegensatz zum Vorstand, ordo) zusammenhängt, vgl. z. B. Orelli, inscr. Nr. 2417 (a. 153 p. Ch.): populus collegii — ordo collegii. Der Begriff, welchen das Wort Ekklesia ausdrückt, ist der der Volksversammlung, nicht der der Vereinsversammlung.

fern es das Volk Gottes, das auserwählte Volk ist, das Volk, in und mit welchem Gottes Kraft wirksam wird[5].

Daraus ist der Sprachgebrauch der Christengemeinde hervorgangen. Ekklesia bezeichnet jetzt das neutestamentliche Volk Israel, das neutestamentliche Volk Gottes, d. h. die Christenheit[6]. Es liegt in dem Ausdruck die Vorstellung einer Volksversammlung (nicht einer Vereinsversammlung) des neutestamentlichen Bundesvolkes (der Christenheit), und zwar die Vorstellung einer Volksversammlung vor und mit Gott. Indem die Christenversammlung Ekklesia heifst, wird nicht ihre thatsächliche Gestalt (ob viele, ob wenige), sondern ihr geistlicher Wert ausgedrückt: diese Versammlung ist jetzt die Versammlung, in welcher Gott (Christus) mit Seinen Gnadengaben wirksam ist, die Versammlung der Auserwählten, die Versammlung des Gottesvolkes.

In dem griechischen Freistaat giebt es selbstverständlich nur eine Ekklesia: die Vollversammlung aller Bürger. Nach dem Sprachgebrauch der Septuaginta giebt es ebenso selbstverständlich wiederum nur eine Ekklesia: die Volksversammlung Israels. Es mufs auch nach dem Sprachgebrauch der Christenheit nur eine Ekklesia denkbar sein: die Volksversammlung der gesamten Christenheit (des neuen Israels).

Dem scheint der Sprachgebrauch des Neuen Testaments auf den ersten Blick zu widersprechen. In fast allen Stellen, in denen das Wort Ekklesia hier begegnet, bedeutet es, wie es scheint, örtliche Versammlungen, nicht die gesamte Christenheit[7]. Es giebt eine

---

[5] Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes, Bd. 2 S. 361 Anm. 48: die „Gemeinde Israels“ heifst im Alten Testamente (der Septuaginta) abwechselnd *συναγωγή* und *ἐκκλησία*. „Schon das spätere Judentum scheint aber einen Unterschied im Gebrauch beider Begriffe gemacht zu haben, und zwar in der Art, dafs *συναγωγή* mehr die Gemeinde nach der Seite ihrer empirischen Wirklichkeit, *ἐκκλησία* mehr dieselbe nach ihrer idealen Bedeutung bezeichnete; *συναγωγή* ist der an irgend einem Orte konstituierte Gemeindeverband, *ἐκκλησία* dagegen die Gemeinde der von Gott zum Heil Berufenen, namentlich wie Kahat die ideale Gesamtgemeinde Israels —; *συναγωγή* drückt nur einen empirischen Thatbestand aus, *ἐκκλησία* aber enthält zugleich ein dogmatisches Werturteil.“ — Vgl. ferner Cremer, Wörterbuch unter *ἐκκλησία*. Köstlin in Herzogs RE. Bd. 7 S. 686. Hackenschmidt, Anfänge S. 7 ff. A. Kraufs, Das protestantische Dogma von der unsichtbaren Kirche (1876) S. 124 ff.

[6] Gal. 6, 16: *τὸν Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ.*

[7] Doch kommt das Wort Ekklesia im Neuen Testament wiederholt auch für die gesamte Christenheit vor. So vor allem in dem Herrenwort Matth. 16, 18: *ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν.* Ebenso 1. Kor. 12, 25: *ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ* (in der Christenheit) hat Gott gesetzt zum ersten Apostel, zum zweiten Propheten, zum dritten Lehrer u. s. f. 1. Kor. 15, 19; Gal. 1, 13, an welchen beiden Stellen der Apostel davon spricht, dafs er *τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ* (das Volk Gottes,

Ekklesia in Korinth[8], eine andere in Kenchreä[9], eine dritte in Thessalonich[10] u. s. f. Daher die häufig gebrauchte Mehrzahl[11]. Es giebt nicht eine, sondern viele, zahllose Ekklesien der Christen im weiten Umkreis des Römerreichs. Die örtliche Gemeinde, so scheint es, heifst Ekklesia (nicht die Kirche). Auf diese Beobachtung gründet sich die herrschende Ansicht, dafs für die urchristliche Verfassung der Begriff der Ortsgemeinde (ein rechtlicher Begriff), nicht der Begriff der Kirche, der Gesamtgemeinde (ein geistlicher Begriff) grundlegend gewesen sei[12].

Aber noch mehr: nicht blofs die Gesamtheit der Christen eines Orts, sondern auch die blofse Hausgemeinde (die Christen, welche sich in demselben Hause zu versammeln pflegen) führt den gleichen Namen Ekklesia[13].

Gerade diese letztere Thatsache aber führt auf die richtige Lösung Sie zeigt deutlich, dafs das Wort Ekklesia keine bestimmte empirische Gröfse, keinen socialen Begriff (auch nicht den Begriff der Ortsgemeinde), sondern lediglich ein dogmatisches Werturteil ausdrückt[14]. Ekklesia heifst jede Versammlung, welche dogmatisch,

---

die Christenheit) verfolgt hat. 1. Kor. 10, 32: die Korinther sollen τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ unanstöfsig sein. Eph. 1, 22. 23; Kol. 1, 24. 25: die Ekklesia ist der Leib Christi. — A. M. Kraufs, Unsichtb. K. S. 134. 135, welcher überall unter Ekklesia nur die Ortsgemeinde versteht.

[8] 1. Kor. 1, 2: der Apostel schreibt τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ — τῇ οὔσῃ ἐν Κορίνθῳ.

[9] Röm. 16, 1: διάκονον τῆς ἐκκλησίας τῆς ἐν Κεγχρεαῖς.

[10] 1. Thess. 1, 1: der Apostel schreibt τῇ ἐκκλησίᾳ Θεσσαλονικέων.

[11] Vgl. z. B. 1. Thess. 2, 14: τῶν ἐκκλησιῶν τοῦ θεοῦ τῶν οὐσῶν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ. Röm. 16, 4: πᾶσαι αἱ ἐκκλησίαι τῶν ἐθνῶν. 16, 16: αἱ ἐκκλησίαι πᾶσαι τοῦ Χριστοῦ. 1. Kor. 17, 17: οὕτως ἐν ταῖς ἐκκλησίαις πάσαις διατάσσομαι. 1. Kor. 11, 16; 16, 19. 2. Kor. 8, 18. 19. Off. Joh. 2, 7 u. s. f.

[12] Vgl. oben S. 12.

[13] Röm. 16, 5: der Apostel grüfst die Priska und den Aquilas καὶ τὴν κατ' οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίαν. Ebenso 1. Kor. 16, 19. Philem. 2. Kol. 4, 15. Vgl. Röm. 16, 14. 15.

[14] Gerade so wie in dem spätjüdischen Sprachgebrauch, vgl. oben Anm. 5. Die Versammlung der Christen heifst vereinzelt auch im christlichen Sprachgebrauch συναγωγή, vgl. Harnack in der Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1876 S. 104 ff. und in seiner Anmerkung zu Hermas, Mandat. XI, 9 (Patrum apost. opp. fascic. III). Mit dem Ausdruck συναγωγή wird die Christenversammlung als empirische Gröfse nach ihrem äufseren Ansehen, als Versammlung, mit dem Ausdruck ἐκκλησία (welcher weitaus die Regel bildet) wird sie als geistliche Gröfse, wie sie dem Auge des Glaubens erscheint, als Versammlung des Volkes Gottes bezeichnet. — A. M. Kraufs, Unsichtb. Kirche S. 131—141, nach welchem auch das Wort Ekklesia keinen dogmatischen, sondern lediglich einen socialen Begriff (den der sich äufserlich organisierenden Versammlung) ausdrückt. Von dogmatischer Bedeutung

für den Glauben, ihrem geistlichen Werte nach, eine Versammlung der Christenheit, eine Versammlung des neutestamentlichen Bundesvolkes vor und mit Gott (Christo) darstellt. Zu Grunde liegt das Wort des Herrn (Matth. 18, 20): wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen. Wo der Herr, das Haupt des Leibes, da ist die Christenheit: wo zwei oder drei in Christi Namen versammelt sind, da ist das Volk Christi, das neutestamentliche Israel, da ist die ganze Christenheit mit allen ihr zu teil gewordenen Verheifsungen, denn Christus ist in ihrer Mitte, welcher alles in allem ist. Wo Christus ist, da ist die Ekklesia (das Volk Gottes). Daher der früh sprichwörtlich gewordene Satz: ubi tres, ibi ecclesia[15]. Der Glaube der Christen sieht in jeder Christenversammlung im Geiste versammelt die ganze Christenheit, das Volk Gottes, die Gesamtgemeinde[16]. Aus diesem Grunde heifst jede Versammlung von Christen, sei sie grofs, sei sie klein, welche

---

ist nach Kraufs nicht der Begriff der Ekklesia, sondern nur der Begriff des Reiches Gottes. Die Ekklesia (im Sinne des urchristlichen Sprachgebrauchs) ist aber das Reich Gottes: das Volk Gottes auf Erden, die Christenheit.

[15] Als sprichwörtlich erscheint dieser Satz bei Tertullian De exhort. castit. c. 7: ubi tres, ecclesia est; de baptismo c. 6: ubi tres, id est Pater et Filius et Spiritus Sanctus ibi ecclesia, quae trium corpus est; de poenit. c. 10: in uno et altero ecclesia est, ecclesia vero Christus; de pudic. c. 21: ecclesiam, quam Dominus in tribus posuit; de fuga c. 14: Sit tibi et in tribus ecclesia. — Vgl. Ignatius ad Smyrn. 8, 2: *ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία.* — Hatch, Gesellschaftsverf. S. 124 Anm. 24 bemerkt zu der erstcitierten Stelle Tertullians erläuternd: „die Zahl drei war das gesetzliche Minimum eines römischen Kollegiums" (tres faciunt collegium)!! Man sieht, es läfst sich für alles Christliche mit Leichtigkeit sein Ursprung aus dem Heidentum nachweisen.

[16] Origenes (Opp. ed. Lommatzsch), De oratione c. 31: in jeder Christenversammlung sind anwesend die Engel, die Kraft Christi und die Geister aller Gläubigen, der entschlafenen und der lebenden: *ἐφισταμένων τοῖς ἀθροίσμασι τῶν πιστευόντων καὶ αὐτοῦ τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος ἡμῶν δυνάμεως, ἤδη δὲ καὶ πνευμάτων ἁγίων, οἶμαι δὲ, ὅτι καὶ προκεκοιμημένων· σαφὲς δὲ, ὅτι καὶ ἐν τῷ βίῳ περιόντων, εἰ καὶ τὸ πῶς οὐκ εὐχερὲς εἰπεῖν.* In jeder Versammlung der Gläubigen werden durch die Kraft Christi die sämtlichen Christen (die Ekklesia) als wirklich anwesend gedacht, obgleich „das Wie nicht leicht zu sagen ist". Ganz ähnlich heifst es in der Schrift de aleatoribus (welche mit Harnack in das Ende des zweiten Jahrhunderts zu setzen ist) c. 11 (Harnack, Texte V, 1 S. 29): pecuniam tuam adsidente Christo spectantibus angelis et martyribus praesentibus super mensam dominicam sparge. In der Gemeindeversammlung ist Christus der Herr mit den Engeln und Märtyrern anwesend, die ganze himmlische Christenheit. Mit diesem Gedanken hängt der andere zusammen, welcher der alten Zeit gleich geläufig ist, dafs die irdische Gemeindeversammlung eine Darstellung der himmlischen Ekklesia ist, Clemens Alex., Strom. IV, 8, 66: *εἰκὼν τῆς οὐρανίου ἐκκλησίας ἡ ἐπίγειος* (vgl. Off. Joh. 1, 10).

im Namen des Herrn zusammentritt, Ekklesia, die Volksversammlung des neutestamentlichen Israels[17].

Die Hauptversammlung der Christen desselben Ortes führt den Namen Ekklesia[18], weil sie eine Versammlung nicht dieser Ortsgemeinde, sondern der ganzen Christenheit (Israels) darstellt. Ganz gerade so die Versammlung einer Hausgemeinde.

Es giebt also dennoch nur eine Ekklesia, die Versammlung der ganzen Christenheit, aber diese eine Ekklesia hat unzählige Erscheinungsformen. Sie erscheint in der Versammlung der Ortsgemeinde, aber ebenso in der Versammlung der Hausgemeinde und in zahllosen andern Christenversammlungen, wenn sie auch nicht gerade die Versammlung einer Ortsgemeinde oder einer Hausgemeinde darstellen.

Die grundlegende Idee der Urzeit ist die Idee der Kirche (Ekklesia). Die einzige Versammlung, welche die Urzeit kennt, ist die Kirchenversammlung (Versammlung der Ekklesia), die Versammlung der Christenheit. Es giebt überhaupt keine Ortsgemeindeversammlung oder Hausgemeindeversammlung als solche. Was wir thatsächlich Ortsgemeindeversammlung nennen können, nämlich die Hauptversammlung der Christen einer Stadt, ist das, was sie ist, nicht als diese Ortsgemeindeversammlung, sondern als eine Erscheinungsform der Ekklesia, der Versammlung des gesamten Christenvolks. Und die Ortsgemeindeversammlung (welche in der Urzeit durchaus nicht überall notwendig vorkommt) ist keineswegs die einzige Erscheinungsform der Ekklesia. Neben ihr ist jede andere Christenversammlung gerade so Ekklesia, und kann daher jede geistliche Handlung des Christenvolks (Taufe, Abendmahl, Wahlhandlung) ebensowohl in jeder anderen Christenversammlung vor sich gehen. Es ist ganz gleichgültig, ob gerade die Ortsgemeinde als versammelt angesehen werden kann oder nicht. Es kommt nur darauf an, daſs die Christenheit versammelt sei.

Die Idee der Ortsgemeinde, überhaupt die einer engeren

---

[17] Tertullian, De pudic. c. 21: numerus omnis, qui in hanc fidem conspiraverint, ecclesia ab auctore et consecratore censetur. — Noch um die Mitte des dritten Jahrhunderts kam es vor, daſs einige Abgefallene (quidam lapsi), denen von Märtyrern Absolution erteilt war, an ihren Bischof Cyprian ecclesiae nomine einen Brief schrieben, wogegen dann Cyprian kraft des katholischen Kirchenbegriffs sehr entschiedene Verwahrung einlegt, Cypriani epist. 33, 1.

[18] So 1. Kor. 11, 18: συνερχομένων ὑμῶν ἐν ἐκκλησίᾳ. Ebenso 1. Kor. 14, 19. 23. 28. 35. Ob auch in dem Herrenwort Matth. 18, 17 (εἰπὲ τῇ ἐκκλησίᾳ) gerade die Hauptversammlung gemeint ist, bleibt zweifelhaft. Es ist die Versammlung gemeint (mag zu derselben die ganze Ortsgemeinde zusammenkommen oder nicht), welcher der schuldige Teil angehört.

Gemeinde im heutigen Sinn des Wortes, *ist für die Organisation der Kirche* (der Christenheit) *gar nicht vorhanden.* Es giebt weder eine Versammlung, noch giebt es folgeweise Organe der Ortsgemeinde oder der Hausgemeinde oder sonst einer Gemeinde als solcher. Damit ist jede ortsgemeindemäſsige, vereinsmäſsige, überhaupt jede örtliche und korporative Art der Verfassung ausgeschlossen. Es giebt nur ökumenische Versammlungen, Organe. *Nur die Ekklesia ist vorhanden*, und folgeweise *nur die Ekklesia ist organisiert*[19]. Was an Verfassung hervortritt, muſs das Streben in sich tragen, *Kirchen*verfassung, Verfassung der *Gesamtgemeinde*, der Ekklesia, darzustellen.

Aber: *Die Ekklesia ist der rechtlichen Organisation unfähig.*

§ 3. Die Organisation der Ekklesia.

Die Ekklesia ist die gesamte Christenheit, der Leib Christi, die Braut des Herrn, — eine geistliche Gröſse, den Normen des Irdischen, auch dem Recht entrückt.

Nicht als ob die Ekklesia eine unsichtbar und unwirksam, schweigend im dunklen Hintergrunde verharrende, rein begriffliche Macht bedeutete. Im Gegenteil, die Ekklesia ist sichtbar und wirksam in all den Versammlungen innerhalb der Christenheit. Ja, sie ist ebenso sichtbar und wirksam in den Gnadengaben, welche den einzelnen Christen geschenkt sind, um sie zum Dienst der Christenheit zu berufen. Sie hat ihre Organe, aber es ist unmöglich, daſs ihre Organisation rechtlicher Natur sei.

Das Haupt der Ekklesia (der Christenheit) ist Christus (Gott)[1].

---

[19] Vgl. 1. Kor. 12, 27: *ὑμεῖς δέ ἐστε σῶμα Χριστοῦ καὶ μέλη ἐκ μέρους.* Die Gemeinde zu Korinth ist „Christi Leib“ und die einzelnen sind Christi Glieder, jeder „an seinem Teil“. Da Christus nur *einen* Leib hat (*ἓν σῶμα*, 1. Kor. 12, 12), so ist die korinthische Gemeinde nicht „ein Leib Christi“ (so *Holsten*, Evang. d. Paul. S. 378), sondern *der* Leib Christi: jede Einzelgemeinde stellt die Ekklesia, die ganze Christenheit dar. Nur so wird es verständlich, daſs der Apostel in unmittelbarem Anschluſs an die angeführten Worte (Vers 28) von der Gliederung der Gesamtgemeinde spricht (*καὶ οὓς μὲν ἔθετο ὁ θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πρῶτον ἀποστόλους, δεύτερον προφήτας, τρίτον διδασκάλους* —), um die Gliederung der korinthischen Gemeinde (wie Röm. 12, 4 ff. ebenso die der römischen Gemeinde) dadurch darzustellen. Die Einzelgemeinde ist ununterscheidbar von der Gesamtgemeinde, sie ist, was sie ist, nur als Erscheinungsform der Gesamtgemeinde, und sie ist organisiert, wie der Apostel Paulus gleichermaſsen für Rom wie für Korinth ausführt, nur durch *die Organisation der Gesamtgemeinde*, durch die gottgegebene Verteilung der Gaben innerhalb der Christenheit (Ekklesia).

[1] Eph. 5, 23: *ὁ Χριστὸς κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας.* Kol. 1, 18: *αὐτός* (Christus) *ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος, τῆς ἐκκλησίας.* Vgl. 1. Kor. 11, 3 und die Stellen oben § 2 Anm. 1.

Gewalt in der Ekklesia kann folglich nur im Namen Christi (Gottes) geübt werden. Ist es denkbar, daſs ein Rechtssatz darüber entscheide, wessen Rede für die Kirche Gottes Rede sei? Das Wesen der rechtlichen Befugnis ist nicht, daſs sie zwangsweise durchgesetzt werde, wohl aber, daſs sie formaler Natur sei, das heiſst, daſs sie auf Grund bestimmter Thatsachen der Vergangenheit zustehe, ohne Möglichkeit der Kritik, ohne Rücksicht darauf, ob sie gegenwärtig als sachlich gerechtfertigt erscheint oder nicht. Ist es möglich, daſs es ein Recht giebt, der Gemeinde eine bestimmte Entscheidung als Gottes Entscheidung aufzudrängen? Ist es möglich, daſs eine Lehre deshalb als Gottes Lehre zu gelten hat, weil der Lehrende vielleicht vor einiger Zeit formrichtig von der Gemeinde erwählt oder sonstwie rechtmäſsig bestellt ist? Sobald gewiſs ist, daſs nicht Menschen Wort, sondern allein Gottes Wort in der Ekklesia regieren soll, sobald ist ebenso gewiſs, daſs es keine Macht noch Amtsbestellung in der Christenheit geben kann, welche rechtliche Befugnis gegenüber der Gemeinde giebt. Das Wort Gottes erkennt man nicht an irgend welcher Form, sondern an seiner inneren Gewalt. Die Christenheit hat nur dem Wort zu folgen, welches sie kraft innerer freier Zustimmung als Gottes Wort anerkennt. Nur dem sachlich gerechtfertigten, in Wahrheit aus dem Geist Gottes stammenden Wort leistet sie Gehorsam. Es kann keine rechtliche Regierungsgewalt in der Ekklesia geben.

Die Gliederung der Ekklesia ist eine Gliederung des Leibes Christi, das Leben der Ekklesia ist das Leben und Thätigwerden Christi. Ist es denkbar, daſs über die Gliederung der Ekklesia in menschlicher Weise Beschluſs gefaſst, daſs eine Verfassung der Ekklesia gegeben werde, welche auf dem Ermessen irgend welcher äuſseren, formal zuständigen Instanz beruht? Das Wort Gottes muſs über die Gliederung der Christenheit Aufschluſs geben. Auch für die äuſsere kirchliche Ordnung, für die Ordnung von Taufe, Abendmahl, Stellung der Lehrer u. s. f. ist folgeweise das göttliche Wort teils unmittelbar, teils mittelbar entscheidend. Die Lehre von der kirchlichen Ordnung muſs ein Teil der Entfaltung und Lehre des Gotteswortes (διδαχή) sein. Die Lehre vom Worte Gottes ist notwendig zugleich Sittenlehre (die Lehre von der christlichen Sittlichkeit), und mit dieser aus der göttlichen Offenbarung geschöpften christlichen Sittenlehre hängt die Lehre von der Ordnung der Ekklesia zusammen[2]. Es sind Moralgebote, welche wie über das sittliche Leben

[2] In diesem Sinne belehrt der Apostel Paulus die Römer und die Korinther über die göttlich gegebene Gliederung der Ekklesia durch die Verteilung der Charismen, Römer 12, 3 ff., 1. Kor. 12—14, und die Korinther über die rechte

des einzelnen, so auch, bald unmittelbar, bald mittelbar, über Leben und Gliederung der Ekklesia entscheiden. Damit ist jeder Gedanke

---

Feier des Abendmahls, 1. Kor. 11, 23 ff. Auch seine Vorschriften über das lediglich äufsere Verhalten in der Gemeindeversammlung (1. Kor. 11, 1 ff. Verhalten beim Gebet; 14, 1 ff. Verhalten bei der Rede) sind als aus dem Geist des Herrn heraus gegeben (14, 37: *ἃ γράφω ὑμῖν, κυρίου ἐστίν*), und daher seine Vorschriften auch über solche äufseren, aber die Ekklesia angehenden Dinge ein Teil seiner „Lehre" über das Verhalten „in Christo", 1. Kor. 4, 17: *τὰς ὁδούς μου ἐν Χριστῷ, καθὼς πανταχοῦ ἐν πάσῃ ἐκκλησίᾳ διδάσκω* (vgl. 11, 2). Weiteres unten § 4. Es besteht dabei allerdings ein Unterschied. Über solche äufseren Vorschriften, in Bezug auf welche ein unmittelbares Herrenwort nicht vorliegt, ist nach dem Apostel Streit möglich, wenngleich allerdings nur eine Entscheidung ganz dem Geist des Herrn entspricht (vgl. 1. Kor. 11, 16; 14, 37 ff.), und als der ausschlaggebende Umstand erscheint in solchen Fragen bei dem Apostel Paulus vor allem die Rücksichtnahme auf die gleichmäfsige Ordnung in den sämtlichen Gemeinden (1. Kor. 11, 16: *ἡμεῖς τοιαύτην συνήθειαν οὐκ ἔχομεν, οὐδὲ αἱ ἐκκλησίαι τοῦ θεοῦ.* 14, 33. 34: *ὡς ἐν πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις τῶν ἁγίων, αἱ γυναῖκες ὑμῶν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις σιγάτωσαν*). Die hergebrachte Übung in den Christenversammlungen ist für ihn ein Umstand von Gewicht, und wie er den von ihm gegründeten Gemeinden überall gleiche äufsere Ordnungen giebt (1. Kor. 4, 17; 7, 17), ebenso hält er darauf, dafs die Ordnung seiner Gemeinden mit der der übrigen Ekklesia übereinstimme. Sein Grundgedanke ist einmal der, dafs die Ordnung der Gemeinde, weil eine Ordnung der Christenheit als des Leibes Christi, in allen ihren Stücken doch als gottgewollte zu denken ist (1. Kor. 14, 33: *οὐ γάρ ἐστιν ἀκαταστασίας ὁ θεὸς, ἀλλὰ εἰρήνης*) und daher nur eine (folglich für alle Gemeinden gleichmäfsige) Entscheidung völlig im Sinne solcher Ordnung liegen kann; zum andern, dafs der Geist Christi zur Liebe und darum auch zur Selbstunterordnung und (soweit kein Gottesgebot widerstreitet) zur Anpassung an das von anderen als zweckmäfsig Erkannte, in diesem Sinne zur Gleichmäfsigkeit auch der äufseren Lebensordnung führt (1. Kor. 10, 32: *ἀπρόσκοποι καὶ Ἰουδαίοις γίνεσθε καὶ Ἕλλησιν*). Es tritt also bei dem Apostel noch sehr deutlich hervor, dafs nur ein Teil der kirchlichen Ordnung (Stellung der geistbegabten Lehrer, Feier der Taufe, des Abendmahls) unmittelbar auf dem Herrenwort beruht, im übrigen aber das Wort Gottes nur mittelbar (insbesondere durch die allgemeine Anweisung zur Nächstenliebe) Aufschlüsse über die äufsere Ordnung der Ekklesia zu geben im stande ist. Diese Unterscheidung ist früh aufgegeben und dadurch der Katholicismus vorbereitet worden. Aus den beiden auch bei Paulus begegnenden Gedanken, dafs das völlige Übereinkommen mit den Forderungen des Gottesworts nur durch eine Art der Ordnung erreicht werde, dafs darum auch das Herkommen zu beachten ist, hat sich schon vor dem Ausgang des ersten Jahrhunderts der Gedanke ergeben, dafs die gesamte Ordnung, welche sich durch kirchliches Herkommen befestigt hatte, als unmittelbar auf Gottes Wort beruhend zu betrachten sei, und dafs daher die gesamte Lehre von dieser äufseren Ordnung eine Lehre unmittelbar von dem durch Christum mittelst seiner Apostel gegebenen Gotteswort bedeute. In diesem Sinne führt bereits Ende des ersten Jahrhunderts der römische Clemensbrief c. 42—44 die ganze überlieferte Ordnung der Gemeindeversammlung, insbesondere auch die Stellung des Gemeindeamtes zur eucharistischen Feier, auf unmittelbare, durch Christum mittelst seiner Apostel gegebene (42, 1. 2) göttliche Anordnung zurück.

an Gesetzgebung rechtlicher Art ausgeschlossen. An der Stelle der Gesetzgebung steht die Lehre von dem Herrenwort, welches

---

In demselben Sinne handelt die *Διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων* (um das Jahr 100—120) wie von der christlichen Moral (in unserem Sinn), so auch von der Ordnung des Gemeindelebens und des Gemeindegottesdienstes (vgl. Harnack, Proleg. S. 25 ff.). Ebenso später die *Διδασκαλία τῶν ἀποστόλων* und andere pseudapostolische Schriften. Es entsteht die noch heute von der katholischen Kirche festgehaltene Ansicht, dafs die gesamte überlieferte kirchliche Ordnung apostolischen und darum göttlichen (von Christo selber herrührenden) Ursprungs sei, dafs daher die gesamte kirchliche Ordnung als solche unmittelbar einen Teil des von Gott gegebenen Sittengesetzes bedeute, und die gesamte kirchliche Ordnung also einen unentbehrlichen und ununterscheidbaren Bestandteil der christlichen Glaubenslehre (welche notwendig die Moral mit einschliefst) darstelle. Auf dieser geschichtlichen Grundlage beruht der noch heute in der katholischen Kirche geltende Satz, dafs die für die kirchliche Verfassung grundlegenden Rechtssätze zugleich Glaubenssätze sind. (Auch die Thatsache, dafs bis auf Gratian die Wissenschaft vom kanonischen Recht ein Teil der Theologie war, hängt damit zusammen.) Die nächste praktische Folgerung aber, welche seit dem Ende des ersten Jahrhunderts gezogen und von grundlegender Bedeutung für die ganze Kirchenverfassungsgeschichte geworden ist, war die, dafs die Gleichmäfsigkeit wie des Glaubens so auch der kirchlichen Ordnung als solche (nicht mittelbar, wie bei Paulus, sondern unmittelbar) als ein unentbehrliches Stück der Einheit der Ekklesia, für die einzelne Gemeinde also als ein unentbehrliches Erfordernis für ihre Zugehörigkeit zur Christenheit gesetzt wurde. Von der kirchlichen Ordnung ward das Christentum der Gemeinde (ihre Zugehörigkeit zur Ekklesia) abhängig gemacht. In diesem Sinne heifst es bei Tertullian, Apolog. c. 39: Corpus sumus de conscientia religionis et disciplinae unitate et spei foedere: nicht blofs auf dem gleichen Glauben und der gleichen Hoffnung (so Eph. 4, 4—6), sondern auch auf der gleichen kirchlichen Ordnung (disciplinae unitas) ruht die Einheit der Christenheit. Ebenso schreibt das römische Presbyterium an Cyprian, Cyprian. epist. 30, 1: omnes eadem censurae et disciplinae consensione sociati, und Cyprian selber ep. 25: ut apud omnes unus actus (in Bezug auf die Zuchtübung gegen die lapsi) et una consensio secundum Domini praecepta teneatur. Die Forderung der Einheit auch in der Disciplin, der äufseren Ordnung des Gemeindelebens, wird als solche zu einer ethischen unerläfslichen Forderung. Sie erzeugt schon im zweiten Jahrhundert, von anderem abgesehen, den montanistischen Konflikt und die Osterstreitigkeit. Das Vorgehen des römischen Bischofs Victor, seine Exkommunikation der Kleinasiaten wegen abweichender Osterfeier ist nur von einem Standpunkt aus verständlich, welcher Dogma und Disciplin den gleichen Wert für die Einheit der Kirche (weil für das Dasein des rechten christlichen Glaubens) beimifst. Die volle Bedeutung, welche diese Anschauung geschichtlich gehabt hat, kann erst aus der ganzen folgenden Darstellung klar werden. Man kann sagen, dafs die gesamte katholische Verfassungsentwickelung auf derselben beruht. Überall aber sieht man, wie der Katholicismus zugleich die geschichtliche Anknüpfung an das Ursprüngliche und die Entstellung desselben bedeutet. Nach der urchristlichen Lehre (Apostel Paulus) ist die gesamte Ordnung der Ekklesia allerdings als solche durch Gottes Gebot beherrscht, aber zu einem erheblichen Teil doch nur insofern, als dem kirchlichen Herkommen um des

auch über Gliederung und Leben der Christenheit Aufschlufs gewähren mufs und gewährt. Es kann keine rechtliche Verfassung und keine rechtliche Gesetzgebungsgewalt in der Ekklesia geben.

Die aus dem göttlichen Wort geschöpfte, in Wahrheit apostolische Lehre von der Verfassung der Ekklesia ist die, dafs die Organisation der Christenheit nicht rechtliche, sondern charismatische Organisation ist.

Die Christenheit hat zum Haupte Christum, zu Gliedern die einzelnen Christen. Wie der Leib des Menschen verschiedene Glieder zu verschiedenem Dienst, so hat auch der Leib der Christenheit verschiedene Glieder, welche zu verschiedenen Aufgaben und demgemäfs zu verschiedener Stellung in der Gesamtgemeinde berufen sind. Die Christenheit ist organisiert durch die Verteilung der Gnadengaben (Charismen), welche die einzelnen Christen zu verschiedener Thätigkeit in der Christenheit zugleich befähigt und beruft[3]. Das Charisma ist von Gott[4]. So ist der Dienst (*διακονία*), zu welchem das Charisma beruft[5], ein von Gott auferlegter Dienst, in diesem Sinne ein von Gott gegebenes Amt, und zwar ein Amt im Dienst der Kirche (Ekklesia), nicht irgend welcher Ortsgemeinde.

Vermöge der Verteilung der Charismen hat die Kirche eine von Gott gegebene Organisation. Da gilt nicht abstrakte Gleichheit aller Angehörigen der Christengemeinde. Da gilt keine atomisierende Anschauung, welche innerhalb der Gemeinde die Individuen nur zu zählen vermag, um ihnen allen, wahrheitswidrig genug, wie gleiche Art so gleiches Recht zuzuschreiben. Da gilt Überordnung und Unterordnung, und zwar eine von Gott gewollte Überordnung und Unterordnung, je nachdem Gott einem jeglichen die Gaben ausgeteilt hat

---

Gebotes der Liebe willen nicht zu widerstreben ist. Seit dem Ende des ersten Jahrhunderts wird das kirchliche Herkommen als solches verbindlich, weil in demselben das Zeugnis unmittelbarer göttlicher („apostolischer") Anordnung über alle Teile der Disciplin gefunden wird. Sobald die Tradition diese (katholische) Bedeutung empfangen hat, erzeugt sie zugleich die in allen ihren Teilen sich als unmittelbare Gottesordnung setzende katholische Kirchenverfassung (§ 14). Der letzte Grundgedanke dieser ganzen Entwickelung aber ist, dafs die kirchliche Ordnung eine Ordnung der Ekklesia als des Leibes Christi darstellt. Aus diesem Grundgedanken geht der Satz des Textes und aus demselben alles Spätere hervor.

[3] Diese grundlegende Gedankenreihe entwickelt der Apostel Paulus in dem Brief an die Römer 12, 3—8, in dem ersten Korintherbrief Kap. 12—14.

[4] 1. Kor. 12, 4—6. 11.

[5] 1. Kor. 12, 4. 5: *διαιρέσεις χαρισμάτων — διαιρέσεις διακονιῶν.* 1. Petri 4, 10: *ἕκαστος καθὼς ἔλαβεν χάρισμα, εἰς ἑαυτοὺς αὐτὸ διακονοῦντες ὡς καλοὶ οἰκονόμοι ποικίλης χάριτος θεοῦ.*

zum Dienst in der Christenheit[6]. Das Charisma fordert Anerkennung und, soweit es zu leitender, führender, verwaltender Thätigkeit beruft, Gehorsam seitens der übrigen[7]. Auch die Regierung in der Christenheit ist Regierung kraft Charismas, kraft eines von Gott gegebenen Berufs zum Regiment.

Aber: der Gehorsam, welchen das Charisma fordert, vermag kein Gehorsam kraft formalen Rechtsgesetzes, sondern nur freier Gehorsam zu sein, ein Gehorsam, welcher aus der Überzeugung geboren wird, daſs wirklich Gottes Wille durch das Mittel dieses Begabten Gehorsam fordert. Die charismatische Organisation hat für ihr Thätigwerden die freie Anerkennung des Charismas (in dem Handelnden) von seiten der übrigen Gemeindeglieder zur Voraussetzung, — eine Anerkennung, welche nur aus Liebe geboren werden kann. Darum ist von Rechtspflicht keine Rede, sondern es ist „die Liebe das Höchste“. Sie ist unentbehrlich für das Thätigwerden aller Charismen, für das Leben des Leibes der Christenheit. Der herrliche Preis, welchen der Apostel Paulus der Liebe gesungen hat (1. Kor. 13), gilt, nach Ausweis des Zusammenhanges[8], an erster Stelle der Liebe, wie sie im Gemeindeleben sich offenbart, der Liebe, welche aus freien Stücken wie das eigne Charisma im Dienste der Ekklesia verwertet[9], so den Charismen der andern sich unterordnet, damit „keine Spaltung an dem Leibe sei“[10]. Der Gehorsam, welcher dem Charisma geschuldet wird, die Unterordnung in der Ekklesia, ist, wie der Apostel

---

[6] Die Glieder der Ekklesia bedürfen einander gegenseitig und dienen einander gegenseitig nach Art der empfangenen Gabe, gleich den Gliedern des Leibes, 1. Kor. 12, 12—26. Daher haben die einzelnen in der Ekklesia wie verschiedene Gabe, so verschiedene Stellung, 28 ff.

[7] 1. Kor. 16, 15. 16: das Haus des Stephanas hat sich selbst in den Dienst der Heiligen gestellt, *ἵνα καὶ ὑμεῖς ὑποτάσσησθε τοῖς τοιούτοις καὶ παντὶ τῷ συνεργοῦντι καὶ κοπιῶντι.* Ebenso 1. Thess. 5, 12. 13. Hebr. 13, 17. — 1. Clem. ad Cor. 38, 1: *ὑποτασσέσθω ἕκαστος τῷ πλησίον αὐτοῦ καθὼς καὶ ἐτέθη ἐν τῷ χαρίσματι αὐτοῦ.*

[8] Das 13. Kapitel des ersten Korintherbriefs steht inmitten der beiden von der Ordnung der Ekklesia handelnden Kapitel 12 und 14. Es zeigt den „köstlicheren Weg“, die Macht, welche am höchsten steht in der Ekklesia, höher als die Charismen, die Macht der Liebe. Ohne die Liebe sind alle Charismen „nichts nütze“. Sie führt zum rechten Gebrauch der Charismen und ermöglicht zugleich das Wirksamwerden der Charismen in der Christenheit als in einem wohlgegliederten Leibe.

[9] 1. Kor. 16, 15: Stephanas und seine Angehörigen haben „sich selbst“ in den Dienst der Heiligen gestellt (*εἰς διακονίαν τοῖς ἁγίοις ἔταξαν ἑαυτούς*).

[10] 1. Kor. 12, 25: *ἵνα μὴ ᾖ σχίσμα ἐν τῷ σώματι, ἀλλὰ τὸ αὐτὸ ὑπὲρ ἀλλήλων μεριμνῶσιν τὰ μέλη.*

Paulus damit auf das nachdrücklichste bezeugt, Liebespflicht, nicht Rechtspflicht. Es liegt darin zugleich, dafs jener Gehorsam eine Pflicht ist, welche Gott, nicht dem Handelnden als solchem geschudet wird. Damit ist jeder Gedanke an eine aus irgend welchem formellen Grunde anzusprechende Unterordnung für unmöglich erklärt.

Nicht blofs, dafs die Erwartung des unmittelbar bevorstehenden Weltendes in der ersten Zeit jeden Gedanken an äufsere Einrichtung in dieser Welt, an rechtliche, zur Dauer befähigte Organisation ausschliefst. Nein, es gehört zu den Idealen der Christenheit, zu den Forderungen, welche sie an die Ekklesia stellt: keine rechtliche Organisation! Wie hätte auch nur der Gedanke gedacht werden können, dieser Christenheit, dem Leibe Christi, eine vereinsmäfsige Verfassung mit Rat der Alten, Archonten u. s. w. zu geben! Die Christenheit lebt des Vertrauens auf Christum, der sie leitet und führt. Er wird in seiner Gemeinde auch die Gabe des Regiments erwecken. Und ein Charisma, eine Gabe giebt es, welcher die Führung der Gemeinde, das Regiment der Kirche in Christi Namen anvertraut ist: die Lehrgabe.

§ 4. Die Lehrgabe.

Ein Charisma haben, heifst den Geist Gottes haben: in allen Charismen ist derselbe eine Geist wirksam, nur auf verschiedene Weise [1]. Folglich ist jeder wahre Christ charismatisch begabt und damit zur Thätigkeit in der Kirche berufen (allgemeines Priestertum). Denn jeder wahre Christ hat den Geist Gottes: jeder Christ ist in diesem Sinne ein „Geistlicher“ (*πνεύματικός*). Aber unter den Christen treten solche hervor, welche durch die Kraft ihres Charismas sich auszeichnen, denen der Geist Gottes in besonderem Mafs gegeben worden ist. Sie erscheinen später (seit dem Ausgang des zweiten Jahrhunderts) unter dem Namen „Klerus“. In der älteren Zeit begegnen sie unter verschiedenen Bezeichnungen. Sie heifsen namentlich „Führer“ (*ἡγαύμενοι*, auctores) der Gemeinde [2]. Sie sind und heifsen die „Geistlichen“ (*πνευματικοί*) im engeren Sinne des Worts [3].

---

[1] 1. Kor. 12, 1: *διαιρέσεις δὲ χαρισμάτων εἰσίν, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα.*

[2] Vgl. Hebr. 13, 7: *Μνημονεύετε τῶν ἡγουμένων ὑμῶν, οἵτινες ἐλάλησαν ὑμῖν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ.* 17: *πείθεσθε τοῖς ἡγουμένοις ὑμῶν*, denn „sie sind für euer Seelenheil verantwortlich“. 24: *ἀσπάσασθε πάντας τοὺς ἡγουμένους ὑμῶν καὶ πάντας τοὺς ἁγίους* (die ganze Gemeinde zerfällt in die zwei Klassen: *ἡγούμενοι* und *ἅγιοι*). Apost. Gesch. 15, 22. 32: die „Propheten“ Judas und Silas

Unter diesen Geistesträgern nehmen uns an erster Stelle die in besonderer Weise Lehrbegabten in Anspruch (Apostel, Propheten, Lehrer). In ihrer Lehrgabe liegt die Gabe des Regiments.

Die Bedeutung der Lehrgabe ergiebt sich aus der Rolle, welche das Wort Gottes in der Ekklesia in Anspruch nimmt.

Das Wort Gottes ist die letztlich entscheidende Quelle für die Ordnung der Ekklesia. Darum kann die Ordnung der christlichen Versammlung nicht durch irgendwelchen Beschlufs der Versammlung, etwa durch einen Selbstgesetzgebungsakt der Gemeinde, sondern nur im Wege der Lehre festgestellt werden (oben S. 25). Diese Lehre aber ist Sache des Lehrbegabten, welcher kraft seines Charismas autoritär das Herrenwort und die aus demselben sich ergebenden Folgesätze verkündigt. In dieser Rolle treten die Apostel bei Ordnung ihrer Gemeinden auf, z. B. der Apostel Paulus. Er giebt in Fragen der Ordnung des Gemeindelebens bald ein Herrenwort, bald seine „Meinung“, von der er aber in Anspruch nimmt, dafs sie im Geiste des Herrenwortes ist[4]. Daher das Gewicht, das Verlangen des Gehor-

---

sind ἄνδρες ἡγούμενοι ἐν τοῖς ἀδελφοῖς. 1. Clem. 1, 3: ὑποτασσόμενοι τοῖς ἡγουμένοις ὑμῶν. 21, 6: τοὺς προηγουμένους ἡμῶν αἰδεσθῶμεν. Hermas Vis. II, 2, 6: ἐρεῖς τοῖς προηγουμένοις τῆς ἐκκλησίας. III, 9, 7: λέγω τοῖς προηγουμένοις τῆς ἐκκλησίας. Dazu Harnack, Proleg. S. 94 Anm. 8, S. 111 in der Anm. und in der Theol. LZ. 1889 S. 419 Anm. 2. Weizsäcker, Apost. ZA. S. 638. 639. Löning, Gemeindeverf. S 56. 57. — Tertullian gebraucht die Ausdrücke duces, auctores bereits als mit praepositi, clerus gleichbedeutend, vgl. de fuga c. 11: sed cum ipsi auctores, id est ipsi diaconi et presbyteri et episcopi fugiunt, quomodo laicus intellegere poterit —? Itaque cum duces fugiunt, quis de gregario numero sustinebit — ? — cum in persecutione destituitur ecclesia de clero. — ideo praepositos ecclesiae in persecutione fugere non oportebit.

[3] Vgl. 1. Kor. 14, 37: εἴ τις δοκεῖ προφήτης εἶναι ἢ πνευματικός (der letztere Begriff ist der weitere); dazu 1. Kor. 12, 1; 14, 1: τὰ πνευματικά (die geistlichen Gaben). Jeder Christ heifst ein πνευματικός (1. Kor. 2, 15; 3, 1. Gal. 6, 1), sofern er als Christ den Geist hat. In besonderem Sinne aber wird, wie die erstangeführte Stelle zeigt, der durch besondere geistliche Gaben Ausgerüstete ein „Geistlicher“ genannt. — Vgl. Pseudo-Clemens, De virginitate (um 200) I, 11 (mit deiner Lehrgabe) inservi fratribus pneumaticis, prophetis, qui dignoscant, dei esse verba ea, quae loqueris (als die vornehmsten unter den „Geistlichen“ erscheinen auch hier die Propheten). Irenaeus V, 6, 1: die Propheten sind spiritales (πνευματικοί) secundum participationem spiritus. Theophil. ad Autolyc. II, c. 22. III, c. 12: πνευματόφοροι. Tertullian, De pudic. c. 21: per spiritalem hominem. Origenes, Hom. II in Num., Opp. ed. Lommatzsch II, p. 278: ille qui spiritalis est et a terrena conversatione tam liber, ut possit examinare omnia et ipse a nemine judicari. Bei Clemens Alexandr. heifst der Geistbegabte „Gnostiker“.

[4] Vgl. oben S. 23 Anm. 2 und 1. Kor. 7, 10: „den Verheirateten aber gebiete (παραγγέλλω) nicht ich, sondern der Herr“. 7, 12: „den anderen aber sage (λέγω) ich, nicht der Herr“. 7, 25: „Über die Jungfrauen habe ich kein Gebot (ἐπιταγήν) des Herrn, ich gebe aber meine Meinung (γνώμην) als einer, der vom Herrn Barm-

sams, mit dem er seine Lehre vorträgt[5]. Dennoch handelt es sich dabei nicht um Ausübung formal zuständiger Kirchengewalt (Gesetzgebungsgewalt) — eine solche ist dem Apostel so wenig gegeben wie irgend einem anderen Christen —, sondern um Wortverkündigung, Lehre, Unterweisung[6]. In derselben Form der Lehre, sei es der Didaskalie, sei es der Prophetie (vgl. über diesen Unterschied § 5), ist die apostolische Lehre von der Ordnung der Ekklesia sodann fortgebildet worden[7]. Im Namen Gottes tritt der Lehrbegabte auf,

herzigkeit erlangt hat, glaubwürdig zn sein". 7, 40: „Seliger aber ist (die Witwe), wenn sie also bleibt, nach meiner Meinung (γνώμην), ich glaube aber, ich habe auch den Geist Gottes". 11, 23: „vom Herrn habe ich empfangen, was ich überliefert habe". 14, 37: „Wer ein Prophet oder ein Geistlicher ist, erkenne, dafs was ich schreibe, vom Herrn ist". 4, 17: ὁδοί μου ἐν Χριστῷ. 1. Thess. 4, 2: παραγγελίας ἐδώκαμεν ὑμῖν διὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ. — Der Apostel tritt in gleicher Weise auf, mag er Vorschriften über die Ordnung des Einzellebens oder über die Ordnung der Versammlung geben (daher konnten die sämtlichen angeführten Stellen hier verwertet werden); in beiden Fällen handelt es sich um das Leben der Ekklesia (des Leibes Christi).

[5] 1. Kor. 11, 17: „Dies verordne ich" (παραγγέλλω). 11, 34: „Das übrige werde ich ordnen (διατάξομαι), wenn ich komme". 7, 17: „so verordne ich (διατάσσομαι) in allen Gemeinden". 7, 6: „Solches sage ich als Erlaubnis (κατὰ συγγνώμην), nicht als Gebot (κατὰ ἐπιταγήν)". 2. Kor. 8, 8: „nicht befehlsweise (κατ' ἐπιταγήν) rede ich". Der Apostel kann „befehlsweise" reden. Vgl. Weizsäcker, Jahrb. S. 649. 650. Dazu 1. Kor. 11, 2: καθὼς παρέδωκα ὑμῖν τὰς παραδόσεις, κατέχετε. — Die Lehre des Lehrbegabten ist eine autoritäre, kraft empfangenen Charismas im Namen Gottes redende, und sind daher, wie Harnack in der Theol. LZ. 1889 S. 420 treffend bemerkt, „die διατάξεις τῶν ἀποστόλων die Parallele zu den ἐντολαὶ κυρίου geworden". Zu weit geht Harnack dagegen, wenn er a. a. O. S. 421. 428 die Gewalt des Lehrbegabten als eine „despotische" bezeichnet, vgl. § 6.

[6] Treffend heifst es bei Weizsäcker, Apost. ZA. S. 613: „Von dem Berufe, das Wort des Herrn selbst mitzuteilen, ist auch das Urteil darüber unzertrennlich, was im Geiste dieses Wortes liegt. Wie dieses beides bei Paulus verbunden ist, die Verkündigung des Herrenwortes als Gesetz und die mafsgebende Belehrung auf Grund dieses Wortes, so zeigt es sich überall als der Grund des Ansehens der Urapostel." — Darum trifft es aber nicht den Kern der Sache, wenn solche Stellung des Apostels als Gewalt der „Gesetzgebung" bezeichnet wird, wie bei Weizsäcker, Jahrb. S. 647 ff. 655. Holtzmann, Pastoralbr. S. 195 Anm. 6. S. 199. 223. Weizsäcker, Apost. ZA. S. 613.

[7] Eine Didaskalie über die Ordnung der Gemeinde (Stellung der Bischöfe) enthält der römische Clemensbrief an die Korinther: der Inhalt des Briefes offenbart den „Willen Gottes", er ist „von Christus durch uns" (ὑπ' αὐτοῦ δι' ἡμῶν) gesagt und verlangt daher Gehorsam (1. Clem. 59, 1; vgl. 56, 1: ihr sollt nachgeben μὴ ἡμῖν, ἀλλὰ τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ). Den gleichen Charakter tragen die Apostellehren und die späteren pseudoapostolischen Kirchenordnungen an sich. — Eine Prophetie über die kirchliche Ordnung enthält der Hirt des Hermas, insofern er offenbarte, dafs für eine bestimmte Zeit von Gott allen Sündern die Möglichkeit

um die Christenheit über die Ordnung der Christenheit (Ekklesia) zu unterrichten.

Aber auch über die Einzelfragen des christlichen Gemeindelebens kann nur das Wort Gottes die gesuchte Entscheidung geben (vgl. S. 23).

Es handelt sich z. B. um die Erwählung zu einer Thätigkeit im Dienst der Christenheit. Weil jeder Gedanke an rechtliche, körperschaftliche Organisation fehlt, giebt es keine Wahl durch die Gemeindeversammlung in unserem Sinn noch sonst eine Erwählung rechtlicher Art, sondern nur eine Erwählung durch Gott. Gott erwählt den Betreffenden durch eine Sonderoffenbarung, deren Werkzeug die Weissagung (Prophetie) eines Lehrbegabten ist. Der durch Prophetie Berufene ist durch den heiligen Geist berufen, welcher in dem Weissagenden geredet hat[8].

---

einer zweiten Buſse eröffnet sei. Ein anderes Beispiel solcher Prophetie geben die Ignatiusbriefe. Ignatius weissagte der Gemeinde, daſs sie nur in Gemeinschaft mit ihrem Bischof, Presbyterium und Diakonen eine gültige Gemeindeversammlung (Ekklesia) sei, Ignat. ad Philad. 7: *ἐκραύγασα — μεγάλῃ φωνῇ, θεοῦ φωνῇ· „τῷ ἐπισκόπῳ προσέχετε καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ καὶ διακόνοις“. — — τὸ δὲ πνεῦμα ἐκήρυσσεν λέγον τάδε· „χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου μηδὲν ποιεῖτε“.* Vgl. § 17. Cyprian hatte eine Offenbarung, in welcher er die Stimme hörte, daſs Christus jeden Ungehorsam gegen den rechtmäſsigen Bischof strafen werde, Cypr. ep. 66, 10: inter cetera, quae ostendere et revelare dignatus est (deus) et hoc addidit: qui Christo non credit sacerdotem facienti, postea credere incipiet sacerdotem vindicanti. — Hier ist daran zu erinnern, daſs die Synoden, welche seit dem vierten Jahrhundert die Entwickelung der kirchlichen Ordnung in die Hand nehmen, ihre Beschlüsse auf Eingebung des „heiligen Geistes“ fassen, vgl. § 26.

[8] Vgl. unten § 7 im Anf. und Apost. Gesch. 20, 28, wo es von den Ältesten (*πρεσβύτεροι*) der Gemeinde zu Ephesus als solchen heiſst: *ὑμᾶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ἐπισκόπους.* 1. Clem. ad Cor. 42, 4: die Apostel haben Bischöfe und Diakonen eingesetzt, sie „durch den Geist prüfend“ (*δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι*), d. h. durch Eingebung des heiligen Geistes die für das Amt geeigneten erkennend. Clemens Alex., *τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος* c. 42: der Apostel Johannes setzte Gemeindebeamte ein aus der Zahl derer, welche „der Geist bezeichnete“ (*τῶν ὑπὸ τοῦ πνεύματος σημαινομένων*). Alle drei Stellen haben zur Voraussetzung, daſs wie Apostel und Evangelisten (unten § 7), ebenso auch Bischöfe und Diakonen durch den „heiligen Geist“, d. h. durch das Mittel der Prophetie eines Lehrbegabten (z. B. des Apostels) erwählt werden, daſs dies die ordentliche (ohne weiteres zu unterstellende) Art der Erwählung ist. Namentlich deutlich ist die angeführte Stelle der Apostelgeschichte, wo ohne weiteres vorausgesetzt wird, daſs die betreffenden Ältesten durch den „heiligen Geist“ zu Bischöfen gesetzt sind. Vgl. Apost. Gesch. 14, 23: (Paulus und Barnabas) *χειροτονήσαντες δὲ αὐτοῖς κατ᾽ ἐκκλησίαν πρεσβυτέρους προσευξάμενοι μετὰ νηστειῶν παρέθεντο αὐτοὺς τῷ κυρίῳ*, mit Harnack. Proleg. S. 148 in der Anm.: der Erwählung geht Gebet und Fasten (die Bitte um eine Weisung des heil. Geistes) vorauf. — Über die

Oder es handelt sich um die Absolution. Die Lossprechung von der Sünde kann nur im Namen Gottes und an der Statt Gottes geschehen. Darum bedarf es für die Lossprechung der Handhabung des Gotteswortes, der Offenbarung (Prophetie), welche den Gnadenwillen Gottes in Bezug auf diesen Sünder verkündigt. Die Absolution erfolgt daher durch eine Handlung des Lehrbegabten, dem es gegeben ist, das Wort Gottes an der Statt Gottes zu verwalten[9].

Bedeutung der Thatsache, dafs mit der Erwählung durch Gott (den „heiligen Geist") eine Wahlhandlung der versammelten Gemeinde sich verbindet, vgl. § 7.

[9] Nach Tertullian, De pudic. c. 21 steht die Gewalt der Vergebung der Todsünde nur apostolo aut prophetae zu (so die montanistische Lehre), während die katholische Kirche auch dem Bischof die Lösegewalt zuschrieb. Der gemeinsame Grundgedanke ist, dafs die Lösegewalt dem Lehrbegabten zusteht (dem Bischof als dem Nachfolger der Apostel). Dem Propheten ward (nach der gemeinkirchlichen wie nach der montanistischen Ansicht) der Märtyrer gleichgestellt, vgl. Euseb. hist. eccl. V, 2, 5 (Schreiben der Gemeinden von Lyon und Vienne, nach 177): die Märtyrer *ἔλυον μὲν ἅπαντας, ἐδέσμευον δὲ οὐδένα*, d. h. sie sprachen alle diejenigen lapsi von der Sünde frei, welche ihre Verleugnung durch nachfolgendes standhaftes Bekenntnis wieder gut gemacht hatten (vgl. Harnack in Herzogs RE. Bd. 8 S. 421). Euseb. V, 19, 7, wo der Antimontanist Apollonius (Ende des 2. Jahrh.) sagt: *τίς οὖν τίνι χαρίζεται τὰ ἁμαρτήματα; πότερον ὁ προφήτης τὰς λῃστείας τῷ μάρτυρι ἢ ὁ μάρτυς τῷ προφήτῃ τὰς πλεονεξίας;* (Voraussetzung dieser Stelle ist, dafs auch nach montanistischer Ansicht der Märtyrer gleich dem Propheten die Gewalt der Sündenvergebung hat). Noch bis in die Mitte des dritten Jahrhunderts sind die Beispiele der durch Märtyrer erteilten Sündenvergebung zahlreich, vgl. Tertullian, Ad martyras c. 1: pacem quidam in ecclesia non habentes a martyribus in carcere exorare consueverunt. De pudic. c. 22: jam et in martyras tuos effundis hanc potestatem (der Sündenvergebung). Euseb. VI, 42, 5: die alexandrinischen Märtyrer der Decianischen Verfolgung absolvierten die reuigen lapsi. Ebenso gleichzeitig die karthagischen Märtyrer, Cypr. ep. 15. 16. 17. 18 ff. Diese Stellung der Märtyrer ruht auf der Überzeugung, dafs in dem Märtyrer „Christus ist" (Tertull. de pudic. c. 22: Christus in martyre est) und „Christus leidet" (Euseb. hist. eccl. V, 1, 23: *ἐν ᾧ πάσχων Χριστός*. Passio Perpetuae, um 202, c. 15, Ruinart, Acta mart. p. 86: Christus leidet in dem Märtyrer. Acta Jacobi, um 259, c. 9, Ruinart p. 198: per gratiam proximae passionis Christus in ore ejus et facie relucebat. Passio Victoris, um 300, c. 12, Ruinart p. 261: ego enim sum Jesus, qui in Sanctis meis injurias et tormenta sustineo) und „Christus Zeugnis ablegt" (Passio S. Quirini, um 309, c. 2, Ruinart p. 438: et ipse, nämlich Christus, de meo ore tibi respondet, vgl. Euseb. V, 2, 3), vgl. Ritschl, Entstehung S. 382, also auf der Überzeugung, dafs der Märtyrer den heiligen Geist (Tertull. ad mart. c. 1: spiritum sanctum, qui vobiscum introiit carcerem. Passio Victoris, um 300, c. 7, Ruinart p. 257: martyr de primo jam impetu victor et sancti spiritus factus oraculum) und damit das Charisma hat, den Willen Christi (Gottes) kund zu thun. Der Märtyrer hat die Geistesgabe des Apostels (vgl. Euseb. V, 18, 5: *ὡς μάρτυς — μιμούμενος τὸν ἀπόστολον*) und Propheten (Acta Jacobi, um 259, c. 12, Ruinart p. 199: Marianus, prophetico spiritu jam repletus. Passio Montani, um 260, c. 14, Ruinart

Auch die Kirchenzucht (wie wir es heute nennen würden) erfolgt lediglich durch das Mittel der Wortverwaltung, nämlich im Wege der Ermahnung (*νουθεσία*). Die Ermahnung ist entweder einfache Ermahnung (Rüge)[10] oder Ermahnung zur Bufse. Die Ermahnung zur

---

p. 204: Montanus — prophetica voce clamabat: er schilt die Häretiker, verweigert den lapsi die Lossprechung, ermahnt die Gemeinde und die praepositi) und in Ausübung solcher Lehrgabe (der Gabe, das Wort an Gottes Statt zu führen) erteilt bezw. verweigert der Märtyrer (gleich dem Apostel, Propheten, Bischof) die Absolution. Die Thätigkeit des Lehramts ist nicht blofs Erbittung der Sündenvergebung von Gott (so Ritschl, Entstehung S. 382), sondern die Verkündigung, dafs Gott die Sünde vergeben hat. Wie es daher in all den gesammelten Zeugnissen von den Märtyrern heifst, dafs sie „lossprechen" (*ἔλυον*), „vergeben", den „Frieden geben", ebenso sagt Tertullian wie von den Märtyrern so von den Propheten und dem römischen Bischof, dafs sie das delicta donare, die delictorum remittendorum potestas, das donare, quae deo reservanda sunt, ausüben (Tertull. de pudic. c. 21. 22), dafs sie also an Gottes Statt die Sünde unmittelbar vergeben. Dementsprechend lautete das Edict des römischen Bischofs (de pudic. c. 1): ego et moechiae et fornicationis delicta paenitentia functis dimitto (vgl. Hippolyt. Philosoph. IX, 12: *πᾶσιν ὑπ' αὐτοῦ ἀφίεσθαι ἁμαρτίας*). Die Sündenvergebung ist eine Handlung der Wortverwaltung und darum eine Handlung des Lehrbegabten, des Apostels, Propheten, Märtyrers, Bischofs. Dasselbe Lehramt entschied in der Kirche über die Grenzen, innerhalb welcher die Sündenvergebung zu gewähren sei. So lehrten „Lehrer" (*διδάσκαλοι*) zu Rom, dafs nach der Taufe keine zweite Bufse gestattet werden könne (Hermas, Mand. IV, 3, 1), und lehrte der Prophet Hermas, dafs für eine gewisse Zeit dennoch kraft göttlicher Offenbarung die Möglichkeit der zweiten Bufse gegeben sei. Die Möglichkeit der Absolution von den Fleischessünden verkündigte das vorhin angezogene „Edict" des römischen Bischofs Kallist (vgl. Harnack in Herzogs RE. Bd. 8 S. 420). Dafs auch den reuigen lapsi Absolution zu gewähren sei, ward von den Bischöfen auf Grund von „Gesichten und Offenbarungen" (Cypr. ep. 57, 2) festgestellt. — Über die Thatsache, dafs die vom Lehrbegabten erteilte Absolution zu ihrer Wirkung für die Gemeinde der Zustimmung der Gemeinde bedarf, vgl. unten §§ 6. 20. In der Gemeindeversammlung hat das Absolutionsgebet (aus welchem die sogenannte deprekatorische Absolutionsformel hervorgegangen ist) eine Stelle.

[10] Vgl. 1. Thess. 5, 14: *νουθετεῖτε τοὺς ἀτάκτους*. 5, 12: Ermahnung zum Gehorsam gegen die *νουθετοῦντες*. Das berühmteste Beispiel ist die Rüge, welche der Apostel Paulus dem Apostel Petrus vor der Gemeindeversammlung zu Antiochien erteilte (Gal. 2, 14: *εἶπον τῷ Κηφᾷ ἔμπροσθεν πάντων*). Vgl. 2. Kor. 13, 2. 3: „wenn ich wieder zu euch komme, werde ich nicht schonen, und ihr werdet erfahren, dafs Christus in mir spricht". Der Apostel wird auf Grund der Aussagen „zweier oder dreier Zeugen" zu seinem Strafverfahren vorgehen (13, 1). Ebenso heifst es 1. Tim. 5, 19. 20: auf Grund der Aussagen zweier oder dreier Zeugen *τοὺς ἁμαρτάνοντας* (*πρεσβυτέρους*) *ἐνώπιον πάντων ἔλεγχε*. Die „Ermahnung" ist ein Teil der Lehrthätigkeit, vgl. 1. Thess. 2, 11: *οἴδατε, ὡς ἕνα ἕκαστον ὑμῶν ὡς πατὴρ τέκνα ἑαυτοῦ παρακαλοῦντες ὑμᾶς καὶ παραμυθούμενοι*. 1. Tim. 4, 13: *πρόσεχε τῇ ἀναγνώσει, τῇ παρακλήσει, τῇ διδασκαλίᾳ*. 5, 1 ff. 6, 2: *ταῦτα δίδασκε καὶ παρακάλει*. 2. Tim. 4, 2: *κήρυξον τὸν λόγον, ἐπίστηθι εὐκαί-*

Bufse bedeutet die Ermahnung, sich bis zur reuigen Bekehrung von der eucharistischen Versammlung der Gläubigen fern zu halten (später: Exkommunikation), denn nur Reine dürfen an der Eucharistie teilnehmen, damit das Gott dargebrachte Opfer (das Gebetsopfer) rein sei[11]. Bleibt die Ermahnung zur Bufse fruchtlos, so hat der Sünder sich damit selber von der Gemeinde Christi ausgeschlossen[12]. Alle solche Ermahnung

---

ρως ἀκαίρως, ἔλεγξον, ἐπιτίμησον, παρακάλεσον ἐν πάσῃ μακροθυμίᾳ καὶ διδαχῇ. Tit. 2, 1 ff. Hermas Vis. II, 4, 3. — Aus diesen Belegstellen ergiebt sich, dafs die Rüge in zweifacher Form auftritt, entweder als private (lediglich seelsorgerliche) oder als öffentliche (disciplinare) Rüge. Die letztere erfolgt „vor allen", in der Versammlung (Ekklesia). Sie hat, damit sie für die Versammlung gültig sei, zur Voraussetzung, dafs die Versammlung sie als zutreffend anerkennt, also der Rüge zustimmt. In diesem Sinne heifst es 2. Kor. 2, 6: *ἡ ἐπιτιμία αὕτη ἡ ὑπὸ τῶν πλειόνων*: die Mehrzahl hat sich der Rüge angeschlossen. Die disciplinare Ermahnung kann zugleich die Ermahnung sein, um des Friedens willen die Gemeinde zu verlassen. Ein Beispiel 1. Clem. ad Cor. 54, 2: der Friedensstörer zu Korinth soll sprechen: *εἰ δι' ἐμὲ στάσις καὶ ἔρις καὶ σχίσματα, ἐκχωρῶ, ἄπειμι οὗ ἐὰν βούλησθε καὶ ποιῶ τὰ προστασσόμενα ὑπὸ τοῦ πλήθους.* Auch hier ist vorausgesetzt, dafs die Ermahnung, von der Gemeinde fortzugehen, in der Versammlung der Gemeinde und unter Zustimmung der Gemeinde („der Menge") vor sich geht. Vgl. § 6. Diese Form der Rüge nähert sich der im Folgenden (Anm. 11. 12) zu besprechenden. Zu vergleichen ist Hippolyt. Philosoph. IX, 12: der römische Bischof Victor weist den Kallist aus Rom aus (*πέμπει τὸν Κάλλιστον καταμένειν ἐν Ἀνθείῳ, ὁρίσας αὐτῷ μηνιαῖόν τι ἐκτροφῆς*). Die Ausweisung ist eine Ausübung der Lehrgewalt (des Bischofs): sie geschieht, wie der Clemensbrief darthut, in der alten Zeit unter Zustimmung der Gemeinde.

[11] *Διδαχή* XIV, 2: wer einen Streit mit seinem Freunde hat, soll nicht mit zur Versammlung kommen (*μὴ συνελθέτω ὑμῖν*), bis die Versöhnung erfolgt ist, „damit nicht euer Opfer profaniert werde" (vgl. Matth. 5, 24). XV, 3: wenn einer an seinem Nächsten sich verfehlt hat, so soll niemand mit ihm Gemeinschaft haben, bis er Bufse gethan hat (*μηδεὶς λαλείτω μηδὲ παρ' ὑμῶν ἀκουέτω, ἕως οὗ μετανοήσῃ*). In dem pseudocyprianischen Traktat de aleatoribus (vgl. oben S. 20 Anm. 16) heifst es c. 4 (Harnack, Texte Bd. 5 Heft 1 S. 19): in doctrinis apostolorum est: si quis frater delinquit in ecclesia et non apparet legi, hic nec colligatur donec paenitentiam agat, et non recipiatur, ne inquinetur et inpediatur oratio vestra. Dazu Justin. Apol. 1, c. 66: zur Eucharistie kann nur derjenige Getaufte zugelassen werden, „welcher so lebt, wie Christus gelehrt hat". Der Ausschlufs von der Eucharistie ist der Ursprung aller späteren Kirchenstrafen. Dem Bischof als dem Leiter der Eucharistie (§ 9) fällt daher später die Macht über die Kirchenstrafe zu. Um unbufsfertige Sünder von der Gemeindeversammlung auszuschliefsen, ging der Eucharistie ein öffentliches Sündenbekenntnis der Gemeindeglieder voraus, *Διδαχή* IV, 14; XIV, 1 (mit den von Harnack in seiner Ausgabe angezogenen Parallelstellen aus dem zweiten Jahrhundert). Vgl. auch Achelis, Die canones Hippolyti, S. 185.

[12] Matth. 18, 15—17: *ἐὰν δὲ ἁμαρτήσῃ ὁ ἀδελφός σου, ὕπαγε ἔλεγξον αὐτὸν μεταξὺ σοῦ καὶ αὐτοῦ μόνου. ἐάν σου ἀκούσῃ, ἐκέρδησας τὸν ἀδελφόν*

ist nur auf Grund des göttlichen Wortes und durch das Mittel desselben möglich. Die Handhabung der Kirchenzucht stellt einen Teil der Lehre des Gotteswortes und darum eine Handlung des Lehrbegabten dar[13].

σου. ἐὰν δὲ μὴ ἀκούσῃ, παράλαβε μετὰ σοῦ ἔτι ἕνα ἢ δύο, ἵνα ἐπὶ στόματος δύο μαρτύρων ἢ τριῶν σταθῇ πᾶν ῥῆμα. ἐὰν δὲ παρακούσῃ αὐτῶν, εἰπὲ τῇ ἐκκλησίᾳ. ἐὰν δὲ καὶ τῆς ἐκκλησίας παρακούσῃ, ἔστω σοι ὥσπερ ὁ ἐθνικὸς καὶ ὁ τελώνης. Hier ist deutlich von der zurechtweisenden Ermahnung zur Bufse die Rede. Dieselbe soll zunächst unter vier Augen, sodann vor zwei oder drei Zeugen, endlich in der Versammlung (Ekklesia) stattfinden. Wenn die Versammlung der Ermahnung zustimmt (daher der Ausdruck „wenn er auch die Ekklesia nicht hört") und die Ermahnung fruchtlos bleibt, so gilt er als aus der Christengemeinschaft ausgeschieden. — Vgl. 1. Kor. 5, 11. 13: ἐξάρατε τὸν πονηρὸν ἐξ ὑμῶν αὐτῶν. 5, 2: der Apostel macht den Korinthiern zum Vorwurf, dafs sie den Unzüchtigen nicht aus ihrer Mitte (ἐκ μέσου ὑμῶν) hinausgethan haben. Off. Joh. 2, 14. 15: die Gemeinde zu Pergamon thut unrecht, dafs sie die Balaamiten und Nikolaiten bei sich duldet. — Ein Beispiel solcher Bufsermahnung mit der Ermahnung, sich von der Gemeinde fern zu halten, giebt Ende des zweiten Jahrhunderts der tractat. de aleatoribus, insbesondere c. 8 (Harnack a. a. O. S 26): christianus quicumque es et alea ludis, hoc primo in loco scire debes quia non es Christianus sed ethnicum tibi nomen est et: illud quod ad sacrificium dominicum pertinet in vacuum sumis. sic enim dominus dicit: omnis inmundus non tanget sacrificium sancti, u. s. w.

[13] Die Ermahnung des sündigen Nächsten zur Bufse ist grundsätzlich Pflicht eines jeden Christen als eines „Geistbegabten", vgl. die vorige Anm. und Gal. 6, 1: ὑμεῖς οἱ πνευματικοὶ καταρτίζετε τὸν τοιοῦτον ἐν πνεύματι πραΰτητος. Διδαχή II, 7 (ἐλέγξεις). IV, 3 (οὐ λήψῃ πρόσωπον ἐλέγξαι ἐπὶ παραπτώμασιν). XV, 3 (ἐλέγχετε δὲ ἀλλήλους μὴ ἐν ὀργῇ, ἀλλ' ἐν εἰρήνῃ). Insbesondere aber fällt solche Ermahnung den in höherem Mafse Geistbegabten (Lehrbegabten) zu. Vgl. Tit. 3, 10: der Evangelist Titus soll die Sektierer ermahnen und eventuell ausschliefsen: αἱρετικὸν ἄνθρωπον μετὰ μίαν νουθεσίαν καὶ δευτέραν παραιτοῦ. Das Vorgehen des Apostel Paulus 1. Kor. 5, 3—5 gegen den Übelthäter zu Korinth bedeutet keine blofse Ausschliefsung (da dem Sünder auch fleischliches Verderben angedroht wird), zeigt aber jedenfalls, dafs der Apostel kraft seiner Geistbegabung in Anspruch nimmt, auch von der Gemeinde ausschliefsen zu können, wenngleich nur in und mit der Versammlung der Ekklesia (συναχθέντων ὑμῶν καὶ τοῦ ἐμοῦ πνεύματος). Nach Ausbildung der episkopalen Verfassung übt der Bischof als der Leiter der Eucharistie und Lehrer der Gemeinde auch die Gewalt der Ausschliefsung. Das älteste Zeugnis bei Ignatius, ad Eph. 6, 1: wenn der Bischof schweigt, so soll man ihn um so mehr fürchten; ad Philad. 1, 1. 2: der Bischof ist durch sein Schweigen den Häretikern überlegen, denn die Gemeinde ist mit den Geboten des Bischofs in Einklang (vgl. ad Smyrn. 7, 2: mit den Häretikern hat die Gemeinde keinen Verkehr). Das „Schweigen" des Bischofs bedeutet, dafs er dem Sünder die Gemeinschaft des Verkehrs verweigert, und die Gemeinde folgt seinen „Geboten" (ἐντολαῖς). Pseudo-Clem. ad Jacob. c. 18: „wen der Bischof hafst, den sollen auch die Gemeindeglieder hassen; mit wem der Bischof nicht redet, mit dem sollen auch die Gemeindeglieder nicht reden; wer dem Freund bleibt, den der Bischof hafst, und mit

Es ergiebt sich also, dafs über die Ordnung der Ekklesia, über Berufung zu einem Dienst in der Ekklesia (Stellenbesetzung), über Absolution und Aufnahme in die Gemeinschaft der Ekklesia, über Handhabung der Zucht in der Ekklesia nur der Lehrbegabte entscheiden kann, weil nur das Wort Gottes, nicht irgend welcher Gemeindebeschlufs als solcher über alle diese Fragen Auskunft zu geben berufen ist.

Die Lehrgabe ist die Gabe des Regiments, eine Gabe, welche ermächtigt, im Namen Gottes die Regierung der Christenheit zu führen [14].

---

dem redet, mit dem der Bischof nicht redet, der zerstört die Ekklesia". Doch kommt noch im dritten Jahrhundert die Ausschliefsung auch durch andere Lehrbegabte vor, vgl. Euseb. VI, 43, 20: der römische Bischof Cornelius beruft sich darauf, dafs schon der Märtyrer Moses den Novatian und Genossen „von der Gemeinschaft ausgeschlossen hat" (ἀκοινώνητον ἐποίησε). Cypr. ep. 66: der Märtyrer Puppian ermahnte Cyprian als einen unwürdigen Bischof zur Bufse und hob die Kirchengemeinschaft mit ihm auf, was Cyprian, der seinerseits mit Exkommunikation drohte (Dominum meum consulam, an tibi pacem dari et te ad communicationem ecclesiae suae admitti — permittat), in grofse Erregung versetzte. — Zur Wirkung für die Gemeinde bedarf auch hier die Handlung des Lehrbegabten der Zustimmung der Ekklesia, vgl. § 20.

[14] Dafs dem Lehrbegabten als solchem auch die Verwaltung der Eucharistie und des Kirchenguts zukommt, wird unten § 8 zu zeigen versucht werden. Die Lehrgabe ist zugleich die Gabe der Verwaltung und daher in der Lehrgabe als solcher der Beruf auch zur Verwaltung enthalten. Der Gegensatz von Lehre und Verwaltung, welchen die allgemein herrschende Lehre (oben S. 4. 6) annimmt, ist vielmehr für das Urchristentum undenkbar, weil die Verwaltung in der Ekklesia keine Verwaltung im Namen irgend einer korporativ organisierten Gemeinschaft (etwa der Ortsgemeinde, deren Begriff vielmehr gar nicht vorhanden ist), sondern nur eine Verwaltung im Namen Gottes, d. h. eine Verwaltung durch das Mittel des Wortes Gottes sein kann. Harnack, Proleg. S. 147 (mit Anm. 77 a) bemerkt selber, dafs die charismatisch begabten Lehrer sich überall geltend machen „konnten", aber dadurch sei „zu keiner Zeit das Bewufstsein der Gemeinde von ihrer Souveränität gestört" worden, weil die Gemeinde sich selbst im Besitz des Geistes gewufst habe. Es ergiebt sich aber, 1. dafs das Eingreifen charismatisch begabter Lehrer nicht blofs gelegentlich, sondern grundsätzlich stattfindet: wie über die Ordnung der Ekklesia, so kann auch über die Stellenbesetzung (Anm. 8), die Absolution (Anm. 9) u. s. w. nur eine Weisung des Geistes, d. h. nur die Thätigkeit eines Lehrbegabten entscheiden; 2. dafs das Bewufstsein einer „Souveränität der Gemeinde" vielmehr gar nicht vorhanden ist, denn es giebt gar keine als solche sich organisierende Gemeinde, sondern nur die Christenheit (Ekklesia), und die „Souveränität" der Christenheit ist undenkbar, weil die Christenheit vielmehr Christo als ihrem Haupte unterthan ist und darum durch das Wort Christi (welches mittels des Lehrbegabten wirksam wird) regiert werden will. Die für die spätere Zeit zweifellose Vereinigung von Lehramt und Verwaltung bleibt ein unerklärliches Rätsel, solange nicht diese Vereinigung als bereits in den urchrist-

Den vollkommensten Ausdruck für diese Thatsache giebt das bekannte Wort des Herrn an den Apostel Petrus, Matth. 16, 18. 19:

> „Und ich sage Dir auch: Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich bauen meine Gemeinde, und die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwältigen. Und ich will Dir des Himmelreichs Schlüssel geben. Alles, was Du auf Erden binden wirst, soll auch im Himmel gebunden sein, und alles, was Du auf Erden lösen wirst, soll auch im Himmel los sein."

Die Schlüsselgewalt ist die Gewalt zu lösen und zu binden, d. h. sie ist allgemein die Gewalt zu erlauben und zu verbieten, und zwar im Namen Gottes zu erlauben und zu verbieten[15]; sie ist die (das Leben der Ekklesia beherrschende) Lehrgewalt in dem oben festgestellten Sinn[16]. Sie ist die Gewalt im Namen und an der Statt Gottes das Wort zu führen (und damit das Regiment). Darum ist sie notwendig auch die Gewalt, im Namen Gottes Sünde zu vergeben und zu behalten, weil die Sündenvergebung einen bloſsen Anwendungsfall der Wortverwaltung darstellt. Mit Recht ist daher von jeher das Wort Joh. 20, 22. 23:

> „Nehmet hin den heiligen Geist; welchen ihr die Sünden erlasset, denen sind sie erlassen, und welchen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten"

gleichfalls auf die Schlüsselgewalt bezogen worden[17].

Jenes Wort des Herrn an den Apostel Petrus ist die Antwort auf Petri Glaubensbekenntnis: „Du bist Christus, des lebendigen Gottes

---

lichen Vorstellungen gegeben erkannt ist. Und es ist ja zweifellos, daſs der katholische Bischof als Lehrer seiner Gemeinde (Nachfolger der Apostel) die Gewalt der Regierung über seine Gemeinde gewonnen hat.

[15] In diesem allgemeinen Sinn begegnet der Ausdruck in den Pseudoclementinen (um 200?), Clem. ad. Jacob. c. 3: Petrus giebt dem von ihm bestellten Bischof *τὴν ἐξουσίαν τοῦ δεσμεύειν καὶ λύειν, ἵνα περὶ παντὸς οὗ ἂν χειροτονήσῃ ἐπὶ γῆς ἔσται δεδογματισμένον ἐν οὐρανοῖς. δήσει γὰρ ὃ δεῖ δεθῆναι καὶ λύσει ὃ δεῖ λυθῆναι, ὡς τὸν τῆς ἐκκλησίας εἰδὼς κανόνα.* Vgl. c. 6. Hom. III, c. 72. Der Bischof kennt „die Regel der Ekklesia", darum ist, was er anordnet, als göttliche Anordnung gültig. Die gesamte bischöfliche Lehrgewalt, welche über das in der Ekklesia sittlich Gestattete und nicht Gestattete entscheidet, ist hier unter der Gewalt „zu lösen und zu binden" begriffen. Vgl. Ritschl, Entstehung S. 372. 450. Hauck in Herzogs RE. Bd. 13 S. 573.

[16] Das Amt der Schlüssel ist folglich das Lehramt, das geistliche Amt. Ebenso die Augustana Art. 28: „Nun lehren die Unseren also, daſs die Gewalt der Schlüssel oder der Bischofen sei, laut des Evangelions, ein Gewalt und Befehlich Gottes, das Evangelium zu predigen, die Sünde zu vergeben und zu behalten, und die Sacramente zu reichen und zu handeln."

[17] A. M. Ritschl a. a. O. (Anm. 15).

Sohn." Wie Petrus dies Bekenntnis zugleich im Namen der übrigen Jünger abgelegt hat, so gilt auch die Antwort nicht ihm allein. Vielmehr ist auch den übrigen Jüngern die gleiche Gewalt gegeben (vgl. Joh. 20, 22. 23. Matth. 18, 18: „Wahrlich ich sage euch: was ihr auf Erden binden werdet, soll auch im Himmel gebunden sein; und was ihr auf Erden lösen werdet, soll auch im Himmel los sein"). Die Lehrgabe ruht auf dem Besitz des heiligen Geistes. Das Kennzeichen des heiligen Geistes aber ist das Bekenntnis des Glaubens an Jesum als den Christ, den Sohn des lebendigen Gottes[18]. Das Bekenntnis des Glaubens an Christum, den Sohn des lebendigen Gottes, ist der Felsen, auf welchen die Kirche gegründet ist, und den mit Gottes Geist ausgerüsteten Trägern solches Bekenntnisses und solcher Lehre ist die Gewalt der Schlüssel im Hause Gottes (der Ekklesia), d. h. die Gewalt des in Gottes Namen und durch Gottes Wort zu führenden Regiments gegeben.

§ 5. Die Lehrer.

Die Wortverwaltung (Lehre) erscheint vornehmlich in dreierlei Form. Sie ist entweder Prophetie (Weissagung) oder Didaskalie (Lehre im engeren Sinn) oder Ermahnung (*νουθεσία*).

Prophetie ist die Neuoffenbarung göttlichen Wortes, sei es in Bezug auf die allgemeine Ordnung des Gemeindelebens[1], sei es in Bezug auf persönliche Einzelfragen[2]. Die vornehmste Form der Prophetie ist die „Geistesrede" (*λαλεῖν ἐν πνεύματι*), d. h. die Rede in der Ekstase: nicht der Prophet selber redet hier, sondern durch ihn, wie durch ein bloſses Werkzeug, redet der heilige Geist, Gott selber in der ersten Person[3]. Aber die Prophetie ist nicht notwendig

[18] Vgl. auch 1. Kor. 12, 3: *οὐδεὶς δύναται εἰπεῖν Κύριος Ἰησοῦς, εἰ μὴ ἐν πνεύματι ἁγίῳ.*

[1] Vgl. § 4 Anm. 7.

[2] Vgl. § 4 Anm. 8 und § 7 im Anf.

[3] Zahlreiche Beispiele giebt die Off. Joh. So 2, 7: *τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις· Τῷ νικῶντι δώσω* —. Ebenso 2, 11. 17. 29; 3, 6. 13. 22; 14, 13; 16, 15: *Ἰδοὺ ἔρχομαι ὡς κλέπτης.* 22, 12: *Ἰδοὺ ἔρχομαι ταχὺ — ἐγὼ τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ.* — Ap. Gesch. 13, 2: es sprach der heilige Geist durch den Mund eines Propheten in Antiochien: *Ἀφορίσατε δή μοι τὸν Βαρνάβαν καὶ Σαῦλον εἰς τὸ ἔργον.* — Ganz die gleiche Form weisen die Beispiele der Prophetenrede auf, welche Celsus (um das Jahr 170) bei Origenes contra Celsum VII, c. 9 giebt: *ἐγὼ ὁ θεός εἰμι, ἢ θεοῦ παῖς, ἢ πνεῦμα θεῖον. Ἥκω δέ· ἤδη γὰρ ὁ κόσμος ἀπόλλυται, — — τοὺς δέ μοι πεισθέντας αἰωνίους φυλάξω.* Celsus fügt hinzu, daſs dies die „gewöhnliche" Rede sei, welche „jedem Propheten zur Hand ist" (*πρόχειρον δ' ἑκάστῳ καὶ σύνηθες εἰπεῖν*). Ebenso lauten die montanistischen Pro-

ekstatischer Natur. Vielmehr ist ihre regelmäſsige Erscheinungsform lediglich die gehobene, begeisterte, von Herzen kommende, aus innerer Gottesoffenbarung geschöpfte Rede[4]. Sie empfängt einen besonderen Wert, wenn sie ihren Inhalt aus „Gesichten", Offenbarungen in diesem besonderen Sinne nimmt[5]. Aber auch dies ist nicht notwendig. Ein jedes begeisterte Zeugnis ist eine Prophetie, so daſs jede freie Rede über geistliche Dinge unter den Gesichtspunkt der prophetischen Rede fällt[6]. In allen diesen Fällen ist es die Offenbarung des

---

phetensprüche, vgl. die Sammlung derselben bei Bonwetsch, Montanismus S. 197 ff., z. B. Nr. 1: *ἰδού, ὁ ἄνθρωπος ὡςεὶ λύρα, κἀγὰ ἐφίπταμαι ὡςεὶ πλῆκτρον.* Nr. 5: *Ἐγώ εἰμι ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱὸς καὶ ὁ παράκλητος.* Nr. 18: Potest ecclesia donare delictum, sed non faciam, u. s. w. Zwischen der montanistischen und der gemeinkirchlichen Prophetie bestand also hierin kein Unterschied.

[4] Das Selbstbewuſstsein ist also nicht notwendig in dem Propheten aufgehoben. Daher heiſst es 1. Kor. 14, 32: *πνεύματα προφητῶν προφήταις ὑποτάσσεται.* Vgl. Holsten, Evangelium S. 367. 389. 401. 402. Weizsäcker, Apost. ZA. S. 584. 585. — Daſs es nicht bloſs nach der Auffassung des Paulus, sondern nach gemeinchristlicher Ansicht auch eine nicht ekstatische Prophetie gab, beweist sich 1. durch das Buch des Hermas, welches eine Prophetie ist auf Grund geschehener Offenbarung (Vision), aber ohne die Form ekstatischer Rede, 2. durch das Beispiel bei Ignatius ad Philad. 7: der Verfasser beteuert, daſs Gott durch ihn geredet habe, als er „mit lauter Stimme sprach: haltet euch zum Bischof, Presbyterium und Diakonen"; daſs er in Ekstase gewesen sei, sagt er nicht, obgleich er dadurch am leichtesten die Ansicht der Gegner (daſs er aus erlangter Kenntnis der Verhältnisse heraus geredet habe) hätte widerlegen können; 3. die antimontanistische Losung: *μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν* (Euseb. V, 17, 1), wäre unmöglich gewesen, wenn nicht auch die nicht ekstatische Prophetie als solche anerkannt gewesen wäre, denn Prophetie sollte es auch nach den Antimontanisten immer in der Kirche geben; 4. die montanistischen Prophetensprüche tragen nicht alle die Form der Geistesrede (ekstatischen Rede) an sich (so Bonwetsch S. 198 Nr. 9. 10. 11. 13, wo die Prophetin von sich selbst in der ersten Person redet), und gelten doch als Offenbarungen des prophetischen Geistes; 5. die Anschauung, daſs die Stellenbesetzung regelmäſsig mittels Prophetie erfolgt (S. 31 Anm. 8), setzt voraus, daſs es auch eine nicht ekstatische Prophetie giebt, denn die Gabe der Geistesrede ist nur ausnahmsweise in der Gemeinde vertreten.

[5] Vgl. 1. Kor. 14, 26. 30, sowie die Offenbarung Johannis; später das Buch des Hermas (Anm. 4) und das Gewicht, welches Cyprian auf Visionen legt (§ 4 Anm. 7. 9). Die Märtyrerakten sind bekanntlich voll von Visionen, auch von solchen Visionen, welche der Lehre des Gotteswortes dienen. Vgl. z. B. Euseb. V, 3, 2. 3: dem lugdunensischen Märtyrer Attalos ward die Offenbarung, daſs die asketische Lebensart seines Genossen Alcibiades unrecht sei, und Alcibiades „gehorchte ihm".

[6] 1. Kor. 14, 3: *ὁ δὲ προφητεύων ἀνθρώποις λαλεῖ οἰκοδομὴν καὶ παράκλησιν καὶ παραμυθίαν.* 31: *δύνασθε γὰρ καθ' ἕνα πάντες προφητεύειν, ἵνα πάντες μανθάνωσιν καὶ πάντες παρακαλῶνται.* Vgl. 1. Kor. 12, 3. Daher der Wunsch (1. Kor. 14, 1. 5. 39), daſs in solcher Weise alle Gemeindeglieder „weissagen" möchten, und die Mahnung (Röm. 12, 6), daſs die Prophetie dem Glauben entsprechen soll. Nach der Apostellehre haben die bestellten Bischöfe das eucha-

in dem Christen lebendigen heiligen Geistes, welche solcher Rede den Charakter der „Weissagung" giebt. Immer aber ist eine solche Rede autoritär. Sie ist eine Rede im Namen Gottes an die Gemeinde [7].

ristische Dankgebet in der vorgeschriebenen Form zu sprechen, der Prophet aber hat das Recht der freien Rede (Διδ. X, 7: τοῖς δὲ προφήταις ἐπιτρέπετε εὐχαριστεῖν ὅσα θέλουσιν), weil ihm die Gabe der freien Rede gegeben ist. Den Gegensatz des Propheten bildet daher der Vorleser (Lektor), welcher nicht eigne, sondern fremde Rede wiedergiebt. Dennoch kann es vom Lektor heifsen, dafs er „wie ein Prophet redet", wenn er den Text aus dem Gedächtnis gleichsam in freier Rede vorträgt, (so Euseb. de mart. Palaest. I, 13, 8 von einem Lektor: οἷά τινα προφήτην ἀποφθεγγόμενον). So kann es auch in dem Weihegebet für den Lektor Constit. apost. VIII, c. 22 heifsen: δὸς αὐτῷ πνεῦμα ἅγιον, πνεῦμα προφητικόν (er möge die Gabe haben, „wie ein Prophet" den Schrifttext vorzutragen), und heifst es Constit. apost. II, c. 28, dafs der Lektor seinen Teil von den Liebesgaben εἰς τιμὴν τῶν προφητῶν erhalte. Doch ist zu bemerken, dafs jenes Weihegebet erst aus dem 4. Jahrhundert stammt, denn noch im 3. Jahrhundert wird der Lektor nicht ordiniert, sondern nur „bestellt" (Canon. Hippolyti arab. VII § 48, ebenso die griechischen canones Hippolyti, Lagarde, Reliquiae p. 9), und dafs der Text der zweitangeführten Stelle gleichfalls erst dem 4. Jahrhundert angehört, weil die Grundschrift der apostolischen Konstitutionen (Didascalia purior, ed. Lagarde, II, c. 28) die betreffenden Worte („zu Ehren der Propheten") nicht hat. Es kann daher (gegen Harnack, Apost. KO. S. 73. 76) aus diesen beiden Quellenzeugnissen nicht auf eine ursprüngliche Verwandtschaft des Lektor mit dem Propheten geschlossen werden, sondern nur, dafs im 4. Jahrhundert der Lektor, insbesondere wenn er den Text frei vorzutragen wufste, dem Propheten verglichen wurde. Ähnlich vergleicht schon am Ende des 2. Jahrhunderts die Grundschrift der apostol. KO. den Lektor mit dem „Evangelisten", insofern der Lektor διηγητικός sein soll, durch die Art seines Vortrags das Verständnis des vorgetragenen heiligen Textes vermittelnd. Man bedenke, dafs der Lektor in den nicht griechisch redenden Gegenden häufig auch das Amt des Übersetzers hatte, vgl. Zahn, Gesch. d. neutestamentl. Kanons Bd. I, 1 (1889) S. 42. 43. Dennoch bildet der Lektor von vornherein den Gegensatz zu dem prophetisch, in freier Rede zu der Gemeinde Sprechenden und damit den Gegensatz zu dem Prediger der Gemeinde, wie schon daraus klar wird, dafs der Lektor nach den Zeugnissen schon des 2. Jahrhunderts liest, während die Gemeinde sich versammelt, damit erst dann (wenn die Gemeinde anwesend ist) der Lehrer der Gemeinde (der Bischof) das Wort ergreife, vgl. Justin. Apolog. I, c. 67: die Versammlung beginnt mit der Verlesung der Schrift, μέχρις ἐγχωρεῖ („so lange es thunlich ist"). εἶτα παυσαμένου τοῦ ἀναγινώσκοντος ergreift der Bischof das Wort. Dazu Grundtext A der Apost. KO. c. 3. der Lektor mufs der erste in der Versammlung sein (ἐν ταῖς κυριακαῖς συνόδοις πρῶτος σύνδρομος). Canon. Hippol. arab. XXXVII § 203: anagnostae — stent in loco lectionis et alter alterum excipiat, donec totus populus congregetur. Euseb. de mart. Palaest. I, 13, 8: während Eusebius in die Kirche hineinkommt, hört er den Vortrag des Lektor. Vgl. Achelis S. 182.

[7] 1. Kor. 14, 25: wer eure Prophetie hört, erkennt, ὅτι ὄντως ὁ θεὸς ἐν ὑμῖν ἐστίν. Διδαχή IV, 1 heifst es allgemein: τιμήσεις δὲ αὐτὸν (τὸν λαλοῦντά σοι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ) ὡς κύριον. Lucian. de morte Peregrini c. 11: ὡς θεὸν ἐκεῖνον ἡγοῦντο (den als Propheten auftretenden Peregrinus). — Sind unter den

Die Didaskalie ist die Entfaltung des gegebenen Gottesworts. Sie stellt klar, was auf Grund des bereits Geoffenbarten sich ergiebt. Sie will nur belehren, nicht offenbaren, und giebt daher regelmäſsig allgemein gehaltene Vorschriften. Durch Didaskalie bestimmt sich insbesondere die Ordnung des Gemeindelebens. Die Didaskalie ist gleichfalls autoritäre Lehre: sie lehrt diese Ordnung der Gemeinde kraft göttlicher Autorität[8].

Die Ermahnung endlich ist die Anwendung des bereits geoffenbarten und entfalteten Gottesworts auf den einzelnen. Sie stellt autoritäre Seelsorge und Zuchtübung im Namen Gottes dar (S. 33).

Die Träger solcher dreifach gearteten Lehrgabe sind an erster Stelle die Apostel, Propheten, Lehrer, welche darum auch den ersten Rang in der Christenheit behaupten[9].

ἄγγελοι der kleinasiatischen Gemeinden (Off. Joh. 2. 3) bestimmte Einzelpersönlichkeiten zu verstehen, so wird nur an prophetisch begabte Männer gedacht werden können, welche als Prediger und Boten Gottes das Wort Christi den Gemeinden darbringen. Vgl. Gal. 4, 14: ὡς ἄγγελον θεοῦ ἐδέξασθέ με.

[8] Vgl. oben S. 29. 30 und unten Anm. 19. Die allgemein gehaltene Lehre und Ermahnung ist „Didaskalie", vgl. 1. Tim. 4, 11: ταῦτα παράγγελλε καὶ δίδασκε. 6, 2: ταῦτα δίδασκε καὶ παρακάλει. Die Didaskalie ist autoritär, daher ihre Bezeichnung als παραγγέλλειν („gebieten"), 1. Tim. 5, 7: ταῦτα παράγγελλε (den Witwen). 6, 17: τοῖς πλουσίοις — παράγγελλε. Sie ist ein „Handhaben des Wortes der Wahrheit" (2. Tim. 2, 15, vgl. 2, 2), vgl. S. 30 Anm. 5. In dem paränetischen, auf die Ordnung des Lebens der Gemeinde bezüglichen Teil des Römerbriefs (c. 12—15) beruft der Apostel sich zweimal, einmal im Anfang (12, 3: λέγω γὰρ διὰ τῆς χάριτος τῆς δοθείσης μοι) und noch einmal am Schluſs (15, 15 ff.: τολμηρότερον δὲ ἔγραψα ὑμῖν ἀπὸ μέρους — διὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι), ausdrücklich auf sein ihm als Apostel gegebenes Charisma der Lehrgabe. Er will damit rechtfertigen, daſs er auch den Römern, einer von ihm nicht gegründeten Gemeinde, mit seiner Didaskalie und „Weisung" (12, 1: παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς), d. h. mit autoritärer Lehre im Namen Gottes gegenübertritt. Später gehört es zu den Bescheidenheitsformen des kirchlichen Verkehrs, daſs der Lehrbegabte einer fremden Gemeinde „nicht als Lehrer" gegenübertritt, Barnabas 1, 8: οὐχ ὡς διδάσκαλος ἀλλ' ὡς εἷς ἐξ ὑμῶν. Ebenso 4, 6. 9. Ignatius ad Eph. 3, 1: οὐ διατάσσομαι — προσλαλῶ ὑμῖν ὡς συνδιδασκαλίταις μου. ad Trall. 3, 3: nicht ὡς ἀπόστολος ὑμῖν διατάσσομαι. ad Rom. 4, 3: οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσομαι ὑμῖν. Dionys von Alexandrien (Routh, Reliquiae III, p. 232) am Ende seiner Ausführungen über Fasten und kirchliche Disciplin: ἐγὼ δὲ οὐχ ὡς διδάσκαλος. Vgl. Harnack, Proleg. S. 132. Der „Lehrer" stellt sich als solcher über die Gemeinde und „gebietet" im Namen Gottes. Die „Lehre" ist daher nach ihrem praktischen Erfolg eine „Gesetzgebung", vgl. Euseb. V, 18, 2: Apollonius (um 200) gegen Montanus: οὗτός ἐστιν ὁ διδάξας λύσεις γάμων, ὁ νηστείας νομοθετήσας. Lucian. de morte Peregr. c. 11: ὡς θεὸν ἐκεῖνον ἡγοῦντο καὶ νομοθέτῃ ἐχρῶντο.

[9] 1. Kor. 12, 28: καὶ οὓς μὲν ἔθετο ὁ θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πρῶτον ἀποστόλους, δεύτερον προφήτας, τρίτον διδασκάλους, ἔπειτα —. Vgl. Harnack, Proleg. S. 93 ff.

Apostel sind die von Gott (Christo) selber zum Missionswerk ausgesandten und ausgerüsteten Prediger des Evangeliums[10]. Sie be-

---

[10] Der Apostel Paulus bezeichnet als Apostel nicht blofs die „Zwölf", sondern alle, welche den Herrn gesehen und von dem Herrn persönlich Auftrag und Gewalt zur Verkündigung des Evangeliums empfangen haben. Unter diesem Gesichtspunkt ist er selbst ein Apostel Christi, den „Zwölfen" ebenbürtig an die Seite tretend, 1. Kor. 9, 1: *οὐκ εἰμὶ ἀπόστολος; οὐχὶ Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἑώρακα*; 15, 5. 7. 8: Der Herr wurde gesehen von Kephas, dann von den Zwölfen, dann von „allen Aposteln", zuletzt auch von dem Apostel Paulus. Der Apostel Paulus ist der Letztberufene der Apostel. Damit stimmt Röm. 16, 7 überein, wo Andronikus und Junius als *ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις* und zugleich als solche bezeichnet werden, welche *πρὸ ἐμοῦ γέγοναν ἐν Χριστῷ*: sie müssen nach 1. Kor. 5, 7 den Herrn vor dem Apostel Paulus gesehen haben. Unter diesem Gesichtspunkt zählt auch Jakobus, der Bruder des Herrn, zu den „Aposteln" (1. Kor. 9, 5, vgl. 15, 7), wohl auch Silvanus (1. Thess. 1, 1, vgl. 2, 6) und Barnabas (Gal. 2, 9; 1. Kor. 9, 5. 6; Ap. Gesch. 14, 4. 14), nicht aber Timotheus (2. Kor. 1, 1; Kol. 1, 1; Phil. 1, 1). Vgl. Lightfoot, St. Paul's Epistle to the Galatians (1869) p. 95. 96. Auch ist unter diesem Gesichtspunkt das Auftreten von *ψευδαπόστολοι* (2. Kor. 11, 13; Off. Joh. 2, 2) erklärlich: dieselben hatten in Wahrheit Christum nicht gesehen noch Auftrag von ihm erhalten. — Im Vorigen folge ich der Auffassung von Lightfoot p. 97, 98. Derselbe bemerkt (p. 98) mit Recht, dafs das Wort Pauli (1. Kor. 9, 1): „habe ich nicht unsern Herrn Jesus gesehen?" den Einwand widerlegt, welcher von anderer (judenchristlicher) Seite gegen Pauli Apostolat erhoben wurde, dafs also das Erfordernis, den Herrn gesehen (und von ihm Auftrag erhalten) zu haben, nicht blofs nach Ansicht des Apostel Paulus, sondern nach der gemeinen Meinung der Urchristenheit als Kennzeichen des Apostolats galt, dessen Amt ist, die Auferstehung des Herrn aus eigner Anschauung zu verkündigen (Luk. 24, 4, 8; Ap. Gesch. 1, 8). Dadurch unterscheiden sich die Apostel von den „Evangelisten", d. h. den anderen, lediglich durch Charisma berufenen, wandernden Missionaren der Christenheit (vgl. Eph. 4, 11: *ἀποστόλους — πψοφήτας — εὐαγγελιστάς*. Ap. Gesch. 21, 8: *Φιλίππου τοῦ εὐαγγελιστοῦ*. Euseb. II, 3, 1. III, 37, 2—4. V, 10, 2 handelt von den „Evangelisten" der apostolischen und späteren Zeit bis zum Ende des 2. Jahrhunderts, vgl. Harnack in seiner Anm. zu *Διδ.* XI, 6). In der Stellung eines solchen „Evangelisten" erscheinen die Empfänger der Pastoralbriefe (2. Tim. 4, 5: *ἔργον ποίησον εὐαγγελιστοῦ*, vgl. die älteren, abwegigen Ansichten bei Holtzmann, Pastoralbr. S. 221 ff.; das Richtige bei Harnack, Proleg. S. 112 in der Anm.). Insofern der Evangelist durch sein Charisma berufen ist (2. Tim. 1, 6: *τὸ χάρισμα τοῦ θεοῦ, ὅ ἐστιν ἐν σοί*. 1. Tim. 4, 14: *τοῦ ἐν σοὶ χαρίσματος*), ist er gleichfalls von Gott berufen (1. Tim. 6, 11: *σὺ δὲ, ὦ ἄνθρωπε τοῦ θεοῦ*. 4, 6: *διάκονος Χριστοῦ Ἰησοῦ*. 2. Tim. 2, 24: *δοῦλον δὲ κυρίου*. 1. Thess. 3, 2: *Τιμόθεον, τὸν ἀδελφὸν ἡμῶν καὶ συνεργὸν τοῦ θεοῦ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ Χριστοῦ*), und werden daher im 2. Jahrhundert auch die Evangelisten „Apostel" genannt, so in der *Διδαχή* XI, 3—6, vgl. Tertullian. de praescr. c. 4: Qui pseudapostoli nisi adulteri evangelizatores? Anderer Meinung Harnack, Proleg. S. 115 ff., nach welchem die Bezeichnung auch der Evangelisten als Apostel das Ursprüngliche ist, während Weizsäcker, Apost. ZA. S. 610 in solcher Erstreckung des Aposteltitels eine jedoch schon der apostolischen

sitzen die Fülle der Gaben, die Gabe der Weissagung, Lehre und Ermahnung[11]. Die „apostolische Gabe“ stellt die höchste, die vollkommene Lehrgabe dar[12]. Auch die wandernden Missionare der nachapostolischen Zeit, die „Evangelisten“, sind unter dem Ehrennamen „Apostel“ mitbegriffen worden, da sie durch apostolisches Charisma zu gleicher Thätigkeit wie die Apostel berufen sind[13]. Allen Aposteln (mit Einschlufs der Evangelisten) ist mit ihrer Lehrgabe zugleich die Gabe des geistlichen Regiments zuständig[14]. Wie die Apostel in der Urgemeinde zu Jerusalem die volle Leitung der Gemeinde in ihrer Hand hatten[15], ebenso sehen wir nach den Pastoralbriefen die Evangelisten Timotheus und Titus in voller Autoritätsstellung über der

---

Zeit angehörige „Ausartung des Apostolates in Jerusalem‘ erblickt. Für die Auffassung des Apostels Paulus ist entscheidend, dafs nach 1. Kor. 15, 7 der Herr τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν erschienen ist: es konnte danach für den Apostel Paulus niemand Apostel sein, dem der Herr nicht erschienen war. Die ἀπόστολοι τῶν ἐκκλησιῶν (2. Kor. 8, 23; Phil. 2, 25) dürfen (gegen Löning, Gemeindeverf. S. 34) nicht herangezogen werden: dieselben sind Apostel (Sendboten) der Gemeinden, nicht Apostel Christi.

[11] Dafs der Apostel Paulus alle diese Gaben übte, zeigen die paulinischen Briefe, vgl. insbesondere z. B. 1. Kor. 14, 6.

[12] Vgl. Tertullian. de exhort. cast. c. 4: Proprie enim apostoli spiritum sanctum habent, [ut] qui plene habent, in operibus prophetiae et efficacia virtutum documentisque linguarum, non ex parte, quod ceteri. Der Ruhm der „apostolischen Gabe“ ist daher der höchste Ruhm, vgl. die unten in Anm. 34 aufgeführten Stellen, welche die „apostolische Lehrgabe“ des Polykarp, das „apostolische Charisma“ von Märtyrern preisen. Auch die Wendung des Ignatius: „nicht wie ein Apostel“, (oben Anm. 8) giebt dem gleichen Gedanken Ausdruck.

[13] Vgl. Anm. 10.

[14] Durch das Mittel der Wortverwaltung bestimmt der Apostel die Ordnung der Gemeinde (S. 29. 30), kann er die Stellenbesetzung verwalten (S. 31 Anm. 8) und Kirchenzucht üben (S. 33—35).

[15] Die Apostel in Jerusalem verwalteten wie die Lehre (διακονίαν τοῦ λόγου), so auch in und mit derselben das Gebet in der gottesdienstlichen Versammlung (Ap. Gesch. 6, 4: τῇ προσευχῇ καὶ τῇ διακονίᾳ τοῦ λόγου προσκαρτερήσομεν, vgl. 6, 6: die Apostel sprechen das Ordinationsgebet), und bis zur Einsetzung der Siebenmänner ist ihnen auch die alleinige Verwaltung der Opfergaben (des Kirchenguts) zuständig, vgl. Ap. Gesch. 4, 35. 37; 5, 2; 6, 1 ff. In der Verwaltung des Gebets und der Opfergaben liegt zugleich, dafs auch die Eucharistie von den Aposteln verwaltet wurde. Die Bestellung der Siebenmänner erfolgt in Gemeinschaft mit den Aposteln (Ap Gesch. 6, 3: καταστήσομεν) und durch Handauflegung der Apostel (Ap. Gesch. 6, 6). Seitdem die Apostel regelmäfsig von der Gemeinde fern waren, ging die Führung der Gemeinde auf Jakobus über, zugleich als auf den Bruder des Herrn und als auf einen „Apostel“ (vgl. Anm. 10), Gal. 2, 12. Ap. Gesch. 12, 17; 15, 13; 21, 18.

Gemeinde. Sie verwalten die Stellenbesetzung[16], die Kirchenzucht[17], das Kirchengut[18], sie geben die mafsgebenden Ordnungen[19]. Die Zustimmung der Gemeinde gilt ihnen wie den Aposteln gegenüber als selbstverständlich[20]. Erst im zweiten Jahrhundert kommt der Grund-

---

[16] Sie setzen Bischöfe und Diakonen ein, Tit. 1, 5: *καταστήσῃς κατὰ πόλιν πρεσβυτέρους*. Ebenso nach dem ersten Timotheusbrief 3, 1 ff. 8 ff.: die Vorschriften über die Eigenschaften von Bischöfen und Diakonen haben zur Voraussetzung, dafs Timotheus in der Lage ist, Bischöfe und Diakonen zu bestellen. Nach Euseb. III, 37, 3 bestellten die Evangelisten die ersten „Hirten" (Bischöfe) für die von ihnen neu gegründeten Gemeinden.

[17] 1. Tim. 5, 19. 20: *τοὺς ἁμαρτάνοντας ἐνώπιον πάντων ἔλεγχε*. Die Vorschriften über Bischöfe und Diakonen (Anm. 16) haben zugleich die Aufsichtsgewalt der Briefempfänger über Bischöfe und Diakonen zur Voraussetzung. — Tit. 3, 10: *αἱρετικὸν ἄνθρωπον — παραιτοῦ* (oben S. 35 Anm. 13).

[18] 1. Tim. 5, 17: die „wohl vorstehenden" Ältesten sollen „doppelter Ehre" gewürdigt werden, d. h. sie sollen einen doppelten Anteil von den Opfergaben empfangen (vgl. unten § 9). Auch in der Weisung 1. Tim. 5, 11: *νεωτέρας δὲ χήρας παραιτοῦ*, liegt, wie die Gewalt über Einsetzung der „Witwen", so auch Gewalt über das Kirchengut, denn die bestellten Witwen sind vom Kirchengut zu erhalten (1. Tim 5, 16). Beide Stellen setzen voraus, dafs die Evangelisten, welche diese Vorschriften aufrecht erhalten sollen, Macht über die Verteilung des Kirchenguts besitzen.

[19] So z. B. in Bezug auf Ehe und Speise, 1. Tim. 4, 3—6. Vgl. die häufige Wendung von der „Lehre", dem „Gebieten" des Evangelisten, oben S. 41 Anm. 8.

[20] All dieses kraft der Lehrgabe, des Charismas, welches dem Evangelisten innewohnt, 1. Tim. 4, 14: *μὴ ἀμέλει τοῦ ἐν σοὶ χαρίσματος*. 2. Tim. 1, 6: *ἀναμιμνήσκω σε ἀναζωπυρεῖν τὸ χάρισμα τοῦ θεοῦ, ὅ ἐστιν ἐν σοί*. Die ganze Thätigkeit des Evangelisten ist ein „Verwalten des Worts der Wahrheit", 2. Tim. 2, 15 (*ὀρθοτομοῦντα τὸν λόγον τῆς ἀληθείας*). Noch heute ist die Ansicht verbreitet, dafs die Empfänger der Pastoralbriefe, Timotheus und Titus, nur kraft apostolischer (vom Apostel empfangener) Vollmacht, gewissermafsen als apostolische Legaten, in ihrer autoritären Stellung sind. So Holtzmann, Pastoralbr. S. 223. Kühl, Gemeindeordn. S. 36. 37. Weizsäcker, Apost. ZA. S. 645. Diese Ansicht wird durch den Inhalt der Briefe widerlegt. Zwar empfängt der Evangelist Weisungen und Aufträge vom Apostel (z. B. Tit. 1, 5: *ὡς ἐγώ σοι διεταξάμην*) und stellt der Apostel sein Kommen in Aussicht, um den Evangelisten abzulösen (1. Tim. 4, 13: *ἕως ἔρχομαι, πρόσεχε — τῇ διδασκαλίᾳ*). Aber nirgends ist mit einem Wort davon die Rede, dafs der Evangelist etwa im Namen des Apostels, also als Vertreter des Apostels handelt und Gewalt übt. Was den Evangelisten zu seiner Thätigkeit in den Stand setzt, ist kein juristisches Moment (Vollmacht), sondern sein Charisma (s. die eben angeführten Stellen), und er handelt nicht als Gehülfe des Apostels, sondern als „Mann Gottes" und „Diener Christi" (s. die in Anm. 10 angef. Stellen). Kraft der Gabe, welche Gott ihm gegeben, handelt er im Namen Gottes, nicht des Apostels. (Die Handauflegung des Apostels, deren 1. Tim. 4, 14 gedacht wird, ist Bekräftigung des Charismas, keine Vollmachterteilung, und wird 2. Tim. 1, 6 nicht der Handauflegung des Apostels,

satz auf, daſs ein zureisender „Apostel“ nicht länger als zwei Tage in der Gemeinde verweilen darf[21]. Dadurch ist die Teilnahme der Evangelisten am Gemeinderegiment thatsächlich ausgeschlossen. Die Zeit des Miſstrauens ist bereits gekommen, der Katholicismus, welcher dem „Geist“ bestimmte, nicht zu überschreitende Bahnen weist, kündigt sich an.

Auch die Apostel sind Propheten[22]. Propheten im engern Sinne aber sind die prophetisch begabten Männer, welche in einer schon gegründeten Gemeinde thätig sind, um dort das Evangelium zu verkündigen[23]. Ihr Kennzeichen ist die Gabe der Geistesrede. Prophetie ist auch durch andere Gemeindeglieder möglich; ja der Apostel Paulus verlangt, daſs alle Gemeindeglieder sich der Weissagung befleiſsigen sollen (1. Kor. 14, 5). Ein Prophet aber ist nur, wer die Gabe der Geistesrede hat[24], wenngleich keineswegs jede Rede des Propheten

---

sondern nur der des „Presbyteriums“, welches mit dem Apostel handelte, gedacht). Die Stellung des Timotheus und Titus ist nach den Pastoralbriefen genau die gleiche wie nach den zweifellos echten paulinischen Briefen, vgl. 1. Thess. 3, 2: ἐπέμψαμεν Τιμόθεον — συνεργὸν τοῦ θεοῦ — εἰς τὸ στηρίξαι ὑμᾶς καὶ παρακαλέσαι. 1. Kor. 16, 10. 11: ἐὰν δὲ ἔλθῃ Τιμόθεος, βλέπετε ἵνα ἀφόβως γένηται πρὸς ὑμᾶς· τὸ γὰρ ἔργον κυρίου ἐργάζεται ὡς κἀγώ· μή τις οὖν αὐτὸν ἐξουθενήσῃ. 2. Kor. 7, 15: Titus erinnert sich an τὴν πάντων ὑμῶν ὑπακοήν, ὡς μετὰ φόβου καὶ τρόμου ἐδέξασθε αὐτόν. Timotheus und Titus treiben das gleiche Werk wie der Apostel, das Werk des Herrn, und nehmen als Arbeiter Gottes (im Evangelistenwerk) den Gehorsam der Gemeinden in Anspruch. Die kritische Frage wegen der Pastoralbriefe kann deshalb hier unausgetragen bleiben. Es ist nur zu betonen, daſs die Stellung der Briefempfänger durchaus den urchristlichen Anschauungen entsprechend ist. Andere Beweisgründe, welche es verbieten, die Pastoralbriefe in das 2. Jahrhundert hinabzurücken, werden sich aus dem Folgenden ergeben.

[21] Die Διδαχή XI, 5 verlangt, daſs der zureisende „Apostel“ höchstens zwei Tage in der Gemeinde verweile, sonst ist er ein „Pseudoprophet“. Die Pastoralbriefe wissen von solcher Beschränkung nichts und entsprechen darin dem Ursprünglichen. Timotheus soll nicht dauernd in Ephesus bleiben, aber doch dort das Lehramt verwalten, bis der Apostel kommt, 1. Tim. 4, 13. Vgl. Röm. 16, 7: der Apostel grüſst als „Apostel“ Andronikus und Junius und setzt damit deutlich voraus, daſs dieselben nicht nur ganz vorübergehend am Adreſsort (einer bereits entwickelten Gemeinde) verweilen.

[22] Weil sie die prophetische Gabe besitzen. Der falsche Apostel heiſst daher in der Διδ. XI, 5. 6 ein „Pseudoprophet“.

[23] In diesem Sinne spricht die Διδ. XI, 7 ff. von den „Propheten“, nachdem vorher XI, 5. 6 von den „Aposteln“, den wandernden Missionaren, die Rede gewesen ist. Von dem Propheten heiſst es XIII, 1, daſs er sich in der Gemeinde „niederläſst“. Vgl. Harnack, Proleg S. 119.

[24] Dies erhellt deutlich aus Διδ. XI, 7 ff., insbesondere aus den Worten: οὐ πᾶς δὲ ὁ λαλῶν ἐν πνεύματι προφήτης ἐστίν, ἀλλ' ἐὰν ἔχῃ τοὺς τρόπους κυρίου. Vgl. Harnack in den Anm. seiner Ausgabe.

Geistesrede ist (vgl. S. 39). Auf seiner Gabe der Geistesrede ruht das hohe Ansehen des Propheten. Ihm fällt kraft derselben der entscheidende Einfluſs auf Ordnung der Gemeinde, Stellenbesetzung, Absolution, die Verrichtung des eucharistischen Gebets, auch die Verwaltung des Kirchenguts zu. Er ist höchste Instanz auch für die Verwaltung. Er ist zugleich Prediger, Gesetzgeber und Vorstand der Gemeinde[25].

Der Prophet ist, wie der Apostel, zugleich Lehrer[26] und kann daher unter den *διδάσκαλοι* mit einbegriffen werden[27]. Lehrer im besonderen Sinne aber ist der in der Gemeinde ansässige Lehrer und Prediger der Gemeinde, welchem die besondere Prophetengabe (die Gabe der Geistesrede) fehlt. Die Zahl der Lehrer ist aus diesem Grunde gröſser als die der Propheten[28], wenngleich sie wiederum nicht

---

[25] Vgl. die oben S. 29 ff. gesammelten Belege und unten § 7. 8. — Lucian, Peregrin. c. 11: Peregrinus Proteus läſst sich (in den vierziger Jahren des zweiten Jahrhunderts, vgl. Harnack in Herzogs RE. Bd. 8. S. 776) als Prophet nieder, *προφήτης καὶ θιασάρχης καὶ ξυναγωγεὺς καὶ πάντα μόνος αὐτὸς ὤν.* — *καὶ προστάτην (αὐτὸν) ἐπεγράφοντο.* — *ὡς θεὸν ἐκεῖνον ἡγοῦντο καὶ νομοθέτῃ ἐχρῶντο.* — Der Prophet Montanus gab „Gesetze“ über das Fasten (*ὁ νηστείας νομοθετήσας*, Euseb. V, 18, 2). Die „Gesetzgebung“ des Propheten ist ein Teil seiner „Lehre“, vgl. Anm. 26.

[26] Vgl. Off. Joh. 2, 20: *Ἰέζαβελ ἡ λέγουσα ἑαυτὴν προφῆτιν καὶ διδάσκει — πορνεῦσαι καὶ φαγεῖν εἰδωλόθυτα.* — *Διδ.* XI, 10: *πᾶς δὲ προφήτης διδάσκων τὴν ἀλήθειαν, εἰ ἃ διδάσκει οὐ ποιεῖ, ψευδοπροφήτης ἐστί* (vgl. 11: *μὴ διδάσκων δὲ ποιεῖν ὅσα αὐτὸς ποιεῖ*). — Der Prophet Montanus heiſst auch *διδάσκαλος*: so bei dem Antimontanisten Apollonius (um 200), bei Euseb. V, 18, 2: *ὁ πρόσφατος διδάσκαλος, τὰ ἔργα αὐτοῦ καὶ ἡ διδασκαλία — ὁ διδάξας λύσεις γάμων, ὁ νηστείας νομοθετήσας.* — Martyrium Polycarpi (Euseb. IV, 15, 39): *διδάσκαλος ἀποστόλικος καὶ προφητικός.*

[27] So geschieht es im Hirten des Hermas. Der Hirt kennt die Propheten mit ihrer besonderen Gabe der Geistesrede (Mand. XI), aber wo er die Häupter und Lehrer der Christenheit aufzählt, nennt er nur *ἀπόστολοι* und *διδάσκαλοι* (Sim. IX, 15, 4; 16, 5; 25, 2), bezw. *ἀπόστολοι, ἐπίσκοποι, διδάσκαλοι, διάκονοι* (Vis. III, 5, 1). Die Propheten werden nicht besonders genannt. Augenscheinlich deshalb, weil der Hirt an dieser Stelle die Propheten unter die *διδάσκαλοι* mit einbegreift. A. M. Harnack, Proleg. S. 102: „Hermas überging die Propheten, weil er sich selbst zu ihnen rechnete.“ — Umgekehrt können anstatt der „Propheten und Lehrer“ auch nur die Propheten genannt sein. So Off. Joh. 18, 20: *οἱ ἅγιοι καὶ οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ προφῆται.* Eph. 2, 20: Die Heiligen sind erbaut *ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν.* Die Propheten sind als die vornehmsten Lehrer genannt (pars pro toto).

[28] Daher die Mahnung Jak. 3, 1: *μὴ πολλοὶ διδάσκαλοι γίνεσθε.* In Ägypten hat sich lange ein zahlreicher Stand von „Lehrern“ erhalten. Bekannt ist der Gegensatz, in welchen um die Mitte des 3. Jahrhunderts der Bischof Dionysius von Alexandrien mit den „Presbytern und Lehrern“ Ägyptens über die Lehre vom

allzugroſs zu denken ist, denn der Lehrer muſs durch eine besondere, von der Gemeinde als solche anerkannte Lehrgabe ausgezeichnet sein. Auch der Lehrer hat eine Stelle an der Spitze der Ekklesia [29]. Seine Lehre ist autoritäre Lehre, Weisung, Befehl. Auch er übt maſsgebenden Einfluſs auf die Ordnung der Gemeinde, auf die Verwaltung der Gemeinde [30]. Ihm fällt auch die wichtige Aufgabe des Katechumenenunterrichts zu [31]. Doch tritt der Lehrer, wenn ein

---

tausendjährigen Reich geriet, Euseb. VII, 24, 6: συγκαλέσας τοὺς πρεσβυτέρους καὶ διδασκάλους τῶν ἐν ταῖς κώμαις ἀδελφῶν. Vgl. Anm. 33.

[29] Nach den Propheten: τρίτον διδασκάλους (1. Kor. 12, 28). Auch Röm. 12, 7 hat der διδάσκων die dritte Stelle (nach Prophetie und „Diakonie"). Eph. 4, 11 stehen die Lehrer an letzter Stelle nach Aposteln, Propheten, Evangelisten, Hirten, doch unter denjenigen, welche Christus zur „Erbauung seines Leibes" und damit zu Häuptern der Christenheit berufen hat. Vgl. die Zusammenstellung der Zeugnisse bei Harnack, Proleg. S. 111. — Bekannt ist der Ruhm der alexandrinischen διδάσκαλοι Pantänus, Clemens, Heraklas, Origenes. Das Ansehen auch der ländlichen διδάσκαλοι Ägyptens war so groſs, daſs der Bischof von Alexandrien sich genötigt sah, persönlich gegen ihre Irrlehre aufzutreten (Anm. 28). Der Ehrgeiz des bekannten Arius war (im Beginn des 4. Jahrhunderts) darauf gerichtet, als „Lehrer" gegen den Bischof von Alexandrien aufzutreten, vgl. den Bericht des Anonymus über das Meletianische Schisma (Routh, Reliquiae IV, p. 94): Erat autem in civitate (Alexandria) quidam Isidorus nomine, moribus turbulentus, doctoris habens desiderium, et Arius quidam, habitum portans pietatis, et ipse doctoris desiderium habens — invidentes scilicet pontificatum b. Petri (des Bischofs von Alexandrien). Daſs der (ursprünglich griechisch geschriebene) Bericht gleichzeitig ist, zeigt schon die Wendung „Arius quidam".

[30] Oben S. 30 ff.

[31] Auf den διδάσκαλοι Alexandriens ruht der Ruhm der dortigen Katechetenschule. In der Regel allerdings sind es Presbyter, „presbyteri doctores", welche hier die Stelle der διδάσκαλοι vertreten, vgl. Cyprian. epist. 29: cum presbyteris doctoribus lectores diligenter probaremus, Optatum inter lectores doctorum audientium constituimus; ep. 73, 3: neque enim difficile est doctori, vera et legitima insinuare ei qui haeretica pravitate damnata — ad hoc venit, ut discat (die presbyteri doctores unterrichten, wie die Katechumenen, so auch die zur Kirche übertretenden Häretiker). Zu der erst citierten Stelle vgl. die Erläuterung von O. Ritschl, Cyprian (1885) S. 171 ff. 232 ff. Die Stelle sagt: „als wir für die presbyteri doctores Lektoren prüften, haben wir den Optatus unter die Lektoren der doctores audientium (der Katechumenenlehrer) aufgenommen". Die presbyteri doctores, die Lehrer der Katechumenen, hatten als Gehülfen Lektoren neben sich. Schon in vorcyprianischer Zeit begegnet zu Karthago ein presbyter doctor in der Passio Perpetuae (202 n. Chr.) c. 13 (Ruinart p. 85). Die Lehrbegabung gab einen Anspruch auf Aufnahme in das Presbyterium (vgl. die Ordination des Origenes zum Presbyter, Euseb. VI, 8, 4; 23, 4, den Presbyter Heraklas, Euseb. VI, 19, 13, den Presbyter Malchion, Euseb. VII, 29, 2, den Presbyter Arius, Sozom. hist. eccl. I, 15), so daſs nach Ausbildung der klerikalen Verfassung in den meisten Teilen der Kirche (eine Ausnahme bildet Ägypten, vgl. Anm. 33) die διδάσκαλοι unter der Zahl der Presbyter verschwanden und in

Prophet in der Gemeinde ist, hinter demselben zurück und ordnet sich ihm unter[32]. Darum hat die Stellung solcher „Lehrer“ noch nach Ausbildung des monarchischen Episkopats sich, wenigstens in einigen Teilen der Kirche, lange erhalten (in Unterordnung unter den Bischof, wie einst unter den Propheten), während der Prophet vor dem Bischof verschwunden ist[33].

Diese drei Arten von Lehrern, welche soeben besprochen wurden, sind auf das engste miteinander verwandt. In allen drei Fällen ist es „apostolische Gabe“, welche besessen, und folgeweise apostolisches Lehramt, welches von diesen Geistesträgern verwaltet wird[34].

Unterordnung unter den Bischof ihrer lehrenden Thätigkeit warteten: der Bischof selbst war zum obersten doctor ecclesiae geworden, vgl. Passio S. Philippi, vom Anfang des 4. Jahrh., c. 4, Ruinart p. 365: der praeses fragt: Quis ex vobis Christianorum magister est aut doctor ecclesiae? Respondit Philippus (Bischof von Heraklea): ego sum ille, quem quaeris. c. 7, p. 368: Der Diakon Hermes sagt: decurio sum et doctori meo (dem Bischof) in omnibus obsecundo. c. 13, p. 372: der Diakon redet den Bischof an: doctor optime. — Das älteste Zeugnis für presbyteri doctores geben die Pastoralbriefe, 1. Tim. 5, 17: *οἱ καλῶς προεστῶτες πρεσβύτεροι — μάλιστα οἱ κοπιῶντες ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ.* Die vorhin aufgeführten Verhältnisse der späteren Zeit legen es nahe, auch hier an solche Ältesten zu denken, welche namentlich im Katechumenenunterricht ihre Lehrthätigkeit entwickeln. Vgl. unten § 9. 11.

[32] Bei Pseudo-Clemens, de virginitate (um 200) I, 11 wird der Lehrer (doctor) ermahnt, mit seinem charisma den Propheten zu „dienen“ (inservi fratribus pneumaticis, prophetis), vgl. Harnack, Proleg. S. 133. In der *Διδαχή* tritt deshalb der Lehrer (der nur flüchtig erwähnt wird: XIII, 2. XV, 1. 2) hinter dem Propheten weit zurück.

[33] Namentlich in Ägypten blühte noch im 3. Jahrhundert ein Stand von „Lehrern“, welche nicht in das Presbyterkollegium aufgenommen waren, vgl. Anm. 28 und Harnack, Proleg. S. 135. Noch im 5. Jahrhundert bezeugt Sokrates in seiner Kirchengeschichte (um 440) als eine „von alters her bestehende“ Besonderheit der alexandrinischen Kirche, dafs es dort „Lehrer“ (*διδάσκαλοι*) gab, welche an jedem Mittwoch und Freitag vor der Gemeinde die heiligen Schriften verlasen und erläuterten und alle Feierlichkeiten des Gottesdienstes vollzogen, nur mit Ausnahme der Eucharistie (Socrat. hist. eccl. V, 22). — Dafs auch in anderen Teilen der Kirche, wenigstens im Katechumenenunterricht, noch im 4. Jahrhundert Laien als Lehrer auftraten, bezeugt Constit. apost. VIII, c. 31: *ὁ διδάσκων εἰ καὶ λαϊκὸς ᾖ, ἔμπειρος δὲ τοῦ λόγου καὶ τὸν τρόπον σεμνὸς, διδασκέτω* (unmittelbar vorher ist von den Katechumenen die Rede).

[34] So heifst Polykarp in dem Martyrium Polycarpi (Euseb. IV, 15, 39) ein *διδάσκαλος ἀποστολικὸς καὶ προφητικός*. Er heifst ein „apostolischer“ Lehrer, weil er ein „prophetischer“ Lehrer ist, „denn jedes Wort seines Mundes ist in Erfüllung gegangen“. Denselben Polykarp nennt auch Irenäus einen *μακάριος καὶ ἀποστολικὸς πρεσβύτερος*, nachdem er ihn zuvor als *διδάσκαλος* gerühmt hat (Euseb. V, 20, 6. 7). — Das Schreiben der Gemeinden von Lyon und Vienne rühmt den Märtyrer und Arzt Alexander *διὰ τὴν πρὸς θεὸν ἀγάπην*

Daher sind die Grenzen fließende: die Apostel sind zugleich Propheten und Lehrer und können durch Niederlassung in einer Gemeinde in Propheten und Lehrer im engeren Sinn, wie die Propheten und Lehrer umgekehrt durch Ergreifen des Missionsberufs in Apostel sich verwandeln[35]; die Propheten wiederum zählen zu den Lehrern, und der Lehrer seinerseits ist, wenngleich ihm die Gabe der Geistesrede fehlt. von der Weissagung selbstverständlich nicht ausgeschlossen[36]

Vornehmlich ist allen drei Arten von Lehrern gemeinsam, daſs ihnen die Predigt des Evangeliums Lebensberuf ist. Sie haben keinen anderen Beruf als diesen[37]. Umgekehrt sind sie die einzigen in der Gemeinde, denen dieser Beruf Lebensberuf ist. Sie sind,

---

καὶ παῤῥησίαν τοῦ λόγου, ἣν γὰρ οὐκ ἀμοῖρος ἀποστολικοῦ χαρίσματος (Euseb. V, 1, 49). — Euseb. de mart. Palaest. I, 11, 1: zwölf Männer, *προφητικοῦ τινος ἢ καὶ ἀποστολικοῦ χαρίσματος καὶ ἀριθμοῦ κατηξιωμένοι.* — Bei Ignatius kehren die Wendungen als gleichbedeutend wieder, daſs er „nicht als Lehrer" und daſs er „nicht wie ein Apostel" (Trall. 3, 2: *ὡς ἀπόστολος*. Röm. 4, 2: *οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος*) gebiete, vgl. oben S. 41 Anm. 8. — Die besondere Lehrgabe ist apostolische Gabe. In den Aposteln war die von Gottes Geist erfüllte Lehrgabe zuerst der christlichen Gemeinde entgegengetreten. In den Propheten und Lehrern ist die gleiche Gabe und der gleiche Geist wirksam wie einst in den Aposteln, — das ist der zu Grunde liegende Gedanke.

[35] Ap. Gesch. 13, 1 ff. 14, 14: aus den „Propheten und Lehrern" zu Antiochien werden zwei (Paulus und Barnabas) durch die Stimme des heiligen Geistes zu „Aposteln" ausgesondert. Umgekehrt war Pantänus zuerst „Evangelist" (Apostel) und lieſs sich sodann in Alexandrien als *διδάσκαλος* nieder, Euseb. V, 10, 2. 4 Den gleichen Wechsel zeigt die Lebensgeschichte des Peregrinus Proteus, welcher bald als „Prophet" dauernd in einer Gemeinde wirkte, bald wandernd umherzog, d. h. als Evangelist thätig war (wie den Evangelisten Timotheus, vgl. 1. Kor. 16, 11, so begleiten auch den wandernden Peregrinus andere Christen als „Trabanten", Lucian. Peregr. c. 16). — Anders Harnack, Proleg. S. 114. 119. 126, welcher den Unterschied zu scharf faſst und demgemäſs zu den Aposteln die Propheten, welche „wie Apostel umherzogen", in Gegensatz bringt. Der Unterschied liegt nicht im Charisma (vielmehr hat der Apostel die Gaben des Propheten und Lehrers), sondern lediglich in der Art der Thätigkeit: der wandernde Prophet wird eben dadurch zum Apostel, und umgekehrt. Die Vorschrift der *Διδ.* XI, 4. 5, daſs der Apostel nicht länger als zwei Tage bleiben dürfe, ist daher nur auf den noch in seiner missionierenden Thätigkeit befindlichen Apostel zu beziehen. — Das Richtige haben bereits Zahn, Forschungen III, S. 300. Löning, Gemeindeverf. S. 37. 39.

[36] Die Männer, welche Ap. Gesch. 13, 1 genannt werden, sind (wie schon Löning S. 39 Anm. 3 treffend bemerkt hat) zugleich Propheten und Lehrer. Dem entspricht *Διδ.* XV, 1: die Bischöfe und Diakonen leisten der Gemeinde *τὴν λειτουργίαν τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων*, d. h. sie leisten den Dienst des Lehramts der Christenheit. Propheten und Lehrer bilden den einen Lehrstand, welcher mit der vollen Formel „Propheten und Lehrer", aber ebensowohl bloſs „Lehrer" oder auch bloſs „Propheten" heiſsen kann, vgl. Anm. 27.

[37] Infolgedessen müssen sie von der Gemeinde erhalten werden, Anm. 38.

und zwar in der apostolischen Zeit sie allein, Träger des geistlichen Amtes in unserem Sinn, des Predigtamts. Als solche leben sie von den Gaben der Gemeinde[38]. Sie, und sie allein, sind sittlich berechtigt, nicht zu arbeiten, sondern sich von der Gemeinde erhalten zu lassen[39]: ihr Predigtberuf soll und darf ihr einziger Beruf sein. Damit hängt ihre Gleichsetzung mit den Priestern des alten Bundes zusammen. Der Satz des alten Bundes, daſs die, welche „am Altar dienen", auch „vom Altar leben" sollen, wird zu ihren Gunsten angewandt[40]. Sie sind es, deren Lebensberuf in dem neutestamentlichen Altardienst, der Verkündigung des Evangeliums besteht. Sie sind, gleich den Priestern des alten Testaments, die „Boten", Stellvertreter Gottes gegenüber den Gemeinden[41], Gott durch ihre Predigt ein reines „Opfer" zubereitend. In diesem Sinne nennt der Apostel Paulus seine Thätigkeit priesterliche Thätigkeit[42], und in demselben Sinne wird im Beginn des zweiten Jahrhunderts von der „Apostellehre" der Prophet ein „Hoherpriester" der Gemeinde genannt, um zugleich sein Recht zu begründen, gleich den alttestamentlichen Priestern die Erstlinge zu begehren[43].

---

[38] Den allgemeinen Grundsatz spricht aus 1. Kor. 9, 14: *ὁ κύριος διέταξεν τοῖς τὸ εὐαγγέλιον καταγγέλλουσιν ἐκ τοῦ εὐαγγελίου ζῆν* (vgl. Matth. 10, 10; 1. Kor. 9, 6—11). Gal. 6, 6: wer Unterricht empfängt, soll seinem Lehrer (*τῷ κατηχοῦντι*) „an allen Gütern Anteil gestatten" (*κοινωνείτω ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς*). Daher haben die Apostel *ἐξουσίαν τοῦ μὴ ἐργάζεσθαι* (1. Kor. 9, 6), 1. Thess. 2, 6: *δυνάμενοι ἐν βάρει εἶναι ὡς Χριστοῦ ἀπόστολοι*, vgl. 2. Kor. 11, 7—9: um den Korinthern das Evangelium „umsonst" zu verkündigen, hat der Apostel andere Gemeinden „gebrandschatzt". Den gleichen Anspruch hat der Evangelist, 2. Tim. 2, 6, der Prophet (*Διδ.* XIII, 1: jeder wahre Prophet *ἄξιός ἐστι τῆς τροφῆς αὐτοῦ*, dazu Harnack in seiner Ausgabe), der Lehrer (*Διδ.* XIII, 2: ebenso ist der wahre Lehrer *ἄξιος καὶ αὐτὸς ὥςπερ ὁ ἐργάτης τῆς τροφῆς αὐτοῦ*). Dementsprechend sind in der korinthischen Gemeinde solche (Lehrer), welche *τῆς ὑμῶν ἐξουσίας μετέχουσιν* (1. Kor. 9, 12). Der Prophet Montanus forderte von seinen Anhängern „Opfergaben" und warf sogar den von ihm entsandten Wanderlehrern feste Gehalte (*σαλάρια*) aus, Euseb. V, 18, 2.

[39] *Διδ.* XII, 3: jeder zuwandernde Christ soll „arbeiten und essen" (*ἐργαζέσθω καὶ φαγέτω*); eine Ausnahme bilden nur die Propheten und Lehrer, welche sich in der Gemeinde niederlassen (XIII, 1. 2). Diese allein haben „Gewalt, nicht zu arbeiten" (Anm. 38).

[40] 1. Kor. 9, 13.

[41] Vgl. oben S. 41 Anm. 7.

[42] Röm. 15, 16: *εἰς τὸ εἶναί με λειτουργὸν Χριστοῦ Ἰησοῦ εἰς τὰ ἔθνη, ἱερουργοῦντα τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ, ἵνα γένηται ἡ προσφορὰ τῶν ἐθνῶν εὐπρόσδεκτος, ἡγιασμένη ἐν πνεύματι ἁγίῳ.*

[43] *Διδαχ.* XIII, 3: alle Erstlinge sollst du den Propheten geben, *αὐτοὶ γάρ εἰσιν οἱ ἀρχιερεῖς ὑμῶν.* Vgl. Hippolyt. Philosoph. pr., wo den Bischöfen als

In dem Beruf, das Wort Gottes zu verwalten, im Namen Gottes zu der Gemeinde zu reden, liegt das Priesteramt des neuen Bundes, und in dieser Eigenschaft (als Statthalter Christi, Gottes) übt der berufsmäfsige Lehrer die Schlüsselgewalt: Seelsorge und Regiment. Der Beruf des Lehrers ist priesterlicher und hirtenamtlicher Beruf[44], d. h. Beruf zu geistlicher Regierung der Christenheit.

§ 6. Die Versammlung und das Lehramt.

Aber: die Gewalt des Lehramts ist keine rechtliche Gewalt.

Das erkennen wir an zwei Thatsachen.

Einmal daran, dafs das Thätigwerden des Lehrbegabten in der Christenversammlung von der Gestattung (*ἐπιτρέπειν*) seitens dieser Versammlung abhängig ist[1]. Darin äufsert sich die Freiheit der Versammlung von jeder formalen Gewalt, zugleich der Mangel einer rechtlichen Organisation. Die Gestattung seitens der Versammelten erfolgt auf Grund der Anerkennung des Charismas in dem Handelnden.

Es pflegt heute angenommen zu werden, dafs in der ersten christlichen Gemeinde jedem Gemeindegliede das Wort zur Rede ohne weiteres zuständig gewesen sei. Diese Ansicht trifft nicht das Richtige. Das Gröfste und Heiligste, was es in der Christenheit giebt, die Verwaltung und Verkündigung des göttlichen Wortes, gebührt in der Urgemeinde keineswegs jedem, welcher sich selber das Charisma zuschreibt. Vielmehr hat die Versammlung Macht, das Wort zu geben und zu versagen[2]. Und von vornherein finden wir in der Gemeinde

---

Nachfolgern der Apostel die *χάρις ἀρχιερατείας καὶ διδασκαλίας* zugeschrieben wird.

[44] Der Anspruch des Lehrers auf Unterhalt beruht auf seinem *ποιμαίνειν ποίμνην*, 1. Kor. 9, 7.

[1] Vgl. *Διδ.* X, 7: *τοῖς δὲ προφήταις ἐπιτρέπετε εὐχαριστεῖν ὅσα θέλουσιν.*

[2] Dies ergiebt sich aus 1. Thess. 5, 19—21: *τὸ πνεῦμα μὴ σβέννυτε, προφητείας μὴ ἐξουθενεῖτε. Πάντα δὲ δοκιμάζετε, τὸ καλὸν κατέχετε.* Die Thessalonicher müssen bereits ermahnt werden, den Geist nicht zu „löschen", die Prophetie nicht zu verachten; sie sollen „alles prüfen", aber „das Gute behalten". Die Gemeinde soll also gestatten, dafs der Geist, insbesondere der prophetische Geist in ihrer Mitte wirksam werde. — Den entgegengesetzten Eindruck, welcher die herrschende Meinung bestimmt hat, empfängt man, wenigstens zunächst, durch 1. Kor. 14, wo es den Anschein hat, als ob die sämtlichen Gemeindeglieder sich ohne Schranke noch Regel zur Rede drängen können. Doch ergiebt sich auch hier das im Text Gesagte, insofern die Vorschriften, welche der Apostel Paulus über Art und Mafs des Redens in der Versammlung giebt, zur Voraussetzung haben,

eine Strömung, welche weit mehr auf Unterdrückung des freien Wortes als auf die Gewährung desselben gerichtet ist[3]. Die Gabe, das Wort Gottes in der Versammlung der Gläubigen öffentlich zu verwalten, ist nach der schon in der Urzeit vorherrschenden Überzeugung nur einzelnen, wenigen gegeben.

So haben auch die Apostel, Propheten, Lehrer kein formales Recht der Wortverwaltung. Die Versammlung prüft den Wortbegabten, ob er ein Pseudoapostel, ein Pseudoprophet oder ein rechter Lehrer ist, und nur wo sie ihn als rechten Lehrer erkannt hat, nur da gestattet sie ihm die Handhabung des Gottesworts[4]. In diesem Sinne hat jede Christenversammlung Macht über das Lehramt, und ist sie darum zugleich selber verantwortlich für die Lehre, welche bei ihr im Schwange ist[5].

Dem schliefst sich die andere Thatsache an, dafs auch die Wortverwaltungshandlung des Lehrbegabten, soweit sie Wirkung nach aufsen fordert (wie z. B. die Ermahnung zur Bufse, die Erwählung zu einem Amt, Vorschriften über die Ordnung des Gemeindelebens), diese Wirkung für die einzelne Christenversammlung nur kraft freier Zustimmung der Versammlung zu finden im stande ist[6]. Darüber,

---

dafs die Gemeinde (an welche die Vorschriften sich richten) in der Lage ist, die Ordnung gemäfs den Weisungen des Apostels aufrecht zu halten. Auch die Gemeinde zu Korinth ist dafür verantwortlich, dafs alles „mit Anstand und in Ordnung" (1. Kor. 14, 40) vor sich geht, und findet sich dementsprechend auch hier die Wendung: *τὸ λαλεῖν μὴ κωλύετε ἐν γλώσσαις* (14, 39).

[3] Vgl. die Mahnung an die Thessalonicher, Anm. 2.

[4] Off. Joh. 2, 2: *ἐπείρασας* (die Ekklesia zu Ephesus ist angeredet) *τοὺς λέγοντας ἑαυτοὺς ἀποστόλους εἶναι καὶ οὐκ εἰσίν, καὶ εὗρες αὐτοὺς ψευδεῖς*. 1. Joh. 4, 1: *δοκιμάζετε τὰ πνεύματα εἰ ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστιν, ὅτι πολλοὶ ψευδοπροφῆται ἐξεληλύθασιν εἰς τὸν κόσμον. Διδ.* XI, 1. 2: Den Lehrer, welcher „eine andere Lehre" lehrt, soll die Gemeinde „nicht hören". XI, 3 ff. beschreibt die Merkmale, an welchen die Gemeinde den rechten Apostel und den rechten Propheten erkennen kann. Nur dem „erprobten" und „wahrhaftigen" Propheten (XI, 11. XIII, 1), nur dem „wahrhaftigen" Lehrer (XIII, 2) räumt die Gemeinde Propheten- und Lehrerstellung ein.

[5] Off. Joh. 2, 14. 15: Die Gemeinde zu Pergamon trifft der Vorwurf: *ἔχεις ἐκεῖ κρατοῦντας τὴν διδαχὴν Βαλαάμ — ἔχεις καὶ σὺ κρατοῦντας τὴν διδαχὴν Νικολαϊτῶν*. 2, 20: ebenso die Gemeinde zu Thyatira: *ἀφεῖς τὴν γυναῖκά σου Ἰεζάβελ, ἡ λέγουσα ἑαυτὴν προφῆτιν καὶ διδάσκει.* — Umgekehrt ist es der Ruhm der Ekklesia zu Ephesus: *ὅτι μισεῖς τὰ ἔργα τῶν Νικολαϊτῶν* (2, 6), der Ekklesia zu Philadelphia: *ἐτήρησας τὸν λόγον τῆς ὑπομονῆς μου* (3, 10). — Die Ekklesia ist verantwortlich für die Lehrer, Propheten, welche sie „hat", „gewähren läfst".

[6] Über die Ermahnung zur Bufse bezw. die Ausweisung aus der Gemeinde vgl. oben S. 33 Anm. 10. S. 35 Anm. 12. Über die Stellenbesetzung: Clem. ad Cor. 44, 3: *ἐλλόγιμοι ἄνδρες* bestellen die Bischöfe und Diakonen, *συνευδοκη-*

ob das Wort des Lehrenden wirklich Gottes Wort ist, entscheidet kein Rechtssatz und keine Thatsache der Vergangenheit, sondern allein das gegenwärtige Zeugnis des heiligen Geistes, welcher in den Versammelten lebendig ist. Denn auch „in euch ist Christus“, schreibt der Apostel Paulus[7], und gerade wegen der ungeheuren Macht, welche das verkündete Gotteswort für sich in Anspruch nimmt, ist die Gabe der „Prüfung der Geister“ in der Gemeinde verbreitet und als Gegengewicht gegen das Lehramt wirksam[8].

So hat jede Christenversammlung Macht auch über die einzelnen Äufserungen des in ihrer Mitte auftretenden Lehramts. Der Lehrbegabte vermag niemals den Rechtsgehorsam, sondern immer nur den Gehorsam der Liebe zu fordern (S. 27. 28). Die Thätigkeit des Lehrers ist niemals Herrschaft, sondern immer ein Dienst (διακονία), der Christenheit geleistet, entsprechend dem Wort des Herrn: so jemand will unter euch gewaltig sein, der sei euer Diener, und wer da will der vornehmste sein, der sei euer Knecht (Matth. 20, 26. 27).

Aber auch die Handlung der Versammlung stellt niemals rechtliche Regierungshandlung, sondern blofse Gestattungs-, Zustimmungs-, ja Unterwerfungshandlung dar.

σάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης, und unten § 20. — Über allgemeine Vorschriften, betreffend das Leben der Gemeinde, vgl. Off. Joh. 2, 20: Die Prophetin Jezabel lehrt τοὺς ἐμοὺς δούλους πορνεῦσαι καὶ φαγεῖν εἰδωλόθυτα: die Gemeinde zu Thyatira ist dafür verantwortlich, dafs sie solche Lehre „gewähren läfst“.

[7] 2. Kor. 13, 5: ἐπιγινώσκετε ἑαυτοὺς ὅτι Χριστὸς Ἰησοῦς ἐν ὑμῖν: die Korinther werden dann erkennen, dafs in dem Apostel „Christus spricht“.

[8] Wie auf die „Zungenrede“ die Auslegung (1. Kor. 14, 27: διερμηνεύειν), so folgt nach dem Zeugnis des Apostels Paulus auf die Prophetenrede die Beurteilung (1. Kor. 14, 29: διακρίνειν). Die Zungenrede ist als solche für den Hörer unverständlich. Darum bedarf sie der Auslegung. Die Prophetie ist als solche verständlich. Aber sie bedarf der Prüfung, der Prüfung nämlich, ob sie wirklich aus dem Geist Gottes hervorgegangen ist. Die Prüfung der Prophetie erfolgt durch die übrigen Mitglieder der Versammlung (1. Kor. 14, 29: zwei oder drei Propheten sollen sprechen, οἱ ἄλλοι διακρινέτωσαν: die „andern“ sind die anderen Anwesenden, d. h. die Versammlung, vgl. Holsten, Evangel. S. 400). Wie die Gabe der Prophetenrede, so ist auch die Gabe, „die Geister zu beurteilen“ (διάκρισις πνευμάτων) in der Gemeinde von Gott verteilt (1. Kor. 12, 10), und ergiebt sich zugleich aus den mitgeteilten Zeugnissen, dafs nicht blofs die Persönlichkeit des Propheten (ob er überhaupt ein wahrer Prophet ist), sondern jede Rede des Propheten der Prüfung unterliegt. Aus diesem Grunde bedarf z. B. auch die Prophetie, welche der Stellenbesetzung dient (S. 31 Anm. 8), in jedem Einzelfall der Zustimmung der Versammlung (vgl. Anm. 6). Nach der Prophetenrede kommt die kritische Stimme der für die Prüfung der Geister begabten Gemeindeglieder zum Wort, und die wahre Prophetie ist (für diese Versammlung) nur diejenige, welche die Versammlung sich aneignet.

Liegt darin, daſs die Gemeinde dem Lehrbegabten die Wortverkündigung „gestattet“, etwa eine Ausrüstung zu dieser Thätigkeit, eine Ermächtigung, welche den Lehrberuf verleiht, ein Vorgang, welcher gewissermaſsen den Rechtsgrund für das Auftreten des Lehrbegabten bildete? Nimmermehr. Sondern nur ein Zeugnis, eine Anerkennung, daſs dieser Persönlichkeit von Gott der Lehrberuf (das Charisma) gegeben worden ist. Die Versammlung vermag keinerlei Charisma, Fähigkeit, Beruf zur Lehrthätigkeit zu gewähren.

Ferner: liegt in der Zustimmung der Versammlung zu der einzelnen Wortverwaltungshandlung etwa die Kraft, welche dies Wort zum Worte Gottes zu machen im stande wäre? Nimmermehr. Die Versammlung als solche hat kein Charisma, sondern nur der geistbegabte Einzelne. Der Beschluſs der Versammlung als solcher ist daher für das Leben der Christenheit nur als Anerkennungshandlung von Bedeutung. Die Kraft der Handlung (der Gesetzgebung, der Wahl, der Absolution, der Ausschlieſsung vom Abendmahl) ruht nicht in dem Beschluſs der Versammlung (Gemeinde), sondern in dem Charisma des Lehrbegabten, durch dessen Mittel Gottes Wort an die Gemeinde offenbar geworden ist. Trotz aller Freiheit der Christenversammlung gilt keine „Souveränität“ der Gemeinde, keine „demokratische“ Verfassung, kein Gemeinderegiment (als ob der Versammlung als solcher irgendwelche Kirchengewalt zuständig wäre), sondern Gottes (Christi) Regiment, welches durch das Charisma des Lehrbegabten sich verwirklicht.

Handelt der Apostel, der Prophet etwa in der Gemeinde Namen oder mit einer Gewalt, welche er von irgend einer Versammlung empfangen hätte? Nein. Er handelt in Gottes Namen, kraft einer ihm von Gott gegebenen, in seinem Charisma ihm persönlich eignenden Gewalt. Die Führung der Christenheit ruht nicht in einer Gewalt, welche der Gemeinde, sondern umgekehrt in einer Gewalt, welche dem Lehrbegabten verliehen ist. Die Leitung der Ekklesia kommt von oben her, durch das Mittel der von Gott begabten Einzelpersönlichkeit. Die Regierung der Christenheit ist von vornherein autoritärer, monarchischer Natur, und die Gewalt des Lehramts darum so bedeutend, weil sie keine rechtliche, disciplinare, vereinsmäſsige, wohl aber die höhere moralische Gewalt bedeutet, welche im Namen Gottes Gehorsam fordert[9]. Welche

[9] In der obigen Ausführung habe ich versucht, die richtige Formel für das Verhältnis zwischen dem Träger des charismatischen Lehramts und der Gemeinde in der Urzeit zu finden. Viel zu schwach ist die Stellung des Lehramts ausgedrückt, wenn Weizsäcker, Apost. ZA. S. 612 dem Apostel gegenüber seiner

mächtige Energie, aber zugleich welche gefährliche, das geistliche Wesen der Kirche zerrüttende Macht wird diese Organisation entfalten,

---

Gemeinde nur eine „moralische Einwirkung des Rates", nur die Befugnis, „einen Antrag" zu stellen, zuschreibt, so dafs grundsätzlich „die Gemeinde ihre Angelegenheiten selbst verwaltet". Es ist das die herrschende Ansicht von der ursprünglichen Selbstregierung der Gemeindeversammlung als Organ einer demokratisch verfafsten Körperschaft (oben S. 14). Mit Weizsäcker auf gleicher Linie steht Löning, Gemeindeverf. S. 39. So richtig es ist, dem Lehrbegabten jede rechtliche Gewalt abzusprechen, so ist es doch nicht ausreichend, wenn die Stellung der Lehrer lediglich auf „die Wirkung, welche sie auf die Gemüter der Gläubigen hervorbrachten" gegründet und demgemäfs jeder Zusammenhang des Lehramts mit der Organisation der Gemeinde für die älteste Zeit geleugnet wird. Umgekehrt sagt Harnack, Theol. LZ. 1889, S. 420. 421 zu viel, wenn er in Polemik gegen Löning der Gemeinde das Prüfungsrecht gegenüber dem Lehramt abspricht („die Gemeinde darf die Anordnungen der Lehrer so wenig kritisieren wie die der Propheten") und den Lehrbegabten sogar die Macht, „despotisch in die Gemeinde hineinzuregieren" zuschreibt. Wenn die Gemeinde kein Prüfungsrecht hätte, so stände dem Lehramt rechtliche Gewalt zu (und Harnack selber leugnet ja, jedenfalls in Bezug auf die pneumatische Organisation des Lehramts, das Dasein von Kirchenrecht, oben S. 15 Anm. 21). Die *Διδ.* XI, 7 bestreitet der Gemeinde allerdings das Prüfungsrecht, sobald ein erprobter, als wahrhaftig erkannter Prophet redet. Darin liegt aber bereits der Ansatz zu einer Ausbildung von Kirchenrecht, ganz entsprechend der Bewegung, welche den Beginn des 2. Jahrhunderts ausfüllt, und Harnack selber hat bereits in seinen Anm. zu der angeführten Stelle dargethan, dafs diese Bestimmung jüngeren Ursprungs ist. In der Urzeit unterwirft vielmehr selbst der Apostel Paulus seine Vorschriften der Prüfung der Gemeinde (1. Kor. 10, 15: *ὡς φρονίμοις λέγω κρίνατε ὑμεῖς ὅ φημι.* 11, 13: *ἐν ὑμῖν αὐτοῖς κρίνατε.* 5, 4 versetzt der Apostel sich im Geist in die Versammlung zu Korinth, um mit derselben gemeinsam Gericht über den Übelthäter zu halten, vgl. 2. Kor. 2, 10). Wenn der Apostel 1. Kor. 14, 37. 38 schreibt: *εἴ τις δοκεῖ προφήτης εἶναι ἢ πνευματικός, ἐπιγινωσκέτω ἃ γράφω ὑμῖν ὅτι κυρίου ἐστίν. εἰ δέ τις ἀγνοεῖ, ἀγνοείτω*, wenn er also an dieser Stelle die Gültigkeit seiner Vorschrift von der Zustimmung der Korinther für unabhängig erklärt, so liegt das in der thatsächlichen Machtstellung, welche der Apostel gegenüber der von ihm gegründeten Gemeinde selbstverständlich innehat. Überhaupt hängt die thatsächliche Gestaltung des Verhältnisses zwischen Lehramt und Gemeinde natürlich ganz von den Umständen des Einzelfalls ab, und liegt es in der Natur der Dinge, dafs der Apostel, Prophet, Lehrer, welcher in der Gemeinde ein hergebrachtes festes Ansehen hat, thatsächlich eine sehr weitgehende Herrschaft über die Gemeinde zu üben in der Lage ist, ja dafs die Zustimmung ihm gegenüber als selbstverständlich erscheinen konnte. Nur dafs theoretisch immer die Versammlung von jeder formalen Macht des Lehrers frei und daher für die Lehre, welche sie „zuläfst", verantwortlich bleibt. Entscheidend ist, dafs die Gemeinde in der Lehre des rechten Lehrers im Zweifel Gottes Wort erkennt und darum sich verpflichtet hält, sich demselben unterzuordnen (mit Recht verweist Harnack a. a. O. auf *Διδ.* IV, 1: *τιμήσεις δὲ αὐτὸν*, nämlich den Lehrer, welcher Gottes Wort verkündigt, *ὡς κύριον· ὅθεν γὰρ ἡ κυριότης λαλεῖται, ἐκεῖ κυριός ἐστιν*). Das Schwergewicht liegt thatsächlich auf der Seite des Lehrbegabten, nicht auf der Seite der Versammlung, auf der

sobald solche geistliche Gewalt später zugleich zu dem Range einer rechtlichen, formal zuständigen und formal verbindlichen Gewalt erhoben sein wird!

Sobald die Versammlung erkannt hat, dafs Gott in dem Lehramt wirkt, ist ihre Gestattungs- und Zustimmungshandlung, wenngleich formell frei, doch sittlich Pflicht. Ihre Handlung ist blofse Anerkennungshandlung, und ihre Gestattung und Zustimmung nur klarstellender, bezeugender Natur. Sie bezeugt, dafs Gott durch das Wort des Lehramtes wirksam ist. Aus diesem Grunde hat auch der Beschlufs der Versammlung keine rechtliche Natur noch Wirkung. Er vermag dem Wort des Lehrbegabten nichts hinzuzufügen. Er stellt lediglich die thatsächliche Unterordnung unter das Wort als unter Gottes Wort dar.

§ 7. Wahl und Ordination.

Den dargelegten Gesichtspunkt gilt es auch der Thatsache gegenüber klarzustellen, dafs es eine Erwählung zum Lehramt mit nachfolgender Bekräftigung des Charisma durch Handauflegung giebt.

Gerade die Erwählung zur Lehrthätigkeit geht in die älteste Zeit zurück. An ihr hat sich Wesen und Form der Gemeindewahl entwickelt.

Der Apostel Paulus beteuert (Gal. 1, 1), dafs er „nicht von Menschen noch durch Menschen, sondern durch Jesum Christum und Gott den Vater" zum Apostolat berufen worden ist[1]. Es gab eine

---

Seite des monarchischen, nicht des „demokratischen" Elements. Nur so wird es verständlich, dafs späterhin das Lehramt (in der Person des Bischofs) zu rechtlicher Herrschaft über die Gemeinde gelangt. In der Stellung des Lehramts, nicht in der Stellung der Versammlung ist die verfassungbildende Kraft gegeben, welche die Entwicklung der Folgezeit beherrscht. Das Verhältnis der Gemeinde zu dem Lehramt ist zunächst ein (sehr stark geartetes) Pietätsverhältnis, um sich sodann in ein Rechtsverhältnis zu verwandeln. Das Lehramt trägt eine Gewalt in sich, wenngleich zunächst nur eine geistliche Gewalt. Diese geistliche Gewalt war bestimmt, die spätere rechtliche Kirchengewalt und damit den Katholicismus hervorzubringen.

[1] Gal. 1, 1: *Παῦλος ἀπόστολος, οὐκ ἀπ ἀνθρώπων οὐδὲ δι' ἀνθρώπων, ἀλλὰ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ πατρός.* Die Stelle läfst darauf schliefsen, dafs dem Apostel Paulus seine Bestellung (nur) „durch Menschen" zum Vorwurf gemacht worden ist. Aber, sagt der Apostel, meine Berufung geht nicht von Menschen, sondern von Gott aus. Damit ist menschliche Mitwirkung bei der Berufung, nämlich als Mittel der Offenbarung des göttlichen Willens (Prophetie), durchaus nicht ausgeschlossen, vielmehr vorausgesetzt, da sonst der Vorwurf seitens der Gegner, Paulus sei „durch Menschen" berufen worden, unmöglich gewesen wäre. Aber der Apostel erklärt, dafs er dennoch nicht durch Menschen (als solche) berufen

Erwählung zum Apostolat durch Menschen, welche aber als Erwählung durch Gott betrachtet ward.

Eine Anschauung von solcher Erwählung geben uns drei Berichte.

Einmal der Bericht über die Wahl des Matthias zum zwölften Apostel (Ap. Gesch. 1, 23—26). Die versammelte Gemeinde erwählt zwei Männer, unter denen das Los darüber entscheidet, welcher von beiden der von Gott Erwählte ist. Der durch das Los Bezeichnete wird den Aposteln „zugezählt“ [2].

Zum andern der Bericht über die Erwählung des Paulus und Barnabas zum Apostolat. In einer Versammlung von Christen zu Antiochien spricht der heilige Geist durch den Mund eines Propheten: „Sondert mir den Barnabas und Saulus zu dem Werk aus, zu welchem ich sie berufen habe.“ Es folgt Gebet und Handauflegung seitens der Versammelten [3].

---

ist. Seine Äufserung deutet genau auf einen Vorgang der Art, wie er Ap. Gesch. 13, 1 ff. berichtet wird. Zur Erläuterung dient Ignatius ad Philad. 1, 1: es wird von dem Bischof von Philadelphia gerühmt, dafs er sein Amt οὐκ ἀφ' ἑαυτοῦ οὐδὲ δι' ἀνθρώπων habe. Auch hier ist gemeint, dafs der Bischof sein Amt nicht von Menschen als solchen (obgleich der Bischof gewählt wird), sondern von Gott habe (dessen Wille in der Wahlhandlung wirksam gewesen ist), vgl. Anm. 5. Umgekehrt heifst es in dem Traktat περὶ χαρισμάτων, um 300 (Lagarde, Reliq. p. 4), von dem schlechten Bischof, dafs er οὐ παρὰ θεοῦ, ἀλλὰ παρὰ ἀνθρώπων zu seinem Amt befördert worden ist: er ist durch Menschen allein, nicht aber durch Gott erwählt worden. In dem Urteil, ob die Wahl eine Wahl durch „Menschen“ oder eine Wahl „durch Gott“ sei, drückt sich also lediglich das Urteil über den Wert der erwählten Persönlichkeit aus; der äufsere Vorgang ist in beiden Fällen als der nämliche gedacht. In diesem Sinne bedeutete es eine Verwerfung der Persönlichkeit Pauli, wenn seine Gegner ihn als „durch Menschen“ erwählt bezeichneten, ein Urteil, gegen welches der Apostel protestiert. Es ergiebt sich daraus, dafs unsere Stelle aus dem Galaterbrief (da sie nach dem Vorigen voraussetzt, dafs äufserlich eine Erwählung „durch Menschen“ vor sich ging) für die urchristliche Zeit die Möglichkeit einer Erwählung zum Apostolat, nämlich als Mittel und zugleich Bestätigung der göttlichen Erwählung, erhärtet (ebenso wie Ap. Gesch. 1, 26, vgl. Anm. 2). Zu vergleichen sind endlich die „Empfehlungsbriefe“ (2. Kor. 3, 1), welche die judaistischen „Pseudoapostel“ (2. Kor. 11, 13) für sich beibringen, was gleichfalls auf eine „Aufstellung“ von Aposteln in dem eben angegebenen Sinn hindeutet, Weizsäcker, Apost. ZA. S. 610. Die Auffassung Weizsäckers (S. 609) aber, dafs nach Meinung der Gegner dem Apostel Paulus die Berufung durch Menschen fehle und dieser Fehler ihm „zur Last gelegt werde“, halte ich für unmöglich.

[2] Dem Loswurf geht das Gebet der Versammelten vorauf: σὺ κύριε — ἀνάδειξον ὃν ἐξελέξω (Ap. Gesch. 1, 24).

[3] Ap. Gesch. 13, 2. 3. Vgl. S. 33 Anm. 3. S. 60 Anm. 8. In der nachfolgenden Gebets- und Ordinationshandlung seitens der Versammelten liegt zugleich die Zustimmungshandlung der Anwesenden.

Zum dritten der Bericht über die Erwählung des Timotheus zum Apostolat (Evangelistenamt): er wird erwählt „durch Weissagungen“, welche sein Charisma bezeugen, und zwar „vor vielen Zeugen“ [4].

Wir sehen in allen drei Berichten zwei Vorgänge vor uns: einmal ein Zeugnis Gottes, zum andern ein Zeugnis der Versammelten. Das Zeugnis Gottes erfolgt regelmäfsig durch das Mittel der Weissagung, d. h. durch das Mittel eines Lehrbegabten; der Loswurf, welcher über die Erwählung des Matthias entscheidet, bildet eine Ausnahme [5]. Mit dem Zeugnis Gottes verbindet sich ein Zeugnis der Versammlung, welches in dem soeben (S. 52 ff.) besprochenen Sinne die **Zustimmung** zu dem Wort des Propheten, d. h. die Anerkennung bedeutet, dafs durch den Mund des Menschen wirklich Gott geredet hat. So ist die Erwählung, welche in dem Wort des Propheten mit nachfolgender Zustimmung der Versammlung liegt, eine Erwählung nicht durch Menschen, sondern

---

[4] 1. Tim. 1, 18: *κατὰ τὰς προαγούσας ἐπὶ σὲ προφητείας* (Weissagungen haben „auf dich geführt“, deine Wahl veranlafst). 4, 14: dein Charisma wurde dir gegeben *διὰ προφητείας μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτερίου.* 6, 12: *ὡμολόγησας τὴν καλὴν ὁμολογίαν ἐνώπιον πολλῶν μαρτύρων.* 2. Tim. 1, 6: *τὸ χάρισμα τοῦ θεοῦ, ὅ ἐστιν ἐν σοὶ διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν μου.* 2, 2: *ἃ ἤκουσας παρ' ἐμοῦ διὰ πολλῶν μαρτύρων.* Dafs alle diese Stellen auf denselben Vorgang der Erwählung und Ordination des Timotheus zum Evangelistenamt zu beziehen sind, zeigt Holtzmann S. 227 ff. Prophetie hat den Timotheus bezeichnet und zwar vor vielen Zeugen, also in einer gröfseren Versammlung. Ein Bekenntnisakt des Timotheus, Rede (und Gebet) des Apostels, Handauflegung seitens des Apostels und des Presbyteriums sind hinzugetreten. In der Thatsache, dafs die Anwesenden als „Zeugen“ (Bezeugende, *μάρτυρες*) bezeichnet werden, sowie in der Teilnahme des Presbyteriums an der Handauflegung liegt die Zustimmung der Versammlung zu der Prophetie, welche den Timotheus bezeichnet hat, ausgedrückt. Darüber, dafs die Handauflegung seitens des Apostels (2. Tim. 1, 6) und die Handauflegung seitens des Presbyteriums (1. Tim. 4, 14) sich nicht widersprechen, sondern ein Akt gemeinsamer Handauflegung seitens des Apostels und des Presbyteriums gemeint ist, vgl. Holtzmann S. 230. — Die geschichtliche Wirklichkeit des in den Pastoralbriefen geschilderten Vorgangs steht an dieser Stelle nicht in Frage. Es handelt sich hier nur um die Art eines Wahlvorgangs in urchristlicher Zeit, und es leidet keinen Zweifel, dafs die entscheidenden Charakterzüge, welche hier hervortreten, — nämlich 1. Erwählung zum Amt eines Evangelisten (Apostels), 2. Erwählung durch Prophetie, und zwar in einer Versammlung, 3. Zustimmung der Versammlung (mit Gebet und Handauflegung) — dem urchristlichen Ideenkreise entsprechen.

[5] Ebenso kann ausnahmsweise der Wille Gottes sich durch ein Wunder offenbaren, vgl. z. B. die Erzählung von der Erwählung des römischen Bischofs Fabian bei Euseb. VI, 29, 3. 4: eine Taube läfst sich auf den Fabius nieder. Der Gedanke ist immer der gleiche wie bei der Prophetie: Gott muf den zu Erwählenden bezeichnen. Noch das Mittelalter hat bekanntlich manche Erzählungen dieser Art.

durch Gott[6]. Die Wahlhandlung bedeutet eine Handlung nicht rechtlicher, sondern geistlicher Natur: der Erwählte ist nicht durch diese Versammlung als eine mit irgendwelcher rechtlicher Gewalt bekleidete Körperschaft, sondern durch den heiligen Geist erwählt worden[7].

---

[6] Dieser Gedanke wird für die christliche Urzeit durch den Zusammenklang der drei besprochenen Zeugnisse mit Gal. 1, 1 (Anm. 1) erhärtet.

[7] In diesem Sinne heifst es allgemein von den Aposteln, Propheten und Lehrern, dafs sie von Gott eingesetzt sind, 1. Kor. 12, 28. ἔθετο ὁ θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πρῶτον ἀποστόλους, δεύτερον προφήτας, τρίτον διδασκάλους. Eph. 4, 11: αὐτὸς (Christus) ἔδωκεν τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας, τοὺς δὲ εὐαγγελιστάς, τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους. Aus diesen Stellen hat Harnack, Proleg. S. 97 gefolgert, dafs die Apostel, Propheten und Lehrer „nicht von den Gemeinden gewählt" sind, um darauf einen wesentlichen Unterschied zwischen Aposteln, Propheten, Lehrern einerseits, Episkopen und Diakonen andererseits zu gründen: die ersteren seien von Gott (für die ganze Christenheit), die zweiten von der Gemeinde (nur für diese örtliche Genossenschaft) erwählt. Den Gegenbeweis erbringt die obige Ausführung. Auch der Apostel, Prophet, Lehrer kann von der Ekklesia erwählt werden (die Prophetenstimme Ap. Gesch. 13, 2 lautet geradezu: ἀφορίσατε, sondert aus, erwählet den Paulus und Barnabas zum Missionswerk; die Versammlung wird zur Erwählung aufgefordert), ja eine solche Erwählung bildete die Regel (wenigstens, von den Uraposteln abgesehen, für das Apostolat, vgl. Anm. 1—4); auch eine Erwählung zum Lehrer wird erwähnt: Pseudo-Clemens, de virgin. I, 11 (wo es in Bezug auf das Charisma eines doctor sowohl heifst: charismate, quod a deo accepisti, wie: accepisti charisma in ecclesiastico conventu ad aedificationem fratrum tuorum; die Schrift stammt aus dem Beginn des 3. Jahrhunderts, vgl. Harnack, Proleg. S. 133). Aber: die Erwählung durch Menschen ist geistlich eine Erwählung durch Gott. Genau ebenso bei den Episkopen und Diakonen. Auch diese werden erwählt (und zwar gilt es bald als Pflicht der Gemeinde, sich Bischöfe und Diakonen zu wählen — daher die Vorschrift Διδ. XV, 1: χειροτονήσατε ἑαυτοῖς ἐπισκόπους καὶ διακόνους —. während in Bezug auf Erwählung von Aposteln u. s. w. keine derartige Pflicht besteht). Aber auch die Erwählung von Bischöfen und Diakonen ist eine Erwählung nicht durch Menschen, sondern durch Gott, vgl. Ap. Gesch. 20, 28: ὑμᾶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ἐπισκόπους, und oben S. 31 Anm. 8. Genau dieselbe Auffassung dauert in der späteren Zeit fort, vgl. z. B. Ignatius ad Philad. (oben Anm. 1). Cyprian. epist. 48, 4: dominus, qui sacerdotes sibi in ecclesia sua eligere et constituere dignetur; ep. 55, 8: de dei judicio, qui episcopum eum fecit; — — factus est autem Cornelius episcopus de dei et Christi ejus judicio; ep. 59, 5: post divinum judicium, post populi suffragium, post coepiscoporum consensum judicem se non jam episcopis sed deo faceret; ep. 66, 1: post deum judicem, qui sacerdotes facit, te velle — de dei et Christi judicio judicare; ep. 66, 4: deo episcopum constituenti; ep. 66, 9: majestatem dei, qui sacerdotes ordinat Christi. Constit. apost. VIII c. 5 heifst es in dem Ordinationsgebet: gieb diesem den heiligen Geist, den du, Gott, selber zum Bischof erwählt hast, ὃν ἐξελέξω εἰς ἐπισκοπήν (vgl. Ap. Gesch. 1, 24, oben Anm. 2). Die Erwählung zum Bischof hat genau die gleiche Natur wie die Erwählung zum Apostel oder Lehrer. Nicht die Gemeinde wählt als solche, sondern Gott. Darum stellt schon der Epheser-

Auf die Erwählung zur Lehrthätigkeit folgt nach einer Sitte, welche jedenfalls bald Ausbildung gefunden hat, die Handauflegung mit begleitendem Gebet[8]. Das Gebet ist die Bitte um den heiligen Geist[9]. Was bedeutet die Handauflegung?

---

brief an der oben angeführten Stelle (4, 11) die Hirten (ποιμένες) d. h. die Bischöfe als gleichfalls von Christo eingesetzt mit den Aposteln, Propheten, Lehrern in eine Linie. — Wo die Quellen eine Wahlhandlung beschreiben, wird als das wählende Subjekt bald die Versammlung, Ekklesia (2. Kor. 8, 19: χειροτονηθεὶς ὑπὸ τῶν ἐκκλησιῶν. 8, 23: ἀπόστολοι τῶν ἐκκλησιῶν. 1. Kor. 16, 3: οὓς ἐὰν δοκιμάσητε — πέμψω. Ap. Gesch. 6, 3 ff.: Wahl der Siebenmänner durch die Gemeinde; vgl. 15, 24: „da sie doch von uns, der Gemeinde zu Jerusalem, keinen Auftrag hatten". Διδ. XV, 1: χειροτονήσατε ἑαυτοῖς), bald eine lehrbegabte autoritäre Persönlichkeit (Ap. Gesch. 14, 23: die Apostel Paulus und Barnabas χειροτονήσαντες αὐτοῖς κατ' ἐκκλησίαν πρεσβυτέρους. Tit. 1, 5—9; 1. Tim. 3: die Evangelisten Titus und Timotheus sollen Älteste, Bischöfe einsetzen, vgl. oben S. 44 Anm. 16. 1. Clem. 44, 3: ἐλλόγιμοι ἄνδρες bestellen Bischöfe und Diakonen), bald Gott, Christus, der heilige Geist genannt (vgl. die vorhin gesammelten Belege). Es liegt darin kein Widerspruch (wie z. B. auch Holtzmann S. 220. 221 annimmt). Gemeint ist immer das nämliche: die Wahl beruht auf einer Offenbarung des göttlichen Willens, regelmäſsig durch die „Weissagung" eines Lehrbegabten, und auf der Zustimmung der Versammlung (Ekklesia). Entscheidend ist für die Christenheit nicht, daſs diese Versammlung gewählt hat — die Handlung der Versammlung ist gar keine Wahlhandlung im weltlichen Sinne des Worts —, sondern daſs Gott (durch das Mittel eines Lehrbegabten) gewählt hat. Und zwar ist die Erwählung zum Bischofs- oder Diakonenamt gerade auch eine „Erwählung" nur in diesem Sinn: darum ist auch hier die „Wahlhandlung" der Versammlung bloſse Zustimmungshandlung, vgl. das klassische Zeugnis in 1. Clem. 44, 3: συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης. — Nun lese man die Ausführung bei Hatch S. 129: „alle Stücke, die zur Einsetzung in ein kirchliches Amt gehörten, finden sich ebenso bei der Einsetzung in ein bürgerliches Amt" und (S. 130) den zur Erläuterung der kirchlichen Quellen bestimmten Satz: „namentlich während der republikanischen Periode galt in Rom der in das Amt Eingesetzte als eingesetzt nicht von dem Volke, welches ihn gewählt, sondern von dem Beamten, welcher die Wahl geleitet hatte", um eine Anschauung von den Irrgängen zu gewinnen, zu denen die Gleichsetzung urchristlicher Verhältnisse mit weltlicher Staats- und Vereinsverfassung führt.

[8] Ap. Gesch. 6, 6: Einsetzung der Siebenmänner zu Jerusalem (προσευξάμενοι ἐπέθηκαν αὐτοῖς τὰς χεῖρας). 13, 3: Erwählung des Paulus und Barnabas zum Apostolat (νηστεύσαντες καὶ προσευξάμενοι καὶ ἐπιθέντες τὰς χεῖρας αὐτοῖς). In diesen beiden Fällen wird der Handauflegung und des Gebets, dagegen 1. Tim. 4, 14, 2. Tim. 1, 6 (Erwählung des Timotheus zum Evangelisten) nur der Handauflegung, Ap. Gesch. 14, 23 (Einsetzung von Ältesten) nur des Gebets gedacht. Die spätere Entwickelung macht zweifellos, daſs wie zum Gebet die Handauflegung, so zur Handauflegung das Gebet zu ergänzen ist, vgl. Ritschl, Entstehung S. 386. 387. — Die ordinatorische Handauflegung begegnet nur in der Apostelgeschichte und den Pastoralbriefen. Jedenfalls fällt die Ausbildung der hier berichteten Sitte in die urchristliche Zeit.

Die neutestamentliche Handauflegung hat andere Anwendungsfälle und anderen Inhalt als die Handauflegung des alten Testaments. Sie ist daher aus der letzteren nicht hervorgegangen[10].

---

[9] Die Bitte um den heiligen Geist bildet in allen späteren Ordinationsgebeten den stehend wiederkehrenden, zweifellos ursprünglichen Inhalt, vgl. Canon. Hippol. § 13. 31. 39. Constit. apost. VIII, c. 5. 15. 16. 18. 20—22. Wenn nach dem Bericht der Apostelgeschichte sowohl 13, 3 (*νηστεύσαντες καὶ προσευξάμενοι*) wie 14, 23 (*προσευξάμενοι μετὰ νηστειῶν*) mit dem Ordinationsgebet sich das Fasten verbindet, so deutet auch dies darauf hin, dafs das Gebet ein Gebet um den heiligen Geist ist, ein Gebet um den Geist sowohl für die Betenden (weil diese die Handauflegung vornehmen wollen, vgl. Constit. apost. VIII, c. 5: *δι' ἡμῶν ἐπίχεε τὴν δύναμιν τοῦ ἡγεμονικοῦ σου πνεύματος*) wie für den Empfänger der Handauflegung. Noch heute gilt für die katholische Ordination (insbesondere zu den höheren Weihen) der Satz, dafs sie erteilt werden mufs jejuno a jejunantibus, Hinschius, Kirchenrecht I, S. 116. Vgl. Fragm. Murat. lin. 11: conjejunate mihi hodie triduo, et quid cuique fuerit revelatum, — nobis enarremus. Hermas, Visio III, 1, 2: *νηστεύσας πολλάκις καὶ δεηθεὶς τοῦ κυρίου ἵνα μοι φανερώσῃ τὴν ἀποκάλυψιν.* Harnack Proleg. S. 148 in der Anm. Das Fasten ist die Vorbereitung auf den Empfang des Geistes, sei es zum Zwecke einer Geistesoffenbarung, sei es zum Zwecke einer Geistesmitteilung (Handauflegung). Auch mit der Taufe verbindet sich beiderseitiges Fasten sowohl des Täuflings wie des Taufenden und der Mitversammelten, *Διδ.* VII, 4. Justin. Apol. I, 61.

[10] Die alttestamentliche Handauflegung ist ihrem Wesen nach Traditionshandlung. Sie tradiert das Amt an den Nachfolger (4. Mose 27, 18. 20; 5. Mose 34, 9; unter denselben Gesichtspunkt fällt die spätere rabbinische Handauflegung zur Übertragung des Richter- und Lehreramts, vgl. Holtzmann S. 229. Hatch S. 135. Schürer II, S. 152), — die Sünde auf den Sündenbock (3. Mose 16, 21), — das Opfertier an Gott (2. Mose 29, 10; 3. Mose 1, 4; 3, 2; 4, 15 u. s. w.), — den Schuldigen zur Todesstrafe (3. Mose 24, 14; Sus. 34). Die (einmalige, später nicht wiederholte) Handauflegung auf die Leviten, durch welche sie in ihr Amt eingesetzt werden (4. Mose 8, 5—22), bedeutet eine Opferung (daher heifst es Vers 11. 13, dafs die Leviten vor dem Herrn „gewebt", feierlich hin und her bewegt werden wie sonst ein Opferstück, welches man darbringt, — eine Erklärung der schwierigen Stelle, welche ich der Güte meines früheren Kollegen Graf Wolf Baudissin verdanke): an Stelle der Erstgeburt werden vom Volk diesmal die Leviten Gott „als Geschenk" dargebracht, Gott zum Eigentum tradiert (vgl. 4. Mose 3, 12 ff. 41. 45; 8, 14. 16. 18). Überall hat die alttestamentliche Handauflegung eine mechanische, durch die Auflegung der Hände als solche vollzogene Wirkung. Dies gilt sogar von dem Segnen durch Handauflegung, dem einzigen Fall, welcher der neutestamentlichen Handauflegung nahe steht. Nur so erklärt sich die mechanisch verschiedene Wirkung, welche durch den Segen mit der rechten und mit der linken Hand erzeugt wird (1. Mose 48, 14. 18.). Der Segen wird nach alttestamentlicher Auffassung nicht so sehr erbeten als vielmehr gegeben (tradiert), mit der rechten Hand der stärkere, mit der linken Hand der geringere Segen, eine Anschauung, welche auf dem Boden des neuen Testaments ganz unmöglich ist. Die Handauflegung zum Zwecke der Krankenheilung ist dem alten Testament fremd; Elisa legt (2. Kön. 4, 34) seinen ganzen Körper auf den toten Knaben. Ebenso fehlt im alten

Ein zweifellos schon der ersten christlichen Zeit angehöriger Anwendungsfall der Handauflegung ist die Handauflegung zum Zweck der Krankenheilung. Ihr Wesen ist klar. Wir können daher von diesem Fall aus Schlüsse auf die anderen Anwendungsfälle machen. Die Handauflegung zum Zweck der Krankenheilung bedeutet Exorcisation: das Austreiben der dämonischen Kräfte des Bösen durch den Geist Gottes[11]. Die Handauflegung ist nicht blofs an sich bedeutungslose begleitende Handlung für das Gebet, sondern ein Mittel, durch welches der in dem Handelnden lebendige Geist Gottes auf den anderen einwirken soll. Die gleiche Bedeutung mufs der Handauflegung auch in den anderen Fällen beiwohnen. Auch die Handauflegung auf den zur Lehrthätigkeit Erwählten ist ein Mittel für das Wirksamwerden des Geistes Gottes auf den Empfänger der Hand-

---

Testament die Handauflegung zum Zweck der Geistesmitteilung. Auch in der (von Löning S. 73 angezogenen) Stelle 5. Mose 34, 9, wo von der Erfüllung „mit dem Geist der Weisheit" infolge der Handauflegung gesprochen wird, ist dennoch als grundsätzliche und nächste Wirkung der Handauflegung die Amtsübertragung (vgl. 4. Mose 27, 18. 20) und erst folgeweise die Erfüllung mit dem Geist gedacht. Vgl. Schürer II S. 153 Anm. 480: „Natürlich soll durch die Handauflegung nicht ein besonderes Charisma mitgeteilt werden, sondern (ähnlich wie beim Opfertier im A. T.) angedeutet werden, dafs dem Betreffenden etwas übertragen, ein Amt, eine Befugnis übergeben wird von seiten dessen, der die Handlung vollzieht." Wie die Handauflegung zum Zweck der Krankenheilung, gerade so ist die Handauflegung, welche lediglich der Bekräftigung des Charisma dient, dem alten Testament unbekannt. — Für die Ableitung der neutestamentlichen Handauflegung aus dem jüdischen Gebrauch haben sich ausgesprochen Holtzmann S. 228. Hatch S. 135. Löning, Gemeindeverf. S. 73. Dagegen Ritschl, Entstehung S. 379. 384 ff.

[11] Der Exorcista der kirchlichen Verfassung ist ursprünglich identisch mit dem Träger des *χάρισμα ἰαμάτων* (1. Kor. 12, 28): er ist derjenige, welcher die Gabe der Krankenheilung besitzt. Constit. apost. VIII, 25: *ἐπορκιστὴς οὐ χειροτονεῖται — — ὁ γὰρ λαβὼν χάρισμα ἰαμάτων δι᾽ ἀποκαλύψεως ὑπὸ θεοῦ ἀναδείκνυται.* Vgl. Canones Hippolyti VIII, § 53. 54. Ägypt. KO. c. 39 (Achelis, canones Hippolyti, S. 74). Harnack, Texte II, 5, S. 74. Euseb. VI, 43, 14: Novatian wird in seiner Krankheit von Exorcisten behandelt. Passio S. Genesii c. 2 (Ruinart p. 237): Der erkrankte G. bittet einen Presbyter mit dem Exorcisten zu sich. Passio S. Theodoti c. 3 (Ruinart p. 290): Quod autem inprimis admireris, etiam manus imponens quantumcumque incurabili infirmitate detentis, liberabat morbo, suas eis preces (auch mit dieser Handauflegung verbindet sich Gebet) pro medicina adhibens. Passio S. Procopii c. 1 (Ruinart p. 311): ibi (in Scythopolis) ecclesiae tria ministeria praebebat: unum in legendi officio, alterum in Syri interpretatione sermonis, et tertium adversus daemones manus impositione consummans. Er war also zugleich Lektor (und Dolmetscher) und Exorcist: das Mittel der Exorcisation, wie der Krankenheilung, ist die Handauflegung. Die angezogenen Stellen aus den Märtyrerakten sind vom Ende des 3. und Beginn des 4. Jahrhunderts. — Vgl. ferner Achelis a. a. O. S. 157.

auflegung. Nur dadurch wird die spätere katholische Auffassung verständlich, welche in der ordinatorischen Handauflegung geradezu eine mechanische Tradition des heiligen Geistes erblickt. Aber: die Handauflegung hat die Erwählung zur Lehrthätigkeit zur Voraussetzung, d. h. sie hat zur Voraussetzung, dafs der die Handauflegung Empfangende bereits zuvor von Gott erwählt sei, dafs ihm also der heilige Geist, das Charisma, welches zur Lehrthätigkeit befähigt, bereits innewohnt[12]. Die Handauflegung ist also dennoch nicht Ursache des Charisma, sondern setzt dasselbe voraus. So ergiebt sich, dafs die Handauflegung auf den zum Lehrberuf Erwählten nur bekräftigende Wirkung haben kann. Sie stellt gleichfalls eine Art des Exorcismus dar. Sie soll die dem Charisma widerstrebenden Kräfte der Sünde in dem Ordinationsempfänger überwältigen, das Charisma von allen hindernden Einflüssen befreien[13]. In diesem Sinne beabsichtigt sie nicht eine Erzeugung, wohl aber eine Bestär-

---

[12] Dementsprechend werden die Siebenmänner schon vor der Handauflegung als „voll Geistes" bezeichnet, Ap. Gesch. 6, 3. 5. Barnabas und Paulus haben die Propheten- und Lehrergabe schon vor der Handauflegung, Ap. Gesch. 13, 1. 3. Den Besitz des Geistes von dem Besitz des Charisma zu trennen (wie Löning, Gemeindeverf. S. 73 Anm. 3 will) ist unmöglich, weil der Besitz des Geistes gleichbedeutend mit dem Besitz des Charisma ist, vgl. oben S. 28.

[13] Dadurch erklärt sich die Ansicht von der sündentilgenden Wirkung der ordinatorischen Handauflegung, Concil. Neocaesar. (a. 314—325) c. 9: *τὰ γὰρ λοιπὰ ἁμαρτήματα* (mit Ausnahme der Unzucht) *ἔφασαν οἱ πολλοὶ καὶ τὴν χειροθεσίαν αφιέναι.* Ferner ist auch an das „Bekenntnis", welches Timotheus nach 1. Tim. 6, 12 bei seiner Ordination ablegt, (*ὡμολόγησας τὴν καλὴν ὁμολογίαν*) zu erinnern. Umgekehrt gilt der entsprechende Satz, dafs durch Sünde (Todsünde) die Wirkung der Ordination erlischt, vgl. 1. Clem. ad Cor. 44, 4: Die Absetzung ist unrecht nur so lange die Bischöfe *ἀμέμπτως καὶ ὁσίως* ihr Amt verwalten. Polycarp. ad Philipp. c. 11: Der Presbyter Valens hat seine Stellung verloren, weil er Gemeindegelder veruntreute. Cyprian. ep. 66, 5. 7: Der schwer sündigende Bischof ist kein rechtmäfsiger Bischof mehr; 67, 3: Die Gemeinde, welche sich an dem Gottesdienst des sündigenden Bischofs beteiligt, macht sich der Sünde des Bischofs teilhaftig; 70, 2: pro baptizato quam precem facere potest sacerdos sacrilegus et peccator? Constit. apost. VIII, c. 2: *οὔτε ἐπίσκοπος ἀγνοίᾳ ἢ κακονοίᾳ πεπιεσμένος ἔτι ἐπίσκοπός ἐστιν.* Daher ergiebt sich die Möglichkeit mehrfacher Ordination, vgl. die galatische Inschrift v. J. 461 (Corp. Inscr. Graec. Nr. 9259), auf welche Hatch S. 138 Anm. 51 aufmerksam gemacht hat: *δὶς γενόμενος πρεσβύτερος.* Der Katholicismus hat, in Zusammenhang mit seiner Lehre von der mechanischen Wirkung der Ordination, diesen Satz aufgeben müssen. Der erste, welcher für die katholische Ansicht eintrat, ist bekanntlich im Beginn des 3. Jahrhunderts der römische Bischof Kallist, Philosoph. IX, 12: *οὗτος ἐδογμάτισεν, ὅπως εἰ ἐπίσκοπος ἁμάρτοι τι, εἰ καὶ πρὸς θάνατον, μὴ δεῖν κατατίθεσθαι.* Vgl. später das Auftreten des Bischofs Stephan (O. Ritschl, Cyprian S. 138) und den donatistischen Streit. Ritschl, Entstehung S. 566 ff.

kung des Charisma. Die ordinatorische Handauflegung bedeutet inhaltlich Konfirmation. Gerade so in den beiden andern Fällen, welche sich früh angeschlossen haben: die Handauflegung auf den Getauften (Firmung), und die Handauflegung auf den von der Sünde Losgesprochenen (Absolution). In allen diesen Fällen beabsichtigt die Handauflegung Bestärkung der göttlichen Geisteskraft, welche in dem Empfänger (dem Täufling, dem die Sünde Bereuenden) bereits wirksam vorhanden ist, und Vollendung der Überwältigung des Bösen[14]. Dem, in welchem der Geist Gottes wirksam ist, wird durch Handauflegung wiederum der Geist Gottes zur Befreiung von der Macht der Sünde gegeben.

So ergiebt sich, daſs auch die Handauflegung ein Vorgang lediglich geistlicher Natur ist[15]. Sie giebt kein formelles Amt noch äuſsere Gewalt: sie soll das Charisma stärken, welches der Empfänger bereits besitzt[16].

Praktisch angesehen, stellt auch die Handauflegung eine bloſse Bewahrheitung des bereits besessenen Charisma dar, eine Bezeugung, welche, gleich der ganzen Wahlhandlung und den Empfehlungs-

---

[14] Für die Ansicht von der inneren Gleichartigkeit der verschiedenen Arten der Handauflegung vgl. Constit. apost. III, 15: Die Firmung wird der Ordination verglichen, jene giebt das allgemeine, diese das specifische Priestertum. II, 39. 41: die absolutorische Handauflegung vergleicht sich der Firmung. — Auch an die cyprianische Wendung, daſs bei Erteilung der Absolution die Handauflegung in paenitentiam erfolge (ep. 15, 1: ante manum in paenitentiam impositam; 18, 1: manu ejus in paenitentiam inposita), mag erinnert werden. In dem Empfang der Handauflegung liegt ein Akt der Selbsterniedrigung, des Sündenbekenntnisses: der Betreffende bedarf der Handauflegung wie bei der Ordination (vgl. das ὁμολογεῖν des Timotheus, Anm. 13), so bei der Absolution, um die Kräfte des Bösen zu überwinden (Exorcismus).

[15] Daher die Verbindung der Handauflegung mit dem Gebet, oben Anm. 8. Durch diese rein geistliche Richtung lediglich auf das Charisma und dessen Stärkung, nicht auf irgend welches Amt noch Rechtsstellung, ist die christliche Handauflegung deutlich von der gleichen alttestamentlichen Handlung unterschieden.

[16] Durch die vorige Ausführung ist für die urchristliche Zeit die katholische Auffassung abgelehnt, welche in der Handauflegung die Quelle des Charisma sieht. Andererseits aber ebenso die Auffassung von Ritschl, Entstehung S. 379. 384 ff., welche die Handauflegung für eine lediglich äuſsere, das Gebet begleitende Handlung erklärt (nach O. Ritschl, Cyprian S. 181 würde die Handauflegung bei der Bischofsweihe das Zeugnis der ordinierenden Bischöfe bedeuten, „daſs der Bischofssitz erledigt war“, eine ganz unverständliche Deutung). Die im Text gegebene Auffassung läſst einerseits den Unterschied des Urchristlichen von dem Katholischen (wie auch von dem Jüdischen) deutlich hervortreten und erklärt dennoch andererseits, wie aus der urchristlichen die katholische Ansicht hervorgehen konnte.

briefen [17], die sich an dieselbe anschliefsen, lediglich thatsächlich es dem Empfänger erleichtern wird, die Anerkennung seines Lehrberufes auch bei anderen Versammlungen zu finden [18].

Denken wir uns einen Mann, der zum Evangelistenamt erwählt ist. Wird die Erwählung und Handauflegung, welche er empfing, ihm irgendwelche rechtliche Befugnis anderen Versammlungen gegenüber gewähren? Wird überhaupt die Erwählung ihn wirklich zu einem Evangelisten (Apostel) Jesu Christi zu machen im stande sein? Das sei ferne! Das Amt, welches er auszuüben berufen ist, bedeutet ein Amt für die Christenheit, nicht für irgend eine bestimmte Gemeinde. Es kann einen anderen Lehrberuf als für die ganze Christenheit überhaupt nicht geben. Zwar ist er durch die Christenheit erwählt, denn jede Versammlung von Christen in Christi Namen ist die Versammlung der Christenheit (S. 20). Aber wie jene Versammlung, die ihn erwählte, so stellt auch jede andere Versammlung die Christenheit dar und ist gleich jener frei, ihm die Anerkennung als Lehrer zu gewähren oder zu versagen. Die Wahlhandlung hat darum keine rechtliche Bedeutung, und kann keine haben, weil die wählende Versammlung als solche keine individuelle Korporation, keine örtliche Gemeinde darstellt, weil der Gedanke der Einzelgemeinde unbekannt und nur der Gedanke der Christenheit lebendig ist (S. 22). Auch den Wählenden gegenüber verleiht die Wahl keine Rechte (die Wahl als solche vermag ihn selbstverständlich auch den Wählenden gegenüber nicht zu einem Lehrer mit von Gott gegebener Lehrgabe zu machen), und schon aus diesem Grunde ist es grundsätzlich gleichgültig, wie grofs die Versammlung ist und wer versammelt war, als gewählt wurde [19].

[17] Vgl. oben Anm. 1 a. E.

[18] Unter diesem Gesichtspunkt erklärt es sich, dafs es in den Pastoralbriefen in Bezug auf den Timotheus bald heifst, dafs er sein Charisma *διὰ προφητείας μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν*, und bald, dafs er dasselbe *διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν* besitze (1. Tim. 4, 14; 2. Tim. 1, 6). Die Prophetie ist zweifellos ein blofs bezeugender Vorgang; der Prophetie wird aber in beiden Stellen die Handauflegung als gleichartig gedacht. Das *διὰ* ist in beiden Fällen (wie die erste Stelle zweifellos macht) nicht kausal für das Dasein, sondern nur kausal für die Anerkennung des Charisma gemeint. Von den meisten Schriftstellern wird ein Gegensatz zwischen beiden Stellen angenommen und die zweite in katholischem Sinn verstanden, vgl. Beyschlag, Gemeindeverf. S. 94. Holtzmann, Pastoralbr. S. 229 a. E. Weizsäcker, Apost. ZA. S. 639. — Löning, Gemeindeverf. S. 73 Anm. 3 findet in beiden Stellen die „im jüdischen Recht herrschende Vorstellung“.

[19] Wie sehr der Sinn der ganzen Handlung rein geistlicher Natur ist, zeigt auch die Thatsache, dafs der Ausdruck *χειροτονεῖν* (*χειροτονία*), welcher ursprünglich (vgl. 2. Kor. 8, 19. Ap. Gesch. 14, 23. *Διδ.* 15, 1) die Wahlhandlung bedeutet, im kirchlichen Sprachgebrauch auf die Ordinationshandlung (Gebet mit Handauf-

Die an dieser Stelle sowie überhaupt für die ganze Gedankenreihe, welche uns bis jetzt beschäftigt hat, entscheidende und grundlegende Thatsache ist diese: es giebt keine Gemeinden innerhalb der Christenheit mit irgendwelcher die einzelnen bindenden, zusammenfassenden rechtlichen Organisation. Es giebt vielmehr nur Versammlungen (Ekklesien), bald grofse, bald kleine, bald hier, bald da, und alle diese Versammlungen sind gewissermafsen nur Wellen, auf und nieder steigend, kommend und gehend in dem grofsen Strom der Christenheit, das Leben, das Wirksamwerden, die sichtbare Erscheinung der Christenheit bedeutend, aber ohne irgendwelche rechtliche Vertretungsgewalt. Hat die Versammlung sich aufgelöst, so ist ihre Spur nicht mehr zu finden. Vor ihr wie in ihr und nach ihr besteht nur eine einzige Gröfse, die ganze Christenheit auf Erden, und diese Christenheit (Ekklesia), der Leib Christi, verträgt kraft ihres Wesens keine menschliche d. h. keine rechtliche Gewalt.

Zweiter Abschnitt.

Vorstufen der Gemeindebildung.

§ 8. Eucharistie und Kirchengut.

Die Thatsache, mit welcher Rechtsordnung in der Christenheit sich durchgesetzt hat, ist die Bildung von Gemeinden innerhalb der Christenheit als von organisierten Körperschaften gewesen. Daher die Bedeutung der Frage: wie ist es zur Gemeindebildung gekommen?

Während des ganzen ersten Jahrhunderts finden wir nur Vorstufen der Gemeindebildung, noch nicht die Gemeindebildung selbst.

legung) sich überträgt, vgl. z. B. Constit. apost. II, 2. III, 20. VIII, 4. 5. Die Hauptsache ist nicht die Wahl als solche, weil auch die Wahl ursprünglich ohne rechtliche Bedeutung ist, sondern die geistliche Handlung, in welcher der Wahlakt (Bezeugungsakt für das Charisma) gipfelt und sich vollendet. Immer handelt es sich nur um das Charisma, nicht um irgend welches Amt noch rechtliche Befugnis. Ganz anders Hatch S. 131 ff., welcher alles unter bürgerliche, rechtliche Gesichtspunkte bringt und demgemäfs denn auch in seinem System für die Handauflegung (welche doch schon durch den kirchlichen Sprachgebrauch als im Mittelpunkt der ganzen χειροτονία stehend erwiesen wird) keinen Platz hat. Der Versuch, welchen Hatch S. 133 macht, die Handauflegung aus dem Ritus der Bischofswahl zu streichen, hat schon durch O. Ritschl, Cyprian S. 180 ff. seine Widerlegung gefunden.

Die wichtigste Vorstufe für die Gemeindebildung ist in dem Auftreten von Versammlungen zu erblicken, welche wir als Hauptversammlungen bezeichnen können. In den Städten, wo es zur Ausbreitung des Christentums gekommen war, namentlich in den gröfseren Städten, gab es, sobald wenigstens die Zahl der Christen einigermafsen sich vermehrt hatte, für die Regel mehrere Ekklesien, mehrere Versammlungen, welche mit einer gewissen Regelmäfsigkeit, also namentlich zur gemeinsamen Feier des Herrentages zusammenkamen. Schon deshalb, weil es eigene Versammlungshäuser noch nicht gab, weil die Versammlungen daher in den Privatwohnungen der Christen abgehalten wurden[1], und weil selten der Raum einer solchen Wohnung ausreichte, um die ganze Christenheit der Stadt zu vereinigen. Daher eine Reihe von Hausversammlungen (Haus-Ekklesien, vgl. oben S. 19) nebeneinander. Aber dennoch pflegte eine Versammlung für die Hauptversammlung zu gelten, d. h. für die Versammlung, zu welcher sich nicht blofs die Mehrzahl thatsächlich

---

[1] Eine Ausnahme begegnet Ap. Gesch. 19, 9: Versammlung in einem öffentlichen Raum, *ἐν τῇ σχολῇ τοῦ Τυράννου*: wahrscheinlich war derselbe von vermögenden Gemeindegliedern gemietet und dem Apostel Paulus zur Verfügung gestellt worden. Als die Regel erscheint, was auch in der Natur der Sache liegt, die Versammlung in der Privatwohnung eines Gemeindegliedes, Ap. Gesch. 2, 46: sie „brachen das Brot hin und her in den Häusern". 8, 3: Paulus verfolgt die Ekklesia, *κατὰ τοὺς οἴκους εἰσπορευόμενος*. Zu Jerusalem finden wir im Jahr 44 einen Teil der Gläubigen in dem Hause der Maria, der Mutter des Johannes Markus, versammelt (Ap. Gesch. 12, 12); der vornehmste Versammlungsort war das Haus des Jakobus (Ap. Gesch. 12, 17; 21, 18). In Korinth war Gajus „der ganzen Gemeinde Wirt" (Röm. 16, 23). Der Versammlungsort der Gemeinde, auf welche der dritte Johannesbrief bezüglich ist, scheint im Haus des Diotrephes gewesen zu sein (3. Joh. 9. 10). Die Forschungen von G. Dehio, Die Genesis der christlichen Basilika (Sitzungsber. der Münchener Akad. d. Wiss 1882 Bd. 2 S. 301 ff.) erbringen den Nachweis, dafs die christliche Basilika und zugleich die äufsere örtliche Ordnung des Gemeindegottesdienstes aus den Formen des antiken Bürgerhauses hervorgegangen ist. Es wird dadurch zweifellos, dafs die Abhaltung der christlichen Versammlungen in einem Privathause, d. h. in der Wohnung eines Gemeindegliedes, ursprünglich durchaus die Regel war. Dann mochte es häufiger vorkommen, dafs ein Gemeindeglied sein Haus der Gemeinde schenkte oder vermachte, so dafs das Haus jetzt ausschliefslich zu Versammlungszwecken der Ekklesia diente. Im 3. Jahrhundert kommt dann die von vornherein nur für die gottesdienstliche Versammlung erbaute Basilika auf (Dehio S. 332. 338). Die ältesten Zeugnisse für das Vorhandensein von besonderen Kirchengebäuden sind Clemens Alex., Stromat. VII c. 5 (vgl. Löning, Kirchenrecht I, S. 215 Anm. 1) und Hippolyti fragm. ed. Lagarde p. 149 (vgl. Harnack in der Theol. LZ. 1885 S. 419 Anm. 1). Beide Zeugnisse fallen in die Zeit um 202 n. Chr. (die Zeit der Septimianischen Verfolgung) und sind also älter als die gewöhnlich citierte Stelle bei Tertullian adv. Valentin. (205—208 n. Chr.) c. 3: nostrae columbae domus.

hielt, sondern zu welcher eigentlich alle sich vereinigen sollten, wenn nicht die Enge des Raumes es gewehrt hätte, — eine Versammlung also, welche für die Versammlung der Christen dieser Stadt (mit Umgegend) galt[2]. Da jede Christenversammlung in der Idee eine Versammlung der ganzen Christenheit sein sollte, so ergab sich von selbst das Streben, wenigstens, soweit es anging, die Christenheit der Stadt und ihres Gebietes zu einer Versammlung zusammenzuführen.

Solche Hauptversammlung hatte nun aber, obgleich sie thatsächlich (z. B. für ihre Wahlhandlungen) ein gewisses Übergewicht zweifellos besafs, dennoch grundsätzlich vor den übrigen Christenversammlungen der Stadt nichts voraus, schon deshalb, weil, wie früher gezeigt wurde, auch diese anderen Versammlungen geradeso eine Versammlung der ganzen Christenheit darstellten wie jene. Auch die Hauptversammlung hatte keine rechtliche Gewalt. Aber es lag in der Natur der Verhältnisse, dafs, was an Verfassungsbildung aufkam, an diese Hauptversammlung sich anknüpfte, und dafs aus der Ordnung der Hauptversammlung die Ordnung der Gemeinde, der Kirche entsprang.

Die gottesdienstliche Handlung, durch welche wie die Form der christlichen Kirchengebäude, so auch die äufsere Ordnung der Hauptversammlung und damit in allmählicher Entwickelung Art und Form der Kirchenverfassung bestimmt wurde, ist die eucharistische Feier gewesen. Dieser Punkt ist es, welchen es vor allem klarzustellen gilt. Aus der Ordnung des eucharistischen Gottesdienstes ist die Ordnung der Kirche hervorgegangen.

Die Eucharistie ist der Höhepunkt des christlichen Gemeindelebens. Sie kann in jeder Versammlung von Christen gefeiert werden, wo zwei oder drei in Christi Namen versammelt sind (S. 21). Grundsätzlich wird sie ordentlicherweise in der Hauptversammlung allsonntäglich begangen[3]. In dieser Hauptversammlung gewinnt ihre

---

[2] Diesen Charakter trug in Jerusalem die Versammlung im Hause des Jakobus an sich, vgl. Ap. Gesch. 12, 17: *ἀπαγγείλατε Ιακώβῳ καὶ τοῖς ἀδελφοῖς*: im Hause des Jakobus sind „die Brüder" versammelt. Daher kommen dorthin auch „alle Ältesten", Ap. Gesch. 21, 18. In Korinth war Gajus *ξένος μου καὶ ὅλης τῆς ἐκκλησίας* (Röm. 16, 23), und empfängt man, dementsprechend, auch aus 1. Kor. 11, 18 (*συνερχομένων ὑμῶν ἐν ἐκκλησίᾳ*), 14, 26: (*ὅταν συνέρχησθε*) den Eindruck, dafs in Korinth eine Versammlung (Ekklesia) gehalten zu werden pflegte, zu welcher grundsätzlich alle dortigen Christen sich vereinigten. Vgl. auch 3. Joh. 9, 10 (Anm. 1). Vielleicht gab es nicht überall solche Hauptversammlungen (vgl. Löning, Gemeindeverf. S. 42. 43). Dennoch ist zweifellos, dafs die Verfassungsentwickelung von den Hauptversammlungen bedeutenderer Gemeinden ausgegangen ist. Die ganze spatere Geschichte deutet darauf hin.

[3] Ap. Gesch. 20, 7: *ἐν δὲ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων συνηγμένων ἡμῶν κλάσαι ἄρτον*. 1. Kor. 16, 1. 2: wie für die galatischen, so ordnet der Apostel für die

Feier eine bestimmte Form. Wir werden sehen, daſs diese Form das bischöfliche Amt hervorbringt. Um das Wesen des bischöflichen Amtes zu verstehen, dessen Geschichte die ganze Folgezeit ausfüllt, bedarf es daher einer Betrachtung über das Wesen der Eucharistie, welche den Urquell des bischöflichen Amtes darstellt.

Die eucharistische Feier besteht bekanntlich an erster Stelle in einem „Dankgebet“, durch welches die irdische Speise gesegnet und bereitet wird, um himmlische Nahrung zu gewähren. Das Sprechen dieses Dankgebetes ist eine Handlung der Wortverwaltung. Sie muſs daher grundsätzlich einem Lehrbegabten zufallen[4]. Dies bedarf keiner weiteren Ausführung.

Aber mit dem Sprechen des Dankgebetes verbindet sich die Entgegennahme der Liebesgaben. Und diese Liebesgaben (der vornehmste Teil derselben wird bei der Eucharistie dargebracht, wenngleich nicht ausgeschlossen ist, daſs auch auſserhalb der Eucharistie die Zuwendung derselben stattfindet) bilden das Kirchengut[5]. Wer die Eucharistie

---

korinthische Gemeinde an, daſs jeder allsonntäglich eine Gabe für die Gemeinde zu Jerusalem zurücklegen soll, je nach seinem Einkommen; der Sonntag ist der Tag des Dankopfers (Eucharistie), daher auch der Tag des Gabenopfers. *Διδ.* XIV, 1: *κατὰ κυριακὴν δὲ κυρίου συναχθέντες κλάσατε ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε.* Vgl. Achelis, Can. Hipp. S. 183 Anm. 2. Daselbst S. 181 ff. 194 ff. über die Scheidung des eucharistischen Gottesdienstes und des Gebetsgottesdienstes: an dem ersteren hat die Form der kirchlichen Liturgie sich entwickelt, S. 198. 199 in der Anm. Gerade so das Kirchenrecht.

[4] Ap. Gesch. 6, 4: die Apostel verwalten in der Urgemeinde zu Jerusalem mit dem Dienst am Wort auch das Gebet (*τῇ προσευχῇ καὶ τῇ διακονίᾳ τοῦ λόγου προσκαρτερήσομεν*). 20, 7. 11: bei dem „Brotbrechen“ in Troas führt der Apostel Paulus das Wort. *Διδ.* X, 7: *τοῖς δὲ προφήταις ἐπιτρέπετε εὐχαριστεῖν.*

[5] Herrenmahl und Liebesmahl wurde mit Hülfe der Gaben gehalten, welche die einzelnen Gemeindeglieder jedesmal in die Versammlung mitbrachten, vgl. 1. Kor. 11, 21. 22, dazu Holsten, Evangelium S. 242, und später die Nachrichten bei Justin, Irenäus, Tertullian, Cyprian u. s. w., Th. Harnack, Der christl. Gemeindegottesdienst im apostol. und altkathol. Zeitalter (1854) S. 254. 288. 391. 478. Aber auch sonstige Liebesgaben pflegten bei der eucharistischen Feier dargebracht zu werden, vgl. die Schilderung bei Justin. Apol. I, c. 67 (Anm. 6). Insbesondere fand auch die, in Anschluſs an alttestamentliche Vorstellungen den Gemeindegliedern zur Pflicht gemachte Darbringung der Erstlinge in der eucharistischen Feier statt, vgl. Irenäus (um 180) IV, 31, 3: Oportet enim nos oblationem deo facere — primitias earum, quae sunt ejus, creaturarum offerentes. Et hanc oblationem ecclesia sola puram offert fabricatori offerens ei cum gratiarum actione ex creatura ejus. Später ward bestimmt (canon. apost. c. 3. 4), daſs zum Altar nur die Erstlinge der Kornfrucht, der Trauben, des Öls und des Weihrauchs gebracht werden sollten; alle übrigen Früchte und Erstlinge sollten dem Bischof ins Haus gebracht werden. Seit dem 3. Jahrhundert konnte auch der im Kirchengebäude angebrachte „Opferkasten“ (Korban) für die Darbringung der Liebesgaben benutzt

feiert und damit die Liebesgaben empfängt, hat zugleich das in diesen Liebesgaben bestehende Kirchengut zu verwalten[6]. Das Kirchen-

---

werden, Cyprian, De opere et eleem. c. 15. Constit. apost. II, c. 36. Die Liebesgaben bestanden in der alten Zeit regelmäſsig in Naturalien. Sie werden von Cyprian sportulae (Anteil an einer Mahlzeit) genannt und den decimae des alten Testaments (ep. 1, 1: tamquam decimas) verglichen, O. Ritschl, Cyprian, S. 206. 207. Eine Pflicht, genau den Zehnten zu leisten, bestand nicht. Die *Διδ.* XIII, 3 ff. spricht nur von den Erstlingen, welche den Propheten, eventuell den Armen gegeben werden sollen. Noch bei Cyprian heiſst es de eccl. unit. c. 26: nunc de patrimonio nec decimas damus. Erst die apostolischen Constitutionen nennen regelmäſsig nebeneinander Zehnten, Erstlinge und „freiwillige Gaben“ (*ἑκούσια*), Constit. apost. II, c. 25. 27. 28. 34—36. III, c. 4. IV, c. 6—10. VII, c. 29. VIII, c. 29. — Neben den Naturalleistungen kamen, wenigstens im Abendlande, monatliche Geldbeiträge auf (vgl. Tertullian, Apolog. c. 39: modicam unusquisque stipem menstrua die vel cum velit et si modo velit et si modo possit apponit; nam nemo compellitur, sed sponte confert) und dementsprechend monatliche Geldverteilungen an den Klerus (divisiones mensurnae, Cypr. ep. 34, 4; 39, 5, vgl. O. Ritschl, Cyprian S. 207; auch in Rom, vgl. Euseb. V, 28, 10). Die monatlichen Beiträge entsprechen dem weltlichen Vereinswesen, jedoch mit dem Unterschied, daſs in der christlichen Gemeinde jede rechtliche Beitragspflicht unbekannt war (daher gab es auch für die Geldbeiträge keinen festen Termin: menstrua die vel cum velit), während bei den Genossenschaften die Pflicht zum Beitrag zur Substanz der Mitgliedschaft gehörte. — Auch die pseudoclementinische Stelle, Clem. ad Jacob. c. 15: die Gemeindeglieder sollen an den „Fahrpreis“ (*μισθός*) gemahnt werden, welchen sie auf dem Kirchenschiff zu zahlen haben, bezieht sich auf die freien Liebesgaben der Gemeinde. Von der Bedeutung solcher Liebesgaben giebt das Geschenk des Marcion eine Anschauung, welcher der römischen Ekklesia 200000 Sesterzen darbrachte, Tertullian, De praescr. haeret. c. 30. Die Bedeutung der Liebesgaben ist immer die nämliche. Sie sind Opfergaben, welche durch das Mittel des Empfängers Gott dargebracht werden. Deshalb dient insbesondere die eucharistische Feier ihrer Darbringung. Vgl. Constit. apost. II, c. 25: *αἱ τότε* (im Alten Testament) *ἀπαρχαὶ καὶ δεκάται καὶ ἀφαιρέματα καὶ δῶρα νῦν προσφοραί, αἱ διὰ τῶν ὁσίων ἐπισκόπων προσφερόμεναι κυρίῳ τῷ θεῷ.*

[6] Justin. Apolog. I, c. 67: hier heiſst es nach Schilderung der von dem *προεστὼς τῶν ἀδελφῶν* vollzogenen eucharistischen Feier: *οἱ εὐποροῦντες καὶ οἱ βουλόμενοι κατὰ προαίρεσιν ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ ὃ βούλεται δίδωσι, καὶ τὸ συλλεγόμενον παρὰ τῷ προεστῶτι ἀποτίθεται καὶ αὐτὸς ἐπικουρεῖ ὀρφανοῖς τε καὶ χήραις καὶ τοῖς διὰ νόσον ἢ δι᾽ ἄλλην αἰτίαν λειπομένοις — καὶ ἁπλῶς πᾶσι ἐν χρείᾳ οὖσι κηδεμὼν γίνεται.* Der Bischof (*προεστώς*) empfängt bei der eucharistischen Feier die Liebesgaben, um sie als „Fürsorger für alle Dürftigen“ zu verwalten. Wenn es 1. Clem. ad Cor. 44, 4 heiſst, daſs die „untadelig und heilig die Gaben darbringenden“ Bischöfe ihres Amts nicht entsetzt werden dürfen, so ist auch hier vorausgesetzt, daſs die Bischöfe zugleich die eucharistische Feier und die Verteilung der Liebesgaben (des Kirchenguts) verwalten (auch in der Austeilung der Opfergaben liegt das *προσφέρειν τὰ δῶρα*, das Darbringen des Gabenopfers an Gott); das *ἀμέμπτως καὶ ὁσίως* wird vor allem durch die Beziehung des Bischofsamts auch auf die Verteilung der Gaben verständlich, vgl. unten § 9. In der Urgemeinde zu Jerusalem hatten die Apostel bis zur Einsetzung

gut dient vor allem der in der Christenheit reichlich blühenden Armenpflege[7]. Es liegt in der Natur der Sache, daſs die Menge der Liebesgaben bei der Eucharistie in der Hauptversammlung zusammenströmt. Daher: an denjenigen, welcher die Eucharistie (in der Hauptversammlung) feiert, ist nicht bloſs die Anforderung der Gabe der Wortverwaltung, sondern ebenso die Anforderung der Gabe der Kirchengutsverwaltung zu stellen. Was heiſst das? Was ist das Kirchengut? Und was bedeutet die Verwaltung des Kirchenguts?

Wäre in der Gemeinde irgend etwas von einem Verein und von einer Vereinsverfassung lebendig, so müſste das Kirchengut unter den Gesichtspunkt des Vereinsvermögens (Gemeindevermögens) fallen und grundsätzlich der Gemeinde die Gewalt über dies Vereinsvermögen zuständig sein[8]. Aber nichts von alledem. Wohl hören wir im dritten

---

der „Sieben“ wie die Verwaltung des Gebets (Anm. 4), so auch die alleinige Verwaltung der Liebesgaben.

[7] Vgl. Anm. 6. Tertullian, Apolog. c. 39: die Beiträge der christlichen Gemeindeglieder dienen non epulis nec potaculis (wie in den heidnischen Genossenschaften), sed egenis alendis humandisque. Διδ. XI, 7: wenn kein Prophet in der Gemeinde ist, sollen die Erstlinge den Armen gegeben werden. Neben der Armenpflege dient das Kirchengut dem Unterhalt der Lehrer des Evangeliums, vgl. S. 50, später dem Unterhalt des Klerus, vgl. die Verteilung der sportulae und der in Geld eingehenden Gaben an die Kleriker, oben Anm. 5 und unten Anm. 26. 30. Nach Euseb. VI, 43, 11 wurden um die Mitte des 3. Jahrhunderts 155 Kleriker und 1500 Arme aus dem römischen Kirchengut erhalten. Das Kirchengut war zur Verteilung bestimmt, und wurden deshalb in der ersten Zeit Grundstücke, welche geschenkt werden sollten, zunächst in Geld verwandelt, um den Erlös der Gemeinde darzubringen (vgl. Ap. Gesch. 2, 45; 4, 34—37; 5, 1 ff.). Während den heidnischen Genossenschaften die Bildung eines Vereinsvermögens, einer arca communis für die Zwecke der Genossenschaft wesentlich war (der Ausscheidende konnte, wenigstens unter Umständen, seinen Anteil herausfordern, vgl. L. 1 § 2 D. de collegiis 47, 22), kannte die christliche Gemeinde der ersten Jahrhunderte keine Ansammlung von irdischem Gut. Sie war grundsätzlich ohne Vermögen. Sie sammelte nicht in die Scheunen und kannte auch in Bezug auf die irdischen Güter keine Sorge um den andern Tag. Was an Mitteln da war, wurde sofort verwandt (für Arme und die Träger des Lehramts). So oft es sich um auſserordentliche Ausgaben handelte, muſste bei den Gemeindegliedern gesammelt werden (vgl. die pseudoclementinischen Homilieen III, c. 71: ἅμα οἱ πάντες συμβαλλεσθε. Ein Beispiel bei Cyprian ep. 62, vgl. dazu O. Ritschl, Cyprian S. 204 ff.). Die Gemeinde „lebte von der Hand in den Mund“; ihr Vermögen war die Opferwilligkeit ihrer Mitglieder (O. Ritschl, Cyprian S. 205).

[8] Diese Schluſsfolgerung zieht z. B. Löning, Kirchenrecht I, S. 211—214: ursprünglich sei die Gemeinde Eigentümerin und Verwalterin des Kirchenguts gewesen; erst seit dem 3. Jahrhundert sei die Gemeinde von der Anteilnahme an der Vermögensverwaltung durch den Bischof ausgeschlossen und damit das Kirchengut aus Korporationsvermögen (Gemeindevermögen) in Anstaltsvermögen verwandelt worden.

Jahrhundert und später von pecunia ecclesiae[9] und den ἐκκλησιαστικὰ πράγματα[10], und sobald die Gemeinde ein besonderes Versammlungshaus besitzt, von dem οἶκος τῆς ἐκκλησίας[11], also, wenn wir wörtlich übersetzen, von einem Vermögen, einem Hause „der Christenheit". Aber solches Vermögen der Christenheit ist nach der Auffassung der Christen nicht Vermögen der Gemeinde (die Ortsgemeinde ist auch in dieser Hinsicht als solche überall nicht vorhanden), sondern vielmehr Vermögen Christi, Gottes, und führt daher das Versammlungshaus vor allen den Namen Gotteshaus[12], und das für die Zwecke der Gemeinde bestimmte Gut den Namen, welcher uns noch jetzt geläufig ist, τὰ κυριακά (Kirchengut), d. h. Gut des Herrn, Gottesgut[13]. So die zweifellose Anschauung gerade der ersten Zeit. Die Liebesgaben, durch welche die pecunia ecclesiae gebildet wird, sind Opfergaben, welche Gott dargebracht werden, keinem Menschen, auch nicht der Gemeinde[14], und eine Lüge bei Darbringung solcher Liebesgaben ist darum eine Lüge nicht gegen Menschen, sondern gegen Gott[15]. Diese religiöse, geistliche Auffassung ist in den ersten drei Jahrhunderten die einzige (nicht neben ihr noch eine andere, rechtliche Idee), und sie beherrscht allein die Stellung und Behandlung des Kirchenguts. Es giebt deshalb in der Ekklesia auch für das Vermögen keine menschliche, rechtlich geartete Organisation, keine Finanzverwaltung weltlichen Stils und keine Finanzbeamten der Versammlung kraft weltlichen, vereinsverfassungsmäfsigen Auftrags. Über das Gottesgut (Kirchengut) hat nicht die Gemeinde noch irgend ein Mensch, sondern allein Gott Gewalt.

---

[9] Cyprian ep. 52, 1. 2. Vgl. Tertullian, De praescr. haeret. c. 30: Marcion quidem cum ducentis sestertiis quae ecclesiae intulerat.

[10] Constit. apost. II, c. 35. Canon. apost. c. 40.

[11] Euseb. hist. eccl. VII, 30, 19. Das Gebäude wird von Clemens Alex. selbst ἐκκλησία genannt, vgl. die oben Anm. 1 angezogene Stelle.

[12] Vgl. Hippolyt. l. cit. (oben Anm. 1 a. E.): τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ. Tertullian l. cit.: nostrae columbae domus.

[13] Vgl. z. B. Constit. apost. II, c. 24. 25 ff.

[14] Vgl. das προσφέρειν τὰ δῶρα (später offerre), das „Darbringen" des Gebets- wie des Gabenopfers in der eucharistischen Feier (1. Clem. 44, 4), das primitias deo offerre bei Irenäus IV, 29, 5; 31, 3 (Anm. 5), das προσφέρειν τὰ δῶρα κυρίῳ τῷ θεῷ, Constit. apost. II, c. 25 (Anm. 5 a. E.).

[15] Ap. Gesch. 5, 3: ψεύσασθαί σε (Ananias) τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. 4: οὐκ ἐψεύσω ἀνθρώποις ἀλλὰ τῷ θεῷ. 9: πειράσαι τὸ πνεῦμα κυρίου. Indem Ananias und Sapphira einen Teil des erlösten Kaufpreises darbringen, als ob er der ganze Kaufpreis wäre, haben sie „nicht Menschen, sondern Gott gelogen". Die Darbringung der Liebesgabe ist nicht eine Darbringung an die Gemeinde noch an die Apostel, sondern an Gott.

Darum können die Liebesgaben nur im Namen Gottes empfangen und nur im Namen Gottes verwaltet werden[16]. Empfang und Verwaltung des Kirchenguts ist priesterliches Thun (Stellvertretung Gottes)[17].

Wer ist der priesterliche Statthalter Gottes in der Ekklesia? Die Antwort der Urzeit ist: der Lehrbegabte, der von Gott mit der Gabe des Wortes ausgerüstete Lehrer des Evangeliums. In seinem Charisma der Lehrgabe ist auch das Charisma der Gabenverwaltung enthalten, um so mehr, weil die Gabenverwaltung (durch Verteilung der Gaben an Arme) zugleich der Seelsorge dient: der Lehrer ist der berufene Seelsorger der Gemeinde. Aus diesem Grunde empfangen und verwalten in der Urgemeinde zu Jerusalem die Apostel die Liebesgaben[18], und werden sodann in den „Sieben" andere lehrbegabte Männer „voll heiligen Geistes" zu dem gleichen Dienst berufen[19]. Sie erscheinen als die von Gott zu diesem Amt Befähigten. Aus demselben Grunde empfängt der Prophet

---

[16] Die Apostel empfangen im Namen Gottes die Liebesgaben in der Urgemeinde zu Jerusalem, Anm. 15.

[17] *Διδ.* XIII, 3: Den Propheten sollen die Erstlinge gebracht werden, „denn sie sind eure Hohenpriester." Constit. apost. II, c. 27: *τῷ ἐπισκόπῳ προσφέρειν ὡς ἀρχιερεῖ.* c. 34: *διδόντες αὐτῷ* (dem Bischof) *ὡς ἱερεῖ θεοῦ.* c. 35: *ἔχει γὰρ* (der Bischof) *λογιστὴν κύριον τὸν θεὸν τὸν ἐγχειρίσαντα εἰς τὰς χεῖρας αὐτοῦ τὴν οἰκονομίαν ταύτην καὶ καταξιώσαντα αὐτὸν τῆς ἱερωσύνης τοῦ τηλικότου τόπου.*

[18] Ap. Gesch. 4, 35. 37; 5, 2; 6, 2.

[19] Ap. Gesch. 6, 1 ff. Die für den „Tischdienst" (Gabenverteilung) Erwählten sollen sein *πλήρεις πνεύματος καὶ σοφίας.* Unter ihnen ist Stephanus, „voll Glaubens und heiligen Geistes", und der später als Evangelist auftretende Philippus (vgl. Ap. Gesch. 8, 5 ff. 40; 21, 8). Es ist klar, dafs mit der Fülle des Geistes und der Weisheit die Gabe der Wortverkündigung gemeint ist, welche ja, wie schon im Texte bemerkt, auch für die Gabenverteilung von praktischer Bedeutung ist. Vor allem erweist die Gabe, das Wort Gottes zu verkündigen, den Betreffenden als von Gott berufen, an Gottes Statt zu handeln. — Aus dem Obigen ergiebt sich von selbst, wie wenig sich die weitverbreitete Ansicht rechtfertigt, dafs mit der Einsetzung der Sieben die Bildung einer organisierten Gemeinde zu Jerusalem ihren Anfang genommen habe, dafs mit Einsetzung der Sieben das Diakonenamt (so seit dem 3. Jahrhundert, vgl. Cyprian. ep. 3, 3, bis in unsere Zeit die herrschende Meinung) oder das Ältestenamt (so Ritschl, Entstehung S. 355—357) geschaffen worden sei. Die Sieben sind ebensowenig wie die Apostel Organe der Ortsgemeinde von Jerusalem, noch handeln sie in der Gemeinde Namen. Sie sind, gleich den Aposteln, Diener, Stellvertreter Gottes und handeln allein in Gottes Namen. Dafs das Amt der Sieben nur vorübergehenden Bestand gehabt hat, ist bekannt. In Rom aber (die Ansicht der römischen Kirche spiegelt sich in der citierten Cyprianischen Stelle wider) ist die Zahl der Diakonen nach dem Vorbild der „Sieben" auf die Siebenzahl beschränkt worden, vgl. § 10.

die Liebesgaben und die Erstlinge (auch die letzteren sind Opfergaben an Gott), um sie in Gottes Namen „hohepriesterlich“ zu verwalten [20]. Wie völlig ist dabei der Gedanke einer Vermögensverwaltung im Namen der Gemeinde ausgeschlossen! In der Urgemeinde von Jerusalem legen einzelne Gemeindeglieder den Aposteln den Erlös ihrer Habe „zu Füſsen“ (Ap. Gesch 4, 35. 37; 5, 2). Diese Gaben sind Kirchengut (Gut des Herrn), gerade wie andere Liebesgaben. Sind sie Eigentum der Gemeinde? Verfügen die Apostel darüber als Beamte der Gemeinde? Nach der „Apostellehre“ empfangen die Propheten als „Hohepriester“ die Erstlinge. Auch diese Erstlinge sind Kirchengut (Gut Gottes) im vollen Sinn des Worts. Gehören die Erstlinge der Gemeinde? Oder handelt der Prophet, welcher sie Armen giebt oder sie selbst genieſst, als Beamter der Gemeinde? Ganz gerade so aber steht der Bischof. Als „Priester Gottes“, als der *θεοῦ οἰκονόμος*

---

[20] *Διδ.* XIII, 3, oben Anm. 17. Der Prophet empfängt die Erstlinge, nicht um lediglich sich selber zu unterhalten, sondern vornehmlich auch zu dem Zwecke, sie an Arme zu verteilen. Denn der Prophet selber ist nach der *Διδ.* zu asketischer Lebensweise verpflichtet (*Διδ.* XI, 3: Apostel und Propheten sollen *κατὰ τὸ δόγμα τοῦ εὐαγγελίου* leben; XI, 8: Der Prophet soll die *τρόποι κυρίου* haben; an beiden Stellen ist ein besitz- und bedürfnisloses, auch eheloses, vgl. *Διδ.* XI, 11, Leben gemeint, vgl. die Anmerkungen Harnacks in seiner Ausgabe). Die Ansicht Harnacks, Proleg. S. 120, daſs nur der wandernde Prophet asketisch zu leben verpflichtet sei, ruht auf der irrtümlichen Voraussetzung, daſs der wandernde Prophet von dem Apostel sich unterscheide; der wandernde Prophet ist vielmehr ein Apostel, oben S. 49 Anm. 35. Der Prophet der *Διδ.*, welcher neben dem „Apostel“ als „nach dem Evangelium zu leben“ verpflichtet genannt wird, ist gerade der Prophet, welcher in einer Gemeinde seinen Wohnsitz genommen hat: er empfängt die Erstlinge, obgleich er zu asketischer Lebensweise verpflichtet ist. Der Prophet ist als der Diener Gottes gerade auch zur Armenpflege berufen. Der wahre Prophet kann „im Geist“ eine hergerichtete Mahlzeit (einen „Tisch“) bestellen, aber nicht um selber davon zu essen, sondern für Arme; er kann „im Geist“ Geld verlangen, aber wiederum nicht für sich selber, sondern für Arme (*Διδ.* XI, 9. 12; den montanistischen Propheten ward zum Vorwurf gemacht, daſs sie Geld für sich selber nahmen, Euseb. V, 18, 4 ff.). Gerade so werden den Propheten die Erstlinge gegeben (was zweifellos in Zusammenhang mit der Stellung steht, welche der Prophet zu der Eucharistie einnimmt, o. Anm. 4), aber wiederum nicht (wenigstens nicht vornehmlich) für ihn selber, sondern damit er sie an Arme verteile. Daher die Vorschrift *Διδ.* XIII, 4: wenn kein Prophet da ist, so sollen die Erstlinge (ohne Mittel des Propheten) den Armen gegeben werden Der Prophet hat mit dem Empfang die Verwaltung (Verteilung) der Erstlingsgaben d. h. des Kirchenguts. Daher die Vorstandsstellung des Propheten, Lucian, Peregr. Prot. c. 11: *προφήτης καὶ θιασάρχης καὶ ξυναγωγεύς*, oben S. 46 Anm. 25. In der Prophetengabe liegt zugleich die Gabe des Regiments, auch die Gabe der Verwaltung des Gottesguts.

hat er Gewalt über das Kirchengut[21]. Erst seit dem vierten Jahrhundert tritt mit der jetzt auch auf diesem Gebiet durchdringenden rechtlichen Organisation neben der religiösen eine juristische Idee auf, aber auch dann ist nicht die Idee des Gemeindeeigentums, sondern die des Anstaltseigentums (Kircheneigentums in diesem Sinne) die maſsgebende geworden[22]. Das Kirchengut ist und bleibt auch in dieser

[21] Vgl. die Stellen oben Anm. 6 und Constit. apost. III, c. 3: als *θεοῦ οἰκονόμος* sorgt der Bischof für Waisen, Witwen, Arme durch Almosenverteilung. II, c. 24: (Die Bischöfe sollen die Gaben verwalten) *ὡς καθεστῶτας ἀγαθοὺς οἰκονόμους, ὡς μέλλοντας λόγον ἀπαιτεῖσθαι παρὰ θεοῦ.* c. 25: Der Bischof verwaltet die Gabe *ὡς θεοῦ ἄνθρωπος.* Vgl. Tit. 1, 7: *δεῖ γὰρ τὸν ἐπίσκοπον ἀνέγκλητον εἶναι ὡς θεοῦ οἰκονόμον — μὴ αἰσχροκερδῆ.*

[22] Bis auf Konstantin war ein Rechtsboden für Bildung und Schutz von Kirchengut nicht vorhanden. Die wiederholt (namentlich in der letzten Zeit von Löning, Kirchenrecht I, S. 208 ff. Neumann, Röm. Staat I, S. 102 ff. 111. 152) verteidigte Auffassung, daſs die Christengemeinden als collegia tenuiorum zu den erlaubten und vermögensfähigen Vereinen gehört hätten, und daſs Tertullian sie unter diesem Gesichtspunkt verteidige, widerstreitet nach meiner Ansicht dem Inhalt der Tertullianischen Schrift, da Tertullian vielmehr erklärt, daſs die Christengemeinde eine Gemeinschaft des Glaubens und der sittlichen Lebensführung (Apolog. c. 39: corpus sumus de conscientia religionis et disciplinae unitate et spei foedere, vgl. oben S. 25 in der Anm.), nicht also etwa eine Begräbnisgesellschaft oder ein Unterstützungsverein sei, und da er aus diesem Grunde in seiner ganzen Schrift den Nachdruck ausschlieſslich auf die Verteidigung der christlichen Religion und der christlichen Sittlichkeit legt. Ja, Tertullian lehnt die Vergleichung der Christengemeinde mit den heidnischen Genossenschaften, insbesondere auch mit den collegia tenuiorum, geradezu ab, indem er sagt: wir haben nur religiöse und sittliche, keine weltlichen und keine wirtschaftlichen Zwecke, und „wenn auch" eine „Art von Vereinskasse" bei uns besteht, so besteht doch keine Aufnahmegebühr, auch keine gemeinsame Mahlzeit (wie bei den Collegien), welche aus der Vereinskasse bestritten würde: was wir haben, wird lediglich für Zwecke der Mildthätigkeit (die stipis collatio in den Collegien diente nicht der Mildthätigkeit, vgl. Marquardt, Römische Staatsverwaltung Bd. 3, 2. Aufl. 1885, S. 142 Anm. 4) verwandt, Apolog. c. 39: Etiam, si quod arcae genus est, non de honoraria summa quasi redemptae religionis congregatur. Modicam unusquisque stipem menstrua die vel cum velit et si modo velit et si modo possit, nam nemo compellitur, sed sponte confert. Haec quasi deposita pietatis (nicht aber Vereinsvermögen zu Gunsten der die Beiträge leistenden Vereinsmitglieder noch zu Gunsten eines Kultus) sunt. Nam inde non epulis nec potaculis nec ingratiis voratrinis dispensatur, sed egenis alendis humandisque —. Gewiſs hat Tertullian bei dieser Schilderung als Seitenstück die collegia, insbesondere die collegia tenuiorum im Auge gehabt, aber gerade, um zu zeigen, daſs die Eigentümlichkeiten des Collegienwesens bei den Christen nicht zutreffen, daſs also die römische Vereinsgesetzgebung (welche die Collegien grundsätzlich verbot und nur zu Gunsten der collegia funeraticia vel tenuiorum eine allgemeine Ausnahme kannte, vgl. Marquardt a. a. O. S. 140 ff.) auf die Christengemeinde unanwendbar sei. Aus diesem Grunde ist denn auch von dem Argument (welches Löning S. 210 voraussetzt), daſs collegia tenuiorum

neuen Form Gottesgut (für die Zwecke Gottes bestimmtes Vermögen), und durch das ganze Mittelalter beherrscht der Gedanke des Eigen-

---

keiner staatlichen Genehmigung bedürfen und unter diesem Gesichtspunkt auch die Christengemeinde ohne besondere Genehmigung für ein erlaubtes Collegium zu achten sei, bei Tertullian durchaus keine Rede. Tertullian verteidigt die Christengemeinde unter dem Gesichtspunkte, daſs sie eine bloſse Glaubensgemeinschaft ohne vereinsmäſsige Organisation, folgeweise auch ohne eigentliches Vereinsvermögen, mit lediglich geistlichen Zwecken (coimus orantes) und lediglich geistlichen Zuchtmitteln (censura divina) sei, und bezeichnet daher mit Vorliebe die Christengemeinde nicht als collegium, sondern als secta, d. h. als eine Art Philosophenschule: die Gemeinsamkeit der Überzeugungen, keine vereinsmäſsige Organisation hält die Christenheit zusammen. Wenn Tertullian selbst die Gleichsetzung der Gemeinde mit den collegia tenuiorum ablehnt, so ist um so weniger zu erwarten, daſs die weltliche Obrigkeit etwa unter diesem Gesichtspunkt die Gemeinde als vermögensfähig und also das Kirchengut als Korporationsgut im Rechtssinne anerkannt und geschützt hätte. Dem entspricht es, daſs auch da, wo thatsächlich das christliche Kirchengut von der Staatsgewalt in Schutz genommen wurde (vgl. die Verfügung des Alexander Severus bei Lampridius, Alex. Sev. c. 49: es sei besser, daſs Gott dort verehrt als daſs eine Schenkwirtschaft eingerichtet werde), nicht irgend welches Eigentum der Gemeinde, sondern lediglich die praktische Zweckmäſsigkeitserwägung als entscheidend erscheint, daſs ferner in den Edikten des Gallienus v. J. 260. 261, welche die Kirchengebäude und Friedhöfe den Bischöfen wieder freigaben (Euseb. VII, 13), nicht positiv die Restitution der Grundstücke, sondern lediglich die Aufhebung der weltlichen Beschlagnahme angeordnet (*ἀπὸ τῶν τόπων τῶν θρησκευσίμων ἀποχωρήσωσι*) und den Bischöfen gestattet ward, davon Gebrauch zu machen (*τῆς ἀντιγραφῆς τῆς ἐμῆς τῷ τύπῳ χρῆσθαι δύνασθε*) und thatsächlichen Besitz zu ergreifen (*τὰ τῶν καλουμένων κοιμητηρίων ἀπολαμβάνειν ἐπιτρέπων χωρία*) ohne irgend welche rechtliche Anerkennung weder der christlichen Gemeinde als solcher noch ihres Eigentums (vgl. A. Harnack in Herzogs RE. Bd. 4 S. 737), — daſs endlich die Verfügung des Kaisers Aurelian, welche den von der Antiochenischen Synode (i. J. 269) abgesetzten Bischof Paul von Antiochien (nach 272) zur Herausgabe des *οἶκος τῆς ἐκκλησίας* nötigte (Euseb. VII, 30, 19. 20), eine Verfügung im Verwaltungswege (extra ordinem, wie schon die Naturalexecution beweist) und zwar im Gnadenwege war: nur eine supplicatio beim Kaiser konnte zu dem gewünschten Ziele führen, weil es sich um eine die Befugnisse des zuständigen Magistrats, des praeses provinciae, überschreitende auſserordentliche Vergünstigung handelte, vgl. Mommsen, Röm. Staatsrecht Bd. 2, 2. Aufl., S. 936; Eusebius faſst demgemäſs die Entscheidung Aurelians auch als aus der günstigen Gesinnung des Kaisers hervorgegangene Entscheidung auf: *τοιοῦτος μὲν γέ τις ἦν τὸ τηνικάδε περὶ ἡμᾶς ὁ Αὐρηλιανός*: so lange noch Zenobia am Ruder war, bis 272, hatte nichts erreicht werden können, weil ein Rechtsanspruch auf Herausgabe des Kirchengebäudes nicht bestand. Bis auf Konstantin gab es nur thatsächlich Kirchengut, nicht rechtlich, und lediglich von diesem thatsächlichen Kirchengut ist in den Restitutionsedikten Maximins v. J. 312 (Euseb. IX, 10, 11: *οἰκίαι καὶ χωρία τοῦ δικαίου τῶν Χριστιανῶν*) und Konstantins v. J. 313 (Lactantius, De morte persec. c. 48: ad jus corporis eorum, id est ecclesiarum, non hominum singulorum pertinentia) die Rede, vgl. das Edikt Konstantins v. J. 324 (Euseb. vita Constant. II, c. 39): *ἅπαντα, ὅσα ταῖς ἐκκλησίαις προσήκειν ὀρθῶς ἂν φανείη.* Erst seit Kon-

tums Gottes und der Heiligen das Recht des Kirchenguts[23]. Die Anschauung, daſs die Gemeinde Eigentümerin des Kirchenguts sei, und daſs die Gemeinde Gewalt über das Kirchengut habe, ist der ganzen alten Zeit durchaus unbekannt. Auch für die Vermögensverwaltung gilt nicht Gemeindeprincip im modernen Sinne des Wortes, sondern Autoritätsprincip: Verwaltung nicht kraft Gemeindeauftrags, son-

---

stantin konnte von Kirchengut im Rechtssinne die Rede sein. Das römische Recht aber besaſs für die Einordnung desselben in das Rechtssystem nur die Kategorie der juristischen Person, und zwar zunächst nur der Korporation (corpus, collegium), da ihm der Begriff der vermögensfähigen Anstalt (Stiftung) in unserem Sinne bis dahin unbekannt geblieben war. Aus diesem Grunde wird auch das Kirchengut zunächst als Vermögen eines corpus, als Gemeindevermögen (Korporationsvermögen) bezeichnet, vgl. das Restitutionsedikt von 313: ad jus corporis eorum; l. 1 C. de sacros. eccl. (1, 2): Verleihung der Erbfähigkeit an das concilium catholicae (zu ergänzen: ecclesiae); Nachklänge noch in l. 22 C. eod.: consortium, l. 45 § 9 C. de episc. (1, 3): *σύστημα* (d. h. corpus), vgl. Gierke, Genossenschaftsrecht Bd. 3 S. 117 Anm. 18. Aber nur dem Namen nach ward die Gleichstellung des Kirchenguts mit Korporationsgut vollzogen. Aus der Bezeichnung des Kirchenguts als Vermögen des corpus oder concilium sind keine Rechte der Gemeinde über das Kirchengut gefolgert worden. Ja, das römische Recht hat sich durch die Natur des Kirchenguts genötigt gesehen, neben dem Begriff des Korporationsvermögens den des Anstaltsvermögens (Stiftungsvermögens) in sich aufzunehmen und damit zu der Zweiteilung der juristischen Personen zu gelangen, welche uns noch heute geläufig ist. In den Kaiserconstitutionen des 5. u. 6. Jahrhunderts erscheint das Kirchengut bereits als Anstaltsgut. Ganz regelmäſsig werden jetzt die ecclesiae (d. h. die kirchlichen Gebäude als die sichtbare Erscheinung der kirchlichen Anstalt), die aedes sacra (l. 25 pr. C. 1, 2: *εὐκτήριος οἶκος*), die domus divinae (l. 7 C. 1, 2), die domus venerabiles, monasteria, xenotrophia, ptochotrophia u. s. w. als Subject des Kirchenguts genannt, und nur noch als Reminiscenz begegnet vereinzelt corpus, consortium (vgl. Gierke Bd. 3 S. 116 Anm. 15). Daneben behauptete sich nach wie vor die ursprüngliche religiöse Idee, welche vielmehr Gott, Christum, die Heiligen als Eigentümer des Kirchengutes ansah (vgl. l. 15. 25 C. 1, 2), in dem Sinne, daſs auch das Vermögen der Heiligen in Wahrheit Vermögen Gottes sei (Augustin. contra Faust. XX, c. 21: nulli martyrum, sed ipsi deo martyrum, quamvis in memoriis martyrum constituamus altaria, Löning, Kirchenr., Bd. 1, S. 247), und diese religiöse Auffassung hat sowohl die Verwaltung des Kirchenguts (durch den Bischof als den Priester Gottes, nicht durch Organe der Gemeinde) wie auch die rechtliche Behandlung desselben während des Mittelalters bestimmt. Grundlegend bleibt immer der Gedanke, daſs das Kirchengut nicht den Zwecken eines Menschen, noch den Zwecken einer menschlichen Gemeinschaft (etwa der Gemeinde), sondern gegebenen unwandelbaren Zwecken (den Zwecken Gottes) zu dienen bestimmt ist, und daſs darum die dem Wesen des Kirchenguts entsprechende Form (dies ist bekanntlich noch heute die dem gemeinen Recht zu Grunde liegende Idee) nicht die des Korporationsvermögens, sondern die des Anstaltsvermögens (Zweckvermögens) ist.

[23] Vgl. Heusler, Institutionen des deutschen Privatrechts, Bd. 1 S. 314 ff.

dern kraft des Auftrags, welcher von oben her, von Gott durch das Charisma gegeben worden ist.

Es kommt hinzu, dafs der Empfang der Opfergaben den Empfänger zugleich ermächtigt, von denselben für sich selber zu gebrauchen. Die Opfergaben sind zu einem dreifachen Zwecke bestimmt: 1. zur Verwendung in der eucharistischen Feier[24], 2. für Verteilung an die Armen[25], 3. zur Erhaltung des Lehramts: das berufsmäfsige Lehramt ist auf die Opfergaben der Gemeinde angewiesen[26]. In allen drei Fällen wird das Kirchengut (Gottesgut) für Gott verwandt. Die Gabe an Arme ist eine Gabe an Gott[27]. Ebenso aber auch die Gabe an den Lehrer des Evangeliums[28]. Die Ehre des Lehramtes besteht darin, dafs ihm von dem Gottesgut zu teil wird, dafs die Gabe an den Lehrer eine Gabe an Gott ist, dafs er auch insofern als der Stellvertreter (Priester) Gottes geachtet wird[29]. Die Gewährung eines An-

---

[24] Vgl. oben Anmerkung 5.

[25] Vgl. oben Anmerkung 6. 7.

[26] Vgl. oben S. 50. An die Stelle der Lehrer der Gemeinde tritt dann der Klerus, vgl. Anm. 7. 29. 30. Doch hat die Gleichstellung des Klerus mit den berufsmäfsigen Lehrern sich nicht überall sofort durchgesetzt, vgl. Achelis S. 192. 193.

[27] Vgl. 2 Kor. 9, 11—13: eure Mildthätigkeit (für die Armen zu Jerusalem) „bringt Gott Dank", sie „trägt Zinsen bei Gott durch die vielen Dankgebete", durch die Probe dieses Dienstes „preiset ihr Gott". Hebr. 13, 16: „vergesset nicht das Wohlthun, denn an solchen Opfern (θυσίαις) hat Gott Wohlgefallen". Witwen und Dürftige heifsen daher ein „Opferaltar Gottes" (θυσιαστήριον θεοῦ), Polycarp. ad Philipp. 4, 3. Constit. apost. II, c. 26. III, c. 6. IV, c. 3. In Beziehung zu diesem Gedanken steht der andere, dafs die Gabe an Arme ein Lösegeld für die Sünde ist, Διδ. IV, 6. Barnab. 19, 10. 2. Clem. 16, 4. Apost. KO. c. 13. Constit. apost. VII, c. 12. Der Bischof empfängt daher die Gabe als der „Mittler Gottes" (μεσίτης θεοῦ), Constit. apost. II, c. 35. — Höfling, Die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer (1851) S. 24. 28.

[28] Die Geldunterstützung, welche der Apostel Paulus von den Philippern empfängt, ist ein „Gott wohlgefälliges Opfer" (Phil. 4, 18). Die Erstlinge sind Gott geschuldet (Irenaeus IV, 29, 5: dominus noster — suis discipulis dans consilium, primitias deo offerre ex suis creaturis). Sie werden dem Propheten oder den Armen gegeben; die Gabe an den Propheten ist der Gabe an Arme gleichwertig, oben Anm. 7. Montanus nannte die ihm zugewandten Gaben „Opfer" (προσφορά, Euseb. V, 18, 2). Vgl. die Vorschrift, dafs man den Lehrer des Evangeliums ehren soll „wie den Herrn", oben S. 40 Anm. 7. Später wird daher das Kirchengut wie für Arme so für den Klerus verwandt.

[29] Die Propheten empfangen die Erstlinge, denn sie sind „eure Hohenpriester": der Bischof empfängt die Gaben als „Priester Gottes", oben Anm. 17. Propheten und Lehrer sind „die Geehrten" in der Gemeinde, Bischöfe und Diakonen sollen gleich ihnen geehrt werden, weil sie auch den Dienst der Propheten und Lehrer leisten, Διδ. XV, 1. 2. Die „Ehre" ist priesterliche Ehre (vgl. Hebr. 5, 4. 5: τὴν τιμὴν — γενηθῆναι ἀρχιερέα), und priesterliche Ehre kommt grundsätzlich nur den Trägern des Lehramtes zu (daher die Vorschrift, dafs Bichöfe und Dia-

teils am Gottesgut ist die höchste äufsere Ehre, welche in der Gemeinde empfangen wird. Sie ist „die Ehre" schlechtweg[30]. Sie kommt

---

konen geehrt werden sollen wie „Propheten und Lehrer": sie sollen auch priesterlicher Ehre gewürdigt werden). Ihren äufseren Ausdruck findet die priesterliche Ehre in dem Empfang der Opfergaben, vgl. Anm. 30.

[30] Die älteste, einigermafsen bestimmt datierbare Stelle, welche diesen Sprachgebrauch bezeugt, findet sich 1. Clem. ad. Cor. 44, 6: Die Korinther haben einige Bischöfe entsetzt ἐκ τῆς ἀμέμπτως αὐτοῖς τετιμημένης λειτουργίας. Kurz vorher (44, 4) heifst es, dafs es unrecht ist, die ἀμέμπτως καὶ ὁσίως προσενεγκόντας τὰ δῶρα ihres Bischofsamts zu entsetzen. Es mufs also das „untadelhaft an ihnen geehrte Amt" mit dem „untadelhaft die Gaben 'darbringen" gleichbedeutend sein, d. h. das Empfangen der Opfergaben (in der Eucharistie) und das mit diesem Empfangen verbundene „Darbringen" und Verwalten (vgl. Anm. 6) ist die „Ehre", welche mit dem Bischofsamt verbunden ist. An und in den betreffenden Persönlichkeiten ist dies Amt „untadelhaft geehrt" worden; das Prädikat „untadelhaft" wird nur dadurch verständlich, dafs der Empfang der Ehre in dem Empfang von Gaben (Opfergaben) und in der Verfügung über diese Gaben besteht. Dementsprechend heifst es 1. Tim. 5, 17. 18: οἱ καλῶς προεστῶτες πρεσβύτεροι διπλῆς τιμῆς ἀξιούσθωσαν, μάλιστα οἱ κοπιῶντες ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ· λέγει γὰρ ἡ γραφή· Βοῦν ἀλοῶντα οὐ φιμώσεις, καὶ Ἄξιος ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ. Gemeint ist, dafs den Ältesten ein doppelter Anteil an den Opfergaben (darin besteht die „doppelte Ehre") zukommen soll (Holtzmann, Pastoralbr. S. 213), vgl. Constit. apost. II, c. 28 (Grundschrift): von den Opfergaben soll zunächst für den Bischof beiseite gelegt werden εἰς τιμὴν θεοῦ, τοῦ τὴν ἱερατείαν αὐτῷ ἐγχειρίσαντος, die Witwen sollen einen einfachen, die Diakonen εἰς γέρας Χριστοῦ einen doppelten Teil empfangen, εἰ δέ τις θέλοι καὶ τοὺς πρεσβυτέρους τιμᾶν, διπλοῦν διδότω αὐτοῖς ὡς καὶ τοῖς διακόνοις. τιμᾶσθαι γὰρ ὀφείλουσιν ὡς ἀπόστολοι — — ἑκάστῳ οὖν ἀξιώματι οἱ λαϊκοὶ τὴν προσήκουσαν τιμὴν νεμέτωσαν ἐν τοῖς δόμασι. Ebenso deutlich beweist den gleichen Sprachgebrauch die Grundschrift A der Apostol. KO. vom Ende des 2. Jahrhunderts, c. 2 (Harnack, Texte II, 5, S. 14): die Presbyter sollen am Altar für die Bischöfe Sorge tragen, ὅπως τιμήσωσι (die Bischöfe) καὶ ἐντιμηθῶσιν, εἰς ὃ ἂν δέῃ: unter Beihülfe der Presbyter empfangen die Bischöfe am Altar die Opfergaben, damit sie (die Bischöfe) dadurch Ehre erweisen, nämlich denjenigen (insbesondere den Armen), welchen sie von den Gaben zuwenden, sowie auch Ehre empfangen, „soweit es nötig ist", indem sie nämlich von den Opfergaben selbst erhalten, soweit ihr Lebensunterhalt es erfordert (vgl. den Kommentar von Harnack a. a. O.). Das Empfangen von Opfergaben ist „die Ehre" schlechtweg. Vgl. endlich Apost. KO. c. 12: τιμήσεις δὲ αὐτὸν (den Lehrer des göttlichen Worts), καθ' ὃ δυνατὸς εἶ, ἐκ τοῦ ἱδρῶτός σου καὶ ἐκ τοῦ πόνου τῶν χειρῶν σου — — ἄξιος γὰρ ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ καὶ βοῦν ἀλοῶντα οὐ φιμώσεις. Auch 1. Clem. 1, 3: τιμὴν τὴν καθήκουσαν ἀπονέμοντες τοῖς παρ' ὑμῖν πρεσβυτέροις und 21, 6: τοὺς πρεσβυτέρους τιμήσωμεν mufs wenigstens zunächst auf die Stellung der Presbyter zur Darbringung der Opfergaben (in der Eucharistie) bezogen werden: gerade in Bezug auf diesen Punkt (dafs den πρεσβύτεροι die nötige Ehrenstellung, betreffend Eucharistie und Opfergaben, zu gewähren sei) werden die Korinther nachher (44, 3—6, vgl. 54, 2; 57, 1). getadelt. Vgl. unten §§ 9. 11.

den Armen zu, welche in diesem Sinne zu den ersten der Gemeinde gehören und, wie der Märtyrer Laurentius sagte, den „Reichtum der Kirche" bilden. Sie gebührt ebenso den Lehrern des Evangeliums. Auch aus diesem Grunde empfängt daher der Lehrbegabte die Liebesgaben in der Eucharistie, weil er sie mit für sich zu verwenden befugt ist, weil bereits die Gabe an ihn eine Gabe an Gott darstellt. Wir sehen, daſs grundsätzlich mit dem Empfang der Liebesgaben in der eucharistischen Feier ein Anteil des Empfängers an dem Gegebenen verbunden worden ist. Mit anderen Worten: wer die Eucharistie feiert, hat die Stellung eines Priesters und Statthalters Gottes, d. h. die Stellung eines Lehrers des Evangeliums.

So fordert also die Eucharistie das Lehramt, einmal wegen des zu sprechenden Gebets, sodann aber ebenso wegen des Empfangens und der Verwaltung der Liebesgaben (des Kirchenguts). Es muſs jemand da sein, welcher als Verwalter des göttlichen Wortes in der Versammlung zu handeln fähig ist. Ihm wird die Leitung der Eucharistie zufallen.

Aus diesem Grunde fällt die Feier der Eucharistie an erster Stelle einem Träger der apostolischen Lehrgabe, einem Apostel oder Propheten, einem Manne zu, welchen die Versammlung als berufsmäſsigen Prediger des Evangeliums ehrt. Er spricht das Dankgebet. Er empfängt und verwaltet die Liebesgaben[31].

Aber in der Versammlung, auch in der Hauptversammlung ist nicht notwendig ein berufsmäſsiger Prediger des Evangeliums anwesend. In der Christenheit wird es immer Apostel (Evangelisten), Propheten, Lehrer geben, aber nicht notwendig in jeder Christenversammlung[32]. Weil zu dem Predigtamt als Lebensberuf nicht irgend welcher Auftrag seitens der Gemeinde oder seitens einer anderen menschlichen Instanz, sondern allein der besondere Auftrag Gottes durch das verliehene auſserordentliche Charisma zu berufen im stande ist, so liegt es auch ganz auſserhalb der Macht einer Christenversammlung, sich einen solchen berufsmäſsigen Prediger durch ihren Entschluſs zu verschaffen. Die apostolische Lehrgabe ist selten in der Christenheit. Mit darauf beruht das hohe Ansehen, welches sie verleiht.

Daher die Frage: wie wird für die Feier der Eucharistie und für die Verwaltung des Kirchenguts gesorgt werden, wenn kein Apostel, Prophet, Lehrer, wenn kein berufsmäſsiger Prediger des Evangeliums in der Versammlung ist?

---

[31] Vgl. oben Anm. 4. 6 a. E.

[32] Vgl. Διδ. XIII, 4: ἐὰν δὲ μὴ ἔχητε προφήτην.

Es kommt hinzu, daſs in der Feier der Eucharistie sowie in der Verwaltung des Kirchenguts ein (jedenfalls für die Hauptversammlung) sich stetig wiederholendes praktisches örtliches Interesse gegeben ist, welches seine Befriedigung thatsächlich fordert, auch wenn kein apostolisch Begabter in der Versammlung sich befindet. So machen sich hier Umstände wirksam, welche auf die Erzeugung einer örtlichen Organisation (Gemeindeverfassung) innerhalb der Christenheit hindrängen. Und diese örtliche Organisation hat ihren nächsten Ausdruck in dem Bischofsamt gefunden.

§ 9. Bischöfe.

Es sind in den einzelnen Versammlungen, welche thatsächlich zusammenhielten, vornehmlich in den Hauptversammlungen (vgl. § 8) Bischöfe (ἐπίσκοποι) gewählt worden, deren Aufgabe die Leitung der Eucharistie und die Verwaltung des Kirchenguts sein sollte. Das älteste sicher datierbare Zeugnis, welches Bischöfe nennt, ist die Adresse des Philipperbriefes: der Apostel Paulus schreibt den Heiligen zu Philippi „mit Bischöfen und Diakonen" [1]. Der Inhalt des Briefes (der Apostel dankt für die ihm von den Philippern zu teil gewordene Liebesgabe) macht es wahrscheinlich, daſs die „Bischöfe und Diakonen" in Hinblick auf die von den Philippern dem Apostel zugewandte Opfergabe besonders hervorgehoben worden sind [2], daſs also Bischöfe und Diakonen zu Philippi mit der Gabenverwaltung (Verwaltung des Gottesguts, woraus Verwaltung der Eucharistie sich erschlieſsen läſst) zu thun hatten. Der römische Clemensbrief vom Ende des ersten Jahrhunderts gedenkt der erwählten Bischöfe und Diakonen bereits als einer von den Aposteln geschaffenen Einrichtung [3]. Hier wird ausdrück-

---

[1] Phil. 1, 1: πᾶσιν τοῖς ἁγίοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τοῖς οὖσιν ἐν Φιλίπποις σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις.

[2] Darauf hat Harnack aufmerksam gemacht, zuerst bei Hatch S. 233, zuletzt in der Theol. LZ. 1889 S. 419. An der letztangeführten Stelle übersetzt Harnack Phil. 1, 3: εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου ἐπὶ πάσῃ τῇ μνείᾳ ὑμῶν treffend dahin: ich danke Gott „für jegliche Art eures Gedenkens", womit gleich im Beginn des Briefes auch der gesandten Geldgabe in zarter Weise gedacht wird. Ausdrücklich geschieht der Geldsendung Phil. 4, 10 ff. Erwähnung, und wird sie (4, 18) als ein „Gott angenehmes Opfer" bezeichnet: die Gabe an den Lehrer des Evangeliums, um seinen Unterhalt zu bestreiten, ist, gleich den in der Eucharistie dargebrachten Gaben, eine Opfergabe an Gott, vgl. S. 78.

[3] 1. Clem. ad Cor. 42, 1. 4: οἱ ἀπόστολοι — κατὰ χώρας οὖν καὶ πόλεις κηρύσσοντες καθίσταναν τὰς ἀπαρχὰς αὐτῶν, δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι, εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους τῶν μελλόντων πιστεύειν.

lich die Erwählung zum Bischofsamt hervorgehoben und das Wesen des Bischofsamts in das „Darbringen der Gaben“ (Verwaltung der Eucharistie und der Liebesgaben) gesetzt[4]. Im Beginn des zweiten

---

[4] 1. Clem. 44, 3. 4: *τοὺς οὖν κατασταθέντας ὑπ' ἐκείνων* (von den Aposteln) *ἢ μεταξὺ ὑφ' ἑτέρων ἐλλογίμων ἀνδρῶν συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης — τούτους οὐ δικαίως νομίζομεν ἀποβάλλεσθαι τῆς λειτουργίας· ἁμαρτία γὰρ οὐ μικρὰ ἡμῖν ἔσται, ἐὰν τοὺς ἀμέμπτως καὶ ὁσίως προσενεγκόντας τὰ δῶρα τῆς ἐπισκοπῆς ἀποβάλωμεν.* Hier ist ganz deutlich gesagt, dafs das Bischofsamt (*ἐπισκοπή*) in dem *προσφέρειν τὰ δῶρα*, in dem „Darbringen der Gaben“, d. h. in der Darbringung an Gott in der eucharistischen Feier wie in der Gabenverteilung besteht, dafs dies die eigentliche bischöfliche Thätigkeit darstellt. Erst in jüngster Zeit ist auf diese wichtige Stelle der gebührende Nachdruck gelegt worden, so namentlich von Weizsäcker in der Theol. LZ. 1883 S. 436, Apost. ZA. S. 643 (doch tritt am letzteren Ort die Stelle wieder zu sehr zurück), Harnack, Dogmengesch. (2. Aufl.) S. 182 Anm. 1 (1. Aufl. S. 155 Anm. 1) und in der Theol. LZ. 1889 S. 422 (anders früher Harnack bei Hatch S. 229 ff., auch Proleg. S. 144. Texte II, 5, S. 86, wo die Bischöfe immer noch primär als „Administrativbeamte“ erscheinen); Löning, Gemeindeverf. S. 87 verwertet die Stelle nur für die römische Gemeinde. Mit der angeführten Stelle steht im engsten Zusammenhang 1. Clem. 44, 1. 2: die Apostel wufsten im voraus, *ὅτι ἔρις ἔσται ἐπὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς*: infolge dieser Voraussicht bestellten sie „die vorhin (42, 4) genannten“ (jetzt schon verstorbenen) Erstbekehrten zu Bischöfen und Diakonen *καὶ μεταξὺ ἐπινομὴν ἔδωκαν ὅπως ἐὰν κοιμηθῶσιν, διαδέξωνται ἕτεροι δεδοκιμασμένοι ἄνδρες τὴν λειτουργίαν αὐτῶν.* Das Wort *ἐπινομήν*, welches die beste Handschrift bietet, gilt für sinnlos (vgl. Harnack, Patr. apost. opp. I in der Anm. zu der angeführten Stelle; die Konjektur *ἐπὶ δοκιμῇ*, statt *ἐπινομή*, scheint mir trotz Hilgenfeld, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1877 S. 554, keinen Sinn zu geben). Dafs das Wort wörtlich „Verteilung“ bedeutet (von *ἐπινέμειν*), ist zweifellos. Gerade dieser Wortsinn aber scheint einen völlig befriedigenden Sachsinn zu gewähren. Es heifst: die Apostel setzten die Erstbekehrten zu Bischöfen und Diakonen ein und „inzwischen“ (*μεταξύ*, d. h. bis zu ihrem Tode, solange sie lebten, für die ganze Zwischenzeit, bis andere ihnen nachfolgten) gaben sie (ihnen die) Verteilung, damit (erst), „wenn sie gestorben wären, andere erprobte Männer ihr Amt übernähmen“. Weil die Apostel also den Streit über die *ἐπισκοπή* voraussahen, haben sie die *ἐπινομή* den eingesetzten Bischöfen und Diakonen (und ebenso deren Nachfolgern) auf Lebenszeit gegeben: durch die apostolische Zuteilung der *ἐπινομή* ist der Streit um die *ἐπισκοπή* entschieden. Es leidet also gar keinen Zweifel, dafs das Wesen der *ἐπισκοπή* in der *ἐπινομή*, die Substanz des Bischofsamtes in der Verteilung (der Opfergaben an Arme u. s. w.) gefunden, dafs also das Wesen des Bischofsamtes in die Verwaltung des Kirchengutes gesetzt wird. Aber nicht in dem Sinne, in welchem Hatch S. 28 ff. die Bischöfe der Urzeit für „Verwaltungs- und Finanzbeamte“ (S. 44: „Schatzmeister“) erklärt hat, um sie mit den Kassenbeamten der Genossenschaften und Städte auf eine Stufe zu rücken, sondern in dem Sinne, dafs die „Verteilung“ eine Erscheinungsform des „Darbringens der Gaben“ an Gott, eine geistliche Thätigkeit, eine Vollziehung des Gabenopfers und darum eine mit der Verwaltung des Gebets- und Gabenopfers in der Eucharistie notwendig zusammenhängende Aufgabe ist. Dafs dem Bischof mit der Verwaltung der Eucharistie der

Jahrhunderts macht die Apostellehre es den Gemeinden bereits zur Pflicht, sich „Bischöfe und Diakonen“ zu „erwählen“. Als die wesentliche Aufgabe des Amtes erscheint auch hier die Verwaltung der Eucharistie und folgeweise der Opfergaben[5].

Aus den hervorgehobenen Zeugnissen ergiebt sich, dafs das Bischofsamt nicht zu den ersten Einrichtungen der Christenheit gehört[6], aber doch noch im Laufe der apostolischen Zeit aufgekommen ist. In Philippi ist es um das Jahr 60 bereits vorhanden gewesen. In Rom hat es Ende des ersten Jahrhunderts schon längere Zeit Bestand gehabt[7]. Dafs in Korinth um dieselbe Zeit gleiche Einrichtungen galten, setzt der römische Clemensbrief voraus[8]. Die Verbreitung des Amts auch im Morgenlande ergiebt die Apostellehre. So mufs aus den im Vorigen (§ 8) entwickelten praktischen Gründen wenigstens in einer Reihe von Ekklesien um die Mitte des ersten Jahrhunderts das Amt bestellter Bischöfe für die ordentlichen Hauptversammlungen aufge-

---

Empfang und die Verwaltung der Gabenopfer zukommt, beweist bekanntlich unzweideutig Justin. Apol. I c. 67, oben S. 70 Anm. 6.

[5] *Διδ.* XV, 1: *Χειροτονήσατε οὖν ἑαυτοῖς ἐπισκόπους καὶ διακόνους ἀξίους τοῦ κυρίου.* Unmittelbar vorher (XIV, 1—3) ist von der am Herrentage zu vollziehenden eucharistischen Feier die Rede und davon, dafs das „Opfer“ der Versammlung „rein sei“. In dem *οὖν*, mit welchem nunmehr die Vorschrift, Bischöfe und Diakonen zu erwählen, eingeleitet wird, liegt das „also“: aus der Notwendigkeit der eucharistischen Feier, der Darbringung des „reinen Opfers“, folgt die Notwendigkeit, „des Herrn würdige“ Bischöfe und Diakonen zu erwählen. Die Aufgabe der Bischöfe und Diakonen liegt also in der Verwaltung der Eucharistie. So Hatch bei Harnack, Dogmengesch., Bd. 1 (2. Aufl.) S. 182 Anm. 1. Harnack in der Theol. LZ. 1889 S. 421. Dagegen Löning, Gemeindeverf., S. 54 Anm. 1, welcher in dem *οὖν* nur einen Hinweis auf die „äufseren Veranstaltungen“ vor der Abendmahlsfeier (und Agape) findet. Aber diese äufseren Veranstaltungen haben mit der „Reinheit des Opfers“ nichts zu thun, und bedarf es dafür (z. B. für die Beschaffung und Aufstellung des Tisches) keiner „des Herrn würdiger“ Männer. Sind „des Herrn würdige“ Bischöfe und Diakonen nach der *Διδ.* für die Eucharistie notwendig (und dies wird auch von Löning aus dem *οὖν* gefolgert), so müssen Bischöfe und Diakonen zu der Vollziehung der Handlung selber berufen sein. Vgl. auch Anm. 75.

[6] In den beiden Korintherbriefen, im Römerbrief, im Galaterbrief ist bekanntlich weder von Bischöfen noch von Ältesten die Rede, obgleich die Erwähnung solcher Organe der Ekklesia, wenn sie bereits anerkannt in Geltung gewesen wären, nicht ferngelegen hätte (so z. B. 1. Kor. 5. 6. 12 ff. und namentlich 2. Kor. 9).

[7] Nach dem Clemensbrief haben bereits die Apostel das Bischofs- und Diakonenamt als dauernde Einrichtung gegründet (Anm. 3. 4).

[8] Nach 1. Clem. 54, 2 soll die korinthische Gemeinde Frieden haben „mit den bestellten Alten“ (*μετὰ τῶν καθεσταμένων πρεσβυτέρων*). Dafs damit die korinthischen Bischöfe gemeint sind, wird weiter unten in diesem Paragraphen ausgeführt werden. Der Clemensbrief kennt überhaupt die Möglichkeit einer anderen als der in Rom bestehenden bischöflichen Verfassung nicht (s. unten).

kommen sein. Die wesentliche Aufgabe dieses Bischofsamtes war die Verwaltung der Eucharistie und, in Zusammenhang damit, die Verwaltung der Opfergaben (des Kirchenguts).

Was heifst das? Die ausnahmslos herrschende Lehre erblickt in der Verwaltung der Eucharistie und noch mehr in der Verwaltung des Kirchenguts ein bloſses Amt der äuſseren Leitung, der Administration. Der Bischof wird als „Administrativbeamter“, „Ökonom“, und rücksichtlich seiner Stellung zur Eucharistie als „Kultusbeamter“ der Gemeinde bezeichnet. Ja, die Verwaltung des Kirchenguts wird geradezu als „Finanzverwaltung“ und der Bischof, insofern er das Kirchengut unter sich hat, als ein „Schatzmeister“ der Gemeinde aufgefaſst[9]. Daraus wird gefolgert, daſs dem Bischof ursprünglich nur die Verwaltung, nicht die Lehre zuständig gewesen sei, und auf dieser Anschauung ruht die herrschende Ansicht, daſs zwei (oder noch mehr) getrennte Organisationen in der urchristlichen Gemeinde nebeneinander bestanden haben, die eine der Lehre (Apostel, Propheten, Lehrer), die andere der Verwaltung (Bischöfe und Diakonen), vgl. oben S. 6. Unsere moderne Auffassung, welche Lehre und Administration als Gegensätze denkt, wird in die Urzeit übertragen.

Ein ganz anderes Urteil ergiebt sich aus der Gedankenreihe, welche oben zu entwickeln versucht worden ist. Die Verwaltung der Eucharistie fordert die Lehrgabe wegen des zu sprechenden Dankgebets. Noch mehr, die Entgegennahme und Verwaltung der Liebesgaben fordert ein Handeln an Gottes Statt, welches wiederum nach der urchristlichen Auffassung grundsätzlich dem Lehrbegabten, welcher das Wort an Gottes Statt führt, zukommt (§ 8). Also, indem der Bischof Eucharistie und Kirchengut verwaltet, handelt er nicht als „Schatzmeister“, auch nicht als „Kultusbeamter“ oder „Ökonom“, sondern als Statthalter Gottes, als Verwalter des in Gottes Namen zu führenden Lehramts. Die Thätigkeit in der eucharistischen Feier und in der Vermögensverwaltung, welche den Kern des Bischofsamtes von vornherein ausmacht, bedeutet nicht einen Gegensatz gegen lehramtliche Thätigkeit, sondern einen Anwendungsfall derselben. Indem und weil der Bischof bei der Eucharistie und bei der Vermögensverwaltung auftritt, nimmt er die Stellung eines Lehrers des göttlichen Wortes ein. Weil der Bischof die Eucharistie und das Gottesgut zu administrieren hat, ist er kein Träger irgend welcher „Administration“, sondern Träger eines Lehramts, welches also von vornherein mit dem Bischofsamt sich verbindet. Der Bischof ist

[9] Vgl. die Citate oben § 1 Anm. 1—5 und S. 82 Anm. 4.

als solcher kein Prophet noch Lehrer. Er hat als solcher nicht die apostolische Lehrgabe. Darum, wenn ein Prophet, ein mit apostolischer Lehrgabe Ausgerüsteter in der Versammlung ist, tritt der Bischof hinter diesem zurück: dem Propheten, nicht dem Bischof, fällt dann die Verwaltung der Eucharistie und der Opfergaben zu[10]. Aber — wenn kein Prophet noch Lehrer, wenn kein apostolisch Begabter in der Versammlung ist? Dieser Fall ist es gerade, welcher zur Ausbildung des Bischofsamtes geführt hat. Dann soll der Bischof die Eucharistie und das Kirchengut verwalten an Stelle des Propheten und Lehrers. Dies besagt die berühmte Äufserung der Apostellehre, dafs Bischöfe und Diakonen „mit den Propheten und Lehrern" geehrt werden sollen, weil sie der Gemeinde „den Dienst der Propheten und Lehrer" leisten. Das bezieht sich gerade auf den Dienst der Bischöfe und Diakonen in Verwaltung der Eucharistie und des Kirchenguts[11]. Der „Dienst der Propheten und Leh-

[10] *Διδ.* X, 7 mit XV, 1. Oben S. 80. 83 Anm. 5. Vgl. S. 86.

[11] *Διδ.* XV, 1: *Χειροτονήσατε οὖν ἑαυτοῖς ἐπισκόπους καὶ διακόνους ἀξίους τοῦ κυρίου, ἄνδρας πραεῖς καὶ ἀφιλαργύρους καὶ ἀληθεῖς καὶ δεδοκιμασμένους. ὑμῖν γὰρ λειτουργοῦσι καὶ αὐτοὶ τὴν λειτουργίαν τῶν προφήτων καὶ διδασκάλων.* Für die Verwaltung der Eucharistie sollen, damit euer Opfer „rein" sei, „des Herrn würdige" Männer zu Bischöfen und Diakonen erwählt werden, „denn auch sie leisten euch den Dienst der Propheten und Lehrer". Der letzte Satz soll die Begründung für die geforderten Eigenschaften (des Herrn würdig, milde, nicht geldgierig u. s. w.) geben: daher das *γάρ*. Die Begründung liegt in den Aufgaben des Amtes, der *λειτουργία*. Welches ist die *λειτουργία* der Bischöfe und Diakonen? Sie ist die nämliche wie die der Propheten und der Lehrer, aber so, dafs die Bischöfe und Diakonen als erst in zweiter Linie eintretend (als Ersatzmänner für die eigentlich Berufenen) erscheinen: daher das *καὶ αὐτοί* („auch sie"). An welche *λειτουργία* der Propheten und Lehrer ist dabei gedacht? Ist es die Lehrthätigkeit im heutigen Sinne des Wortes, also eine Thätigkeit, welche zu der eigentlichen Bischofsthätigkeit in Verwaltung der Eucharistie und des Kirchenguts hinzutretend gedacht ist (wie die ausnahmslos herrschende Ansicht annimmt)? Sicher nicht! Das wäre doch eine merkwürdige Begründung, wenn es hiefse: Bischöfe und Diakonen müssen diese Eigenschaften haben, denn sie haben (aufser ihrem eigentlichen Amte, welches gar nicht bezeichnet sein würde) im Nebenamte auch die Verwaltung des Lehramts (im herkömmlichen Sinn) anstatt der Propheten und Lehrer zu führen. Es heifst aber: Bischöfe und Diakonen sollen sein des Herrn würdig, milde und nicht geldgierig (nur diese beiden Prädikate haben individuelle Natur), denn auch sie verwalten den Dienst der Propheten und Lehrer. Das heifst: der „Dienst der Propheten und Lehrer", um den es sich handelt (in welchen die Bischöfe und Diakonen ergänzend eintreten sollen), macht namentlich diese beiden Eigenschaften notwendig: milde und nicht geldgierig. Es leidet nicht den geringsten Zweifel, dafs die genannten beiden Eigenschaften auf die Verwaltung der Eucharistie und der Opfergaben Bezug haben. Weil die Bischöfe und Diakonen den Dienst der Propheten und Lehrer in der Eucharistie zu verwalten haben, weil dies ihr Hauptamt und eigent-

rer", welchen die Apostellehre an dieser Stelle meint, ist nicht die Verwaltung sonstiger Lehrthätigkeit, sondern die Verwaltung der Eucharistie und der Opfergaben, als eine Seite der dem Lehrbegabten zukommenden Thätigkeit. Die Apostellehre bezeugt, dafs diese Thätigkeit an erster Stelle den Propheten und Lehrern, an zweiter den Bischöfen und Diakonen zufällt. Es folgt daraus, dafs die Apostellehre nicht, wie bisher angenommen wurde, den Bischöfen und Diakonen (in Anreihung derselben an die Propheten und Lehrer) eine neue Eigenschaft (Lehrerstellung) zuschreibt, welche denselben ursprünglich nicht zugekommen wäre, sondern dafs sie die eucharistische und gabenverwaltende, d. h. die ursprüngliche Thätigkeit der Bischöfe für Lehrthätigkeit erklärt, welche sonst in der Versammlung von „Pro-

liche Thätigkeit ist, darum müssen Bischöfe und Diakonen jene Eigenschaften besitzen. Nur so gewinnt die ganze Stelle überhaupt logischen Zusammenhang. Als Hauptamt der Bischöfe und Diakonen erscheint die Verrichtung des Dienstes der Propheten und Lehrer (dann erst wird das γάρ verständlich). So zweifellos nun das Hauptamt der Bischöfe (und Diakonen, vgl. § 10) die Verwaltung der Eucharistie und der Opfergaben ist (oben S. 81 ff.), ebenso zweifellos ist der „Dienst der Propheten und Lehrer", um den es sich hier handelt, gerade die Verwaltung der Eucharistie und der Opfergaben. Während also diese Stelle bisher für das stärkste Bollwerk der herrschenden Ansicht von der Trennung zwischen Lehre und Verwaltung und dem erst allmählichen Übergang des Lehramts auf den Bischof galt (vgl. Harnack in den Anmerkungen zu seiner Ausgabe, Texte II, 1, S. 57. 58. Proleg. S. 151 ff. und neuerdings z. B. Neumann, Der römische Staat und die allg. Kirche bis auf Diokletian, 1889, S. 44 Anm., Loofs in Theol. Studien u. Krit., 1890, S. 631), ergiebt sich bei näherer Betrachtung, dafs die Stelle die volle Widerlegung der allgemein herrschenden Lehre bietet. Es ergiebt sich aus ihr, dafs gerade die „Verwaltung" von Eucharistie und Kirchengut grundsätzlich dem Lehramt (dem Lehrbegabten) zugeschrieben wird und dafs daher die Verwaltung von Eucharistie und Kirchengut (seitens des nicht apostolisch Lehrbegabten) eine Vertretung des Lehramts (der Thätigkeit des Lehrbegabten) darstellt, — ganz wie oben ausgeführt wurde. Bischöfe und Diakonen sind erwählt worden, um Propheten und Lehrer, deren es nicht immer in der Versammlung gab, zu vertreten in der Verwaltung der Eucharistie und des Opferguts. Das ist es, was die Διδ. XV (in Verbindung mit XIV, vgl. Anmerkung 5) unmittelbar bezeugt. Dem entspricht denn auch die Mahnung in Διδ. XV, 2, die Bischöfe und Diakonen nicht gering zu achten, „denn sie sind die Geehrten unter euch mit den Propheten und Lehrern". Bischöfe und Diakonen geniefsen die gleiche Ehre wie Propheten und Lehrer. Welche Ehre? Die vornehmste Ehre in der Gemeinde, die Ehre schlechtweg, ist wiederum die Verwaltung der Eucharistie und die Verwaltung (bezw. der Genufs) der Opfergaben, oben S. 79. Also auch hier heifst es genau wie vorhin: weil Bischöfe und Diakonen gleich den Propheten und Lehrern Eucharistie und Opfergut verwalten, so dürft ihr sie (obgleich Bischöfe und Diakonen nicht selber Propheten oder Lehrer sind) nicht gering achten. Die Substanz des Bischofsamts ist die Verwaltung der Eucharistie und des Kirchenguts. Dadurch, durch diese „Verwaltung" treten sie mit den apostolisch Lehrbegabten auf die gleiche Stufe.

pheten und Lehrern" geleistet wurde. Das ist aber die urchristliche Auffassung. Die eucharistische und gabenverwaltende Thätigkeit ist Thätigkeit des von Gott berufenen Lehramts. Weil das Wesen des Bischofsamts von vornherein in der Verwaltung der Eucharistie und des Kirchenguts besteht, gerade darum besteht das Wesen des Bischofsamtes von vornherein in der lehramtlichen Stellung des Bischofs. In der Verwaltung der Eucharistie und des Kirchenguts, welche das nächste praktische Bedürfnis aller regelmäfsigen Christenversammlungen ist, sollen die Bischöfe der Gemeinde den Dienst der Propheten und Lehrer leisten. Zu diesem Zweck ist das bischöfliche Amt geschaffen worden. Wenn bewiesen ist, dafs Eucharistie und Kirchengut ursprünglich in die Zuständigkeit des Bischofsamtes fallen (und an dieser Thatsache ist kein Zweifel möglich), so ist damit bewiesen, dafs es seine ursprüngliche Aufgabe war, die Stellung des Lehramts auszufüllen. Nur dadurch wird es verständlich, dafs die Bischöfe früh als „Hirten" bezeichnet werden[12], ja dafs sie den Namen „Bischöfe", d. h. Seelsorger[13] empfangen haben:

---

[12] Eph. 4, 11: Christus gab der Gemeinde τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας, τοὺς δὲ εὐαγγελίστας, τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους. Unter den „Hirten" sind wahrscheinlich die Bischöfe verstanden (ebenso Weizsäcker, Apost. ZA. S. 641. Löning, Gemeindeverf. S. 55). Vgl. Ap. Gesch. 20, 28: ὑμᾶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ἐπισκόπους, ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ κυρίου. 1. Clem. 44, 3: (die bestellten Bischöfe) λειτουργήσαντας ἀμέμπτως τῷ ποιμνίῳ τοῦ Χριστοῦ. Ignatius ad Rom. 9, 1: (die Kirche Syriens) ἀντὶ ἐμοῦ ποιμένι τῷ θεῷ χρῆται. μόνος αὐτὴν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐπισκοπήσει. Dazu Loofs in Theol. Studien u. Kritiken 1890 S. 630.

[13] Der Versuch von Hatch, den Namen „Bischof" (im Sinne von „Finanzbeamter") aus der griechischen Vereins- und Stadtverfassung abzuleiten, ist völlig mifsglückt, vgl. Löning, Gemeindeverf. S. 21. In der weltlichen Sprache ist der Ausdruck ἐπίσκοπος („Aufseher") ein aufserordentlich unbestimmter, vieldeutiger (genau ebenso wie etwa heute bei uns Inspektor, Inspecteur). Aufschlufs über den Sinn, in welchem die christliche Gemeinde den Namen „Bischof" aufgenommen hat, vermag nur der christliche Sprachgebrauch selber zu geben, und da ist ganz deutlich, dafs ἐπίσκοπος in dem Sinne von Fürsorger, Versorger, Seelsorger und daher als wesentlich gleichbedeutend mit ποιμήν genommen worden ist, vgl. 1. Petr. 2, 25, wo Christus der Herr selber als ποιμὴν καὶ ἐπίσκοπος (doch sicher kein Finanzbeamter!) τῶν ψυχῶν ὑμῶν bezeichnet wird, und Ap. Gesch. 20, 28 (Anm. 12), wo das ποιμαίνειν als die Amtsthätigkeit der ἐπίσκοποι genannt ist. Der Bischof führt seinen Namen als Hirte, Pastor, Seelsorger der Gemeinde. Vgl. auch Ignat. ad Magnes. 3, 1: θεῷ — τῷ πάντων ἐπισκόπῳ, wo Gott (ebenso wie vorhin Christus) als der eigentliche Bischof (Seelsorger, Hirte) „aller", d. h. natürlich aller Menschen (nicht, wie Hatch S. 35 voraussetzt, aller Dinge) bezeichnet wird. Indem der Bischof das Opfergut verwaltet, ist er notwendig auch zum Seelsorger, zunächst der Armen, denen er die Gaben zuteilt, sodann aber auch aller übrigen, für welche er ja gleichfalls die Stelle des Propheten und Lehrers vertritt,

sie weiden die Gemeinde mit dem Worte Gottes, sie sollen die Stelle des Lehrbegabten verwalten, und je mehr die Propheten und Lehrer alten Stils verschwinden, um so stärker tritt naturgemäſs das bischöfliche Lehramt in den Vordergrund. Die ganze Richtung der Geschichte des Bischofsamts auf Erwerb der Wortverwaltung allein für den Bischof bliebe ein Rätsel, wenn der Bischof kraft seines Amtes ursprünglich nur Rendant oder auch nur Kultusbeamter in dem herkömmlichen Sinne gewesen wäre. Das bischöfliche Lehramt ist von vornherein neben dem apostolischen und als Ersatz desselben ausgebildet worden. Der Bischof der Urzeit stellt den unmittelbaren Vorfahren unseres heutigen Pastors dar.

Daher steht die Erwählung zum Bischofsamt unter den gleichen Gesichtspunkten wie die Erwählung zum Lehramt. Auch der Bischof wird auf Grund einer Prophetie gewählt[14]. Auch der erwählte Bischof empfängt die Handauflegung[15]. Auch der erwählte Bischof gilt nicht als von dieser Versammlung, sondern vielmehr als von Gott erwählt[16]. Alles wie bei der Erwählung eines Lehrers des Evangeliums. Auch die Erwählung zum Bischof ist nicht Wahl, Bestellung, Beauftragung in irgend welchem juristischen Sinne, sondern vielmehr **Bezeugung** und **Bekräftigung** (Handauflegung) des von Gott

---

berufen. Vgl. ferner **Hermas**, Sim. IX, 27, 2: *ἐπίσκοποι καὶ φιλόξενοι, οἵτινες ἡδέως εἰς τοὺς οἴκους ἑαυτῶν πάντοτε ὑπεδέξαντο τοὺς δούλους τοῦ θεοῦ· οἱ δὲ ἐπίσκοποι πάντοτε τοὺς ὑστερημένους καὶ τὰς χήρας — ἐσκέπασαν* (dazu Harnack bei Hatch S. 232 Anm. 8). Euseb. de martyr. Palaest. I, 11, 22: der Märtyrer Seleukus war früher Soldat, hat sich sodann ganz der Sorge für Liebeswerke hingegeben, *ὀρφανῶν ἐρήμων καὶ χηρῶν ἀπεριστάτων τῶν τε ἐν πενίαις καὶ ἀσθενείαις ἀπερριμμένων ἐπίσκοπος ὥσπερ καὶ ἐπικοῦρος — ἀναπέφανται.* Passio S. Theodoti Ancyrani (starb 303) c. 3 (Ruinart p. 290): Th. ist Gastwirt, aber cauponaria, praeter morem, erat ei in vili habitu pro munere episcopali, cum injuriam passis pro virili succurreret, infirmis collaboraret, afflictis compateretur, particeps ipse passionum alienarum et caritate plenus. Die drei letztangeführten Stellen bestätigen den Wortsinn von „Bischof" als Fürsorger, Versorger anderer und stellen zugleich auſser Zweifel, daſs das Wort Bischof zunächst eine Thätigkeit, eine Funktion, nicht ein Amt bezeichnet, vgl. Harnack a. a. O: Loofs, Stud. u. Krit. 1890 S. 628. 629. Darüber weiter unten.

[14] Oben S. 59 Anm. 7.

[15] Das älteste Zeugnis Ap. Gesch. 14, 23: *χειροτονήσαντες δὲ αὐτοῖς κατ' ἐκκλησίαν πρεσβυτέρους, προσευξάμενοι μετὰ νηστειῶν παρέθεντο αὐτοὺς τῷ κυρίῳ.* In dem Fasten wie in dem Gebet und in dem „Darstellen dem Herrn" ist deutlich der Ordinationsakt beschrieben, vgl. oben S. 61 Anm. 9. Daſs wir berechtigt sind, unter den bestellten Presbytern dieser Stelle Bischöfe zu verstehen, wird sich weiter unten ergeben.

[16] Oben S. 59 Anm. 7.

durch Verleihung des Charismas gegebenen Berufs[17]. Auch die Erwählung zum Bischof ist eine rein geistliche Handlung.

Aus welchen Kreisen sind die Träger des Bischofsamtes hervorgegangen?

Der Bischof soll den berufsmäſsigen, apostolisch begabten Prediger des Evangeliums ersetzen. Es folgt daraus, daſs die Bischofswahl der Urzeit sich nicht auf einen „Propheten“ oder „Lehrer“ richtet. Der Prophet oder Lehrer macht die Thätigkeit des Bischofs vielmehr unnötig. Zum Bischof wird ein Mann gewählt, welcher trotz des Mangels apostolischer Lehrgabe doch im stande ist, des Lehramts und insbesondere der Eucharistie und des Gabendienstes in der Ekklesia zu walten.

Gerade dies ergiebt sich aus den Katalogen der Bischofseigenschaften, welche die alten Quellen darbieten[18]. Der Bischof muſs sein:

---

[17] Noch bei Tertullian heiſst es, Apolog. c. 39: praesident probati quique seniores (der Bischof mit den Presbytern), honorem istum non pretio, sed testimonio adepti. Zu Tertullians Zeit werden auch die Presbyter bereits gewählt. Die Wahl des Bischofs (und der Presbyter) ist ein „Zeugnis“ seitens der Gemeinde.

[18] Am kürzesten der erste Clemensbrief, wo es (44, 2) nur heiſst, daſs „erprobte Männer“ (*δεδοκιμασμένοι ἄνδρες*) zu Bischöfen und Diakonen zu bestellen sind (vgl. 42, 4: die Apostel bestellen die Erstlinge zu Bischöfen und Diakonen, *δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι*). Etwas ausführlicher *Διδ.* XV, 1: zu Bischöfen und Diakonen sollen bestellt werden „des Herrn würdige, milde und nicht geldgierige, wahrhaftige und erprobte Männer“ (oben Anm. 11). Am eingehendsten 1. Tim. 3, 2—7: *δεῖ οὖν τὸν ἐπίσκοπον ἀνεπίλημπτον εἶναι, μιᾶς γυναικὸς ἄνδρα, νηφάλιον, σώφρονα, κόσμιον, φιλόξενον, διδακτικόν, μὴ πάροινον, μὴ πλήκτην, ἀλλ' ἐπιεικῆ, ἄμαχον, ἀφιλάργυρον, τοῦ ἰδίου οἴκου καλῶς προϊστάμενον, τέκνα ἔχοντα ἐν ὑποταγῇ μετὰ πάσης σεμνότητος, εἰ δέ τις τοῦ ἰδίου οἴκου προστῆναι οὐκ οἶδεν, πῶς ἐκκλησίας θεοῦ ἐπιμελήσεται; μὴ νεόφυτον, ἵνα μὴ τυφωθεὶς εἰς κρῖμα ἐμπέσῃ τοῦ διαβόλου· δεῖ δὲ καὶ μαρτυρίαν καλὴν ἔχειν ἀπὸ τῶν ἔξωθεν, ἵνα μὴ εἰς ὀνειδισμὸν ἐμπέσῃ καὶ παγίδα τοῦ διαβόλου.* Ähnlich Tit. 1, 6—9: *εἴ τίς ἐστι ἀνέγκλητος, μιᾶς γυναικὸς ἀνήρ, τέκνα ἔχων πιστά, μὴ ἐν κατηγορίᾳ ἀσωτίας ἢ ἀνυπότακτα· δεῖ γὰρ τὸν ἐπίσκοπον ἀνέγκλητον εἶναι ὡς θεοῦ οἰκονόμον, μὴ αὐθάδη, μὴ ὀργίλον, μὴ πάροινον, μὴ πλήκτην, μὴ αἰσχροκερδῆ, ἀλλὰ φιλόξενον, φιλάγαθον, σώφρονα, δίκαιον, ὅσιον, ἐγκρατῆ, ἀντεχόμενον τοῦ κατὰ τὴν διδαχὴν πιστοῦ λόγου, ἵνα δυνατὸς ᾖ καὶ παρακαλεῖν ἐν τῇ διδασκαλίᾳ τῇ ὑγιαινούσῃ καὶ τοὺς ἀντιλέγοντας ἐλέγχειν.* Dazu vgl. die Grundschrift A der Apostol. KO. vom Ende des 2. Jahrhunderts (Harnack, Texte II, 5, S. 8 ff.): zum Bischof soll man wählen *τὸν ἄξιον ὄντα, εἴ τις φήμην καλὴν ἔχει ἀπὸ τῶν ἐθνῶν, εἰ ἀναμάρτητος ὑπάρχει, εἰ φιλόπτωχος, εἰ σώφρων, μὴ μέθυσος, μὴ πόρνος, μὴ πλεονέκτης ἢ λοίδορος ἢ προσωπολήπτης καὶ τὰ τούτοις ὅμοια. καλὸν μὲν εἶναι ἀγύναιος, εἰ δὲ μή, ἀπὸ μιᾶς γυναικός, παιδείας μέτοχος, δυνάμενος τὰς γραφὰς ἑρμηνεύειν· εἰ δὲ ἀγράμματος, πραῢς ὑπάρχων, καὶ τῇ ἀγάπῃ εἰς πάντας περισσευέτω, μή ποτε περί τινος ἐλεγχθεὶς ἐπίσκοπος ἀπὸ τῶν πολλῶν γενηθείη.*

1. untadelig in geschlechtlicher Hinsicht und in Geldangelegenheiten[19]. Beide Anforderungen (insbesondere auch die Reinheit in Bezug auf das Geschlechtsleben) hängen mit der Aufgabe des Bischofs, die Eucharistie zu verwalten, zusammen: das Opfer der Gemeinde soll rein sein! Hier klingen zum ersten Male Anschauungen an, welche später zur Ausbildung des katholischen Priestertums geführt haben (vgl. § 18). Die Zuverlässigkeit in Bezug auf Geldverhältnisse ist natürlich insbesondere wichtig für die Aufgabe des Bischofs in Verwaltung des Kirchenguts. Ferner soll der Bischof sein:

2. sanftmütig und zu Liebeswerken geneigt[20] (denn er ist das Organ der Liebesthätigkeit in Verwaltung des Kirchenguts), sowie ein guter Hausvater, denn er soll der Hausverwalter Gottes für das Kirchengut sein[21];

3. womöglich sei der Bischof auch lehrbegabt („lehrhaftig"), doch ohne dafs auf diesen Punkt das entscheidende Gewicht gelegt würde, und auch ohne dafs ein besonderes Mafs der Lehrbegabung verlangt würde[22];

4. der Bischof soll von gutem Ansehen auch aufserhalb der Gemeinde sein[23], denn er steht an der Spitze der Gemeinde, und

---

[19] Auf das erstere geht die Forderung *μιᾶς γυναικὸς ἀνήρ* (1. Tim. 3, 2; Tit. 1, 6), wie dieselbe auch verstanden werden möge. Die Grundschrift der Apost. KO. verlangt bereits unverheiratete Bischöfe, am besten solche, die nie verheiratet waren, in zweiter Linie Witwer aus einer Einehe (*ἀπὸ μιᾶς γυναικός*, was ich mit Pitra und Holtzmann in v. Sybels Hist. Zeitschr. N. F. Bd. 21 S. 455 als unius uxoris viduus verstehe). In Bezug auf die Geldangelegenheiten heifst es *Διδ.* XV, 1: *ἀφιλάργυροι.* 1. Tim. 3, 3: *ἀφιλάργυρον.* Tit. 1, 7: *μὴ αἰσχροκερδῆ.* Grundschrift der Apost. KO. *μὴ πλεονέκτης.* Auch die mehrfach wiederkehrende Mahnung, dafs der Bischof kein Trunkenbold sei, bezieht sich auf die Stellung des Bischofs zur Eucharistie.

[20] *Διδ.* XV, 1: *πραεῖς.* 1. Tim. 3, 2. 3: *φιλόξενον — μὴ πλήκτην, ἀλλ' ἐπιεικῆ, ἄμαχον.* Tit. 1, 7. 8: *μὴ αὐθάδη, μὴ ὀργίλον — μὴ πλήκτην — ἀλλὰ φιλόξενον, φιλάγαθον.* Grundschrift der Apost. KO.: *φιλόπτωχος — πραῢς ὑπάρχων, καὶ τῇ ἀγάπῃ εἰς πάντας περισσευέτω.*

[21] 1 Tim. 3, 4. 5. Tit. 1, 6. 7, oben Anm. 18.

[22] Clemensbrief und Apostellehre schweigen von der Lehrbegabung. 1 Tim. 3, 2 heifst es: *διδακτικόν.* Nach dem Titusbrief soll der Bischof „festhalten" an dem bewährten Wort, damit er sowohl in rechter Weise ermahnen wie die Gegner widerlegen könne (oben Anm. 18). Die Grundschrift der Apost. KO. wünscht bereits einen „gebildeten" Bischof, der die „Schrift auslegen" könne, doch bedarf es dessen nicht; notwendig ist nur, dafs der Bischof sanftmütig und von Liebe zu allen erfüllt sei (oben Anm. 18) Über ungelehrte Bischöfe im dritten Jahrhundert vgl. Harnack, Texte II, 5, S. 10 Anm. 21.

[23] 1 Tim. 3, 7: der Bischof mufs ein gutes Zeugnis haben „von denen draufsen". Grundschrift der Apost. KO.: er mufs „guten Ruf haben bei den Heiden".

die Gemeinde wird nach ihren Bischöfen beurteilt: sie vornehmlich führen, leiten die Gemeinde (sobald kein Träger der apostolischen Lehrgabe in der Gemeinde ist), — ein Satz, welcher der hohen Stellung der Bischöfe schon in der vorkatholischen Zeit Ausdruck giebt. Endlich noch eine letzte Anforderung:

5. der Bischof sei kein Neugetaufter, kein erst vor kurzem in die Gemeinde neu eingetretenes Mitglied, sondern ein erprobter, bereits bewährter Christ[24]. Mit anderen Worten: der Bischof soll nicht aus der Zahl der „jungen", sondern aus der Zahl der „alten" Gemeindeglieder genommen werden. Der Bischof sei, wie wir schon an dieser Stelle sagen können, ein Alter (*πρεσβύτερος*).

Alle diese Anforderungen lassen deutlich die Stellung des Bischofs zu Eucharistie und Opfergaben und ebenso die grofse Bedeutsamkeit dieser Stellung erkennen. Sie zeigen ferner, dafs das vornehmste Gewicht auf die sittliche Reinheit und Zuverlässigkeit der Persönlichkeit gelegt wird. Es sind keine hohen Geistesgaben, welche verlangt werden, auch nicht die Lehrgabe als solche, sondern vornehmlich, dafs der Bischof ein wahrer Christ, ein für sein Amt der Liebe und der Leitung durch Sanftmut, Liebeswerke, gesegnete Verwaltung des eigenen Hauses als geeigenschaftet erwiesener, und vor allem, dafs er ein in der Gemeinde bereits bewährter Christ sei. Die Gemeinde soll den Mann kennen, den sie zum Bischof wählt. Es ist eine verantwortungsreiche, Vorwürfen, Mifsdeutungen nur zu leicht ausgesetzte Amtsthätigkeit, zu welcher der Bischof erwählt wird, zugleich eine Thätigkeit, welche Macht, Einflufs in der Gemeinde giebt und darum einem Neuling und Unerprobten leicht den Kopf verdrehen könnte[25]: nichts praktisch bedeutsamer und nichts schwieriger als die Verfügungsgewalt über das Vermögen, welche mit dem Bischofsamt sich verbindet! Daher die Vorsicht bei der Bischofswahl. Daher namentlich die Bestimmung: es soll nur ein bereits erprobtes, ein „altes" Gemeindeglied zum Bischof erwählt werden.

Diese Bestimmung führt uns in die schwierige Frage nach dem

---

[24] 1 Tim. 3, 6: *μὴ νεόφυτον*. In demselben Sinne heifst es im Clemensbrief und in der Apostellehre: *δεδοκιμασμένοι ἄνδρες*, „erprobte Männer". Die Bischöfe, welche durch die Korinther zu Unrecht von der Verwaltung der Eucharistie ausgeschlossen wurden, waren nach 1. Clem. 44, 3: *μεμαρτυρημένοι πολλοῖς χρόνοις ὑπὸ πάντων*, durch viele Jahre von allen Gemeindegliedern wohlbeleumundete Männer. Nach 1. Clem. 42, 4 setzten die Apostel als erste Bischöfe und Diakonen die Erstlinge (*τὰς ἀπαρχὰς αὐτῶν*), also die ältesten Gemeindeglieder ein.

[25] 1 Tim. 3, 6: *μὴ νεόφυτον*, mit der Begründung: „damit er nicht umnebelt (aufgebläht, hoffärtig) dem Gericht des Teufels anheimfalle".

Verhältnis des Bischofs der vorkatholischen Zeit zu den „Alten" oder, wie wir heute zu sagen pflegen, zu den „Ältesten".

Die früher herrschende Lehre setzte die „Ältesten" (Presbyter) jener Vorzeit mit den „Bischöfen" als gleichbedeutend[26]. Es ist das Verdienst von Hatch, diese Lehre erschüttert zu haben[27].

---

[26] Vgl. z. B. Ritschl, Entstehung S. 350. Weizsäcker, Jahrb. 1873 S. 663. Beyschlag, Gemeindeverf. S. 71. Holtzmann, Pastoralbr. S. 207—212. Harnack in Patr. apost. opp. I (ed. 2) p. 5 not. 3. III p. 25 not. 2. — Noch in neuester Zeit (nach Hatch) wird die ursprüngliche Identität von Presbytern und Bischöfen vertreten, z. B. von Zahn, Forschungen III S. 309. Seyerlen in Zschr. f. prakt. Theol. 1887 S. 316 ff. Lechler, Apost. ZA. (3. Aufl.) S. 141. Völter, Entstehung der Apokalypse (2. Aufl. 1885), S. 24. Kühl, Gemeindeordn. (1885) S. 25. 84. 89. 106. Möller, Kirchengeschichte Bd. 1 S. 92. 129. Nach Löning, Gemeindeverf. S. 72 sind wenigstens in den Pastoralbriefen Episkopen und Presbyter miteinander identisch: „für den Gemeindevorstand werden beide Ausdrücke gleichmäfsig gebraucht". Vgl. auch Löning S. 86. Mit besonderem Nachdruck ist jetzt Loofs in den Theol. Stud. u. Krit. 1890 S. 633—645 gegen Harnack dafür eingetreten, dafs (wie die ältere Lehre annahm) „πρεσβύτεροι und ἐπίσκοποι vor Ausbildung des monarchischen Episkopats Bezeichnungen ein und derselben Gemeindebeamten waren" (S. 642), dafs „in den προϊστάμενοι des 1. Thessalonicherbriefes, in den ἐπίσκοποι des Philipperbriefes und in den πρεσβύτεροι der Acta (14, 23; 20) dasselbe eine von einer Mehrheit verwaltete Vorsteheramt der apostolischen Zeit zu erkennen" ist (S. 645).

[27] In dieser Thatsache beruht die dauernde Bedeutung der Arbeit von Hatch über die Gesellschaftsverfassung der altchristlichen Kirche. Die positiven Aufstellungen des englischen Gelehrten gehen dagegen nach meiner Ansicht ganz in die Irre. So die Ableitung der christlichen Kirchenverfassung aus der antiken Vereinsverfassung, die Charakterisierung der Bischöfe als „Finanzbeamte", die Gleichsetzung der Bischöfe (für die erste Zeit) mit den Diakonen, seine Theorie von dem leitenden „Komitee" u. a. Es kommt hinzu, dafs es an Selbstwidersprüchen nicht fehlt. Auf S. 31 werden πρεσβύτεροι und ἐπίσκοποι ganz in alter Weise für die nämlichen Personen erklärt (die Mitglieder des leitenden „Komitee" sollen bald den Titel Presbyter, bald den Titel Bischöfe führen), während im übrigen die Unterscheidung von Presbytern und Episkopen das eigentliche Thema des Buches bildet. Infolgedessen ist es denn auch ein vergebliches Bemühen, auf Grund des Buches zu irgend einer klaren Auffassung des Ganzen zu gelangen. Vgl. die treffende Kritik von G. Kaufmann in den Gött. Gel. Anz. 1884, S. 312 ff. Die Analekten, welche Harnack seiner Übersetzung des Buches von Hatch beigegeben hat, sind denn auch aufser stande, die Ansicht von Hatch zu verdeutlichen; sie geben statt dessen eine Reihe von neuen Anregungen. — Als die Summe der Ergebnisse, zu denen die deutsche Forschung infolge des von Hatch gegebenen Anstofses gelangt ist, kann die Darstellung bei Weizsäcker, Apost. ZA. S. 637 ff. und bei Harnack in der Theol. LZ. 1889 S. 419. 423. 424. 429 betrachtet werden. Weizsäcker hat ausgeführt, dafs die „Presbyter als solche kein Amt, sondern ein Stand, eine Abteilung in der Gemeinde" sind; die Episkopen werden unter Umständen auch als Presbyter bezeichnet, jedoch nur, weil sie „aus der Mitte der Presbyter genommen sind". Ebenso Friedberg, Kirchenrecht 3. Aufl. S. 15. K. J. Neumann, Der röm. Staat, 1890, S. 48. 49. Nach Harnack a. a. O. gab es, wenig-

Die Ältesten können nicht als solche mit den Bischöfen zusammenfallen, weil die Ältesten jener früheren Zeit (bis zum Ende des ersten Jahrhunderts) kein Amt, sondern einen Stand bedeuten. Die Ältesten (Presbyter) sind die „alten" Gemeindeglieder, d. h. diejenigen Gemeindeglieder. welche schon längere Zeit der Gemeinde angehören und welche ihr Christentum in dieser Zeit thatsächlich bewährt haben: durch Liebeswerke, durch Reinheit und Tadellosigkeit der Lebensführung. Die bloſse Dauer der Gemeindeangehörigkeit macht als solche noch nicht zu einem „Alten", denn die „Alten" (Presbyter), von denen in unseren Quellen die Rede ist, nehmen eine gewisse Ehrenstellung ein. Aber es ist die Bewährung christlichen Geistes durch ein vor den Augen der Gemeinde geführtes tadelloses Leben, welche die Ehrenstellung eines „Alten" giebt.

Die Frage, welche uns beschäftigt, wird am besten an der Hand des berühmten Clemensbriefes vom Ausgang des ersten Jahrhunderts (etwa 96 n. Chr.) erläutert. Wir haben dabei den Vorteil, uns in einer bestimmten Zeit und zugleich auf dem Boden einer bestimmten, und zwar der wichtigsten Christengemeinde, der römischen, zu bewegen. Wir sehen die römische Christengemeinde in dem Augenblick vor uns,

---

stens in heidenchristlichen Gemeinden, noch während des ganzen ersten Jahrhunderts kein gewähltes Presbyterkollegium mit bestimmten Amtsfunktionen, sondern nur eine „formlose Gruppe der Alten"; erst in den ersten Jahrzehnten des zweiten Jahrhunderts ist aus diesem „Stand" der Alten ein „gewählter Rat", ein „Kollegium gewählter Beamten" (Ignatius, wahrscheinlich auch im Hirten des Hermas) hervorgegangen. Der monarchische Episkopat sei dann durch „Kumulation der Würde des Vorstehers des Altenkollegiums und des Lehrers auf das Haupt des obersten Kultusbeamten" entstanden. Danach gab es zunächst nur „Alte", dann ein Presbyterkollegium, zu welchem auch die Episkopen zählten, mit einem „Vorsteher" (einem Episkopen). Der vorstehende Episkope wäre dann der spätere Bischof geworden. Vgl. auch das Referat von Loofs, Stud. u. Krit. 1890 S. 633—637. Ich stimme, wie die folgende Darstellung ergeben wird, mit Harnack darin überein, daſs es im ersten Jahrhundert nur „Alte" gab, daſs gewählte (von den Episkopen zu unterscheidende) Presbyter erst der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts angehören, bin aber allerdings in Bezug auf das Presbyterkollegium (welches niemals in der alten Zeit als solches organisiert war oder einen „Vorsteher" besaſs) sowie in Bezug auf die Entstehung des monarchischen Episkopats anderer Ansicht. Anknüpfung an die jüdischen Ältesten hat es auch für die judenchristlichen Gemeinden der Urzeit nicht gegeben noch geben können, weil solche Anknüpfung die Idee einer vereinsmäſsigen Organisation nach Art der Judengemeinde bezw. der Synagoge zur Voraussetzung gehabt hätte, welche der ersten Zeit grundsätzlich fernliegt. Harnack läſst für judenchristliche Gemeinden die Möglichkeit solcher Anknüpfung offen, Loofs a. a. O. S. 643 nimmt mit Löning „die Herkunft der christlichen Presbyter aus der jüdischen Gemeindeverfassung zuversichtlich an".

bevor sie katholisch ward. Auf Grund der Anschauungen, welche sich hier ergeben, wird das Verständnis der übrigen Quellenzeugnisse unschwer zu gewinnen sein.

Der Clemensbrief ist durch Unruhen in der korinthischen Gemeinde veranlafst worden. Er schildert den früheren (normalen) Zustand der korinthischen Gemeinde mit den Worten: ihr gehorchtet euren Führern (*ἡγουμένοις*), ihr erwieset die gebührende Ehre euren Alten (*τοῖς παρ' ὑμῖν πρεσβυτέροις*), ihr gabet den Jungen (*νέοις*) und den Weibern (*γυναιξί*) rechte Unterweisung[28]. Alle Stände in der Gemeinde sind aufgeführt: aufser dem Regierstand, dem Gehorsam gebührt (hier ist an die Träger des Lehramts, insbesondere also auch an die Bischöfe zu denken), die Alten, denen Ehre, die Jungen und die Weiber, denen Unterweisung geschuldet wird. Wie die Jungen und die Weiber, so sind zweifellos auch die „Alten“ eine natürliche Gliederung der Gemeinde: sie geniefsen als solche eine Ehrenstellung, aber sie bekleiden kein Amt. Der gegenwärtige (abnorme) Zustand der korinthischen Gemeinde wird sodann in folgender Weise gekennzeichnet: es haben sich erhoben (in Korinth) die Ungeehrten gegen die Geehrten, die Ruhmlosen gegen die Ruhmreichen, die Unverständigen gegen die Verständigen, die Jungen gegen die Alten[29]. Es ist klar, dafs immer derselbe Gegensatz gemeint ist. Die Gemeinde zerfällt hier nur in zwei Teile: die Jungen und die Alten. Die Jungen sind die der Ehre, des Ruhmes, des (gereiften) Verstandes Entbehrenden; die Alten sind die Geehrten, die durch Persönlichkeit und gereiften Verstand Ausgezeichneten. Es versteht sich von selber, dafs die Führenden (die Träger des Lehramts, insbesondere des Bischofsamts) hier unter den Alten, den Geehrten und Ausgezeichneten zu suchen sind; aber die Alten insgesamt, die Alten als solche sind dennoch nicht als Amtsträger, sondern lediglich als durch persönliche Eigenschaften (Reife des Verstandes, Ansehen, Ehrenstellung) ausgezeichnete Gemeindeglieder beschrieben. Schon hier dürfen wir schliefsen: die Amtsträger in der

---

[28] 1. Clem. 1, 3: *ἐν τοῖς νόμοις τοῦ θεοῦ ἐπορεύεσθε* (früher, vor dem Aufruhr), *ὑποτασσόμενοι τοῖς ἡγουμένοις ὑμῶν καὶ τιμὴν τὴν καθήκουσαν ἀπονέμοντες τοῖς παρ' ὑμῖν πρεσβυτέροις· νέοις τε μέτρια καὶ σεμνὰ νοεῖν ἐπετρέπετε. γυναιξίν τε ἐν ἀμώμῳ καὶ σεμνῇ καὶ ἁγνῇ συνειδήσει πάντα ἐπιτελεῖν παρηγγέλλετε.*

[29] 1. Clem. 3, 3: *ἐπηγέρθησαν οἱ ἄτιμοι ἐπὶ τοὺς ἐντίμους, οἱ ἄδοξοι ἐπὶ τοὺς ἐνδόξους, οἱ ἄφρονες ἐπὶ τοὺς φρονίμους, οἱ νέοι ἐπὶ τοὺς πρεσβυτέρους.* Erst in der letzten Wendung werden die beiden Parteien, welche durch die voraufgehenden Gegensätze charakterisiert sind, mit Namen genannt: darauf beruht der rhetorische Eindruck.

Gemeinde gehören zu den Alten (den Geehrten, Ruhmreichen, Verständigen), aber die Alten als solche sind nicht Beamte, sondern „die Geehrten, die Hervorragenden, die Verständigen". Es folgt sodann im Clemensbrief zum dritten die Mahnung, zukünftig den richtigen Zustand in der Gemeinde wiederherzustellen. Diese Mahnung lautet: die Führenden sind zu fürchten, die Alten zu ehren, die Jungen in Zucht zu halten und die Weiber zum Guten anzuleiten[30]. Hier tritt wieder die vollständige Aufzählung aller vier Klassen der Gemeindeglieder und zwar, wie unmittelbar klar ist, genau in demselben Sinne wie an der ersten Stelle auf.

Die besprochenen Stellen des Clemensbriefes sind unzweideutig. Sie sind zugleich in der Absicht geschrieben, die den verschiedenen Klassen und Gemeindegliedern zukommende Stellung in maſsgebender Weise zu kennzeichnen. Sie verstehen, wie wir gesehen haben, unter den Presbytern die Personen, welche als Alte kraft ihrer persönlichen Eigenschaften eine Ehrenstellung einnehmen. Die Führenden mit Einschluſs der Amtsträger (*ἡγούμενοι*) unterscheiden sich von den Alten, können aber (wie die zweite Stelle gezeigt hat) unter den Alten mitverstanden werden, da denselben die Eigenschaften (Ansehen, Reife der Einsicht) und folgeweise die Ehrenstellung eines Alten gleichfalls zukommt.

Wir dürfen erwarten, daſs die übrigen Stellen des Clemensbriefes in ihrem Sprachgebrauch mit den besprochenen Stellen übereinkommen. Und so ist es in Wirklichkeit. Der Clemensbrief spricht noch einmal von dem Aufruhr in Korinth als von einem Aufruhr gegen die „Alten"[31] und ermahnt an einer weiteren Stelle wiederum zum Gehorsam gegen die „Alten"[32]. Hier ist der Ausdruck „Alte" (*πρεσβύτεροι*) in demselben Sinne gebraucht wie in der vorhin besprochenen zweiten Stelle. Die Gemeinde zerfällt in zwei Klassen, die Jungen (welche, wie wir wissen, nach dem Clemensbrief die Aufrührer sind) und die Alten; die Alten sind die Alten insgesamt mit Einschluſs der „Führenden" (der Amtsträger). Eine fernere Stelle handelt von den Bischöfen: daſs sie ohne Grund ihres Amtes nicht entsetzt werden dürfen. Daran schlieſst sich die Wendung: glücklich die

---

[30] 1. Clem. 21, 6: *τοὺς προηγουμένους ἡμῶν αἰδεσθῶμεν, τοὺς πρεσβυτέρους τιμήσωμεν, τοὺς νέους παιδεύσωμεν τὴν παιδείαν τοῦ φόβου τοῦ θεοῦ, τὰς γυναῖκας ἡμῶν ἐπὶ τὸ ἀγαθὸν διορθωσώμεθα.*

[31] 1. Clem. 47, 6: schmählich ist es zu hören, *τὴν βεβαιοτάτην καὶ ἀρχαίαν Κορινθίων ἐκκλησίαν δι᾽ ἓν ἢ δύο πρόσωπα στασιάζειν πρὸς τοὺς πρεσβυτέρους.*

[32] 1. Clem. 57, 1: *ὑποτάγητε τοῖς πρεσβυτέροις.*

schon vollendeten Alten (*πρεσβύτεροι*), denn ihnen kann niemand mehr die ihnen gebührende Ehrenstelle nehmen[33]! Es ist klar, dafs die Bischöfe hier den „Alten" zugezählt werden, aber nicht weil der Alte (Presbyter) als solcher ein Bischof, sondern umgekehrt, weil der Bischof als solcher ein Alter ist. Es hat sich schon ergeben, dafs die Klasse der Alten nach dem Clemensbrief auch die Amtsträger mit umfafst, weil die Amtsträger aus der Reihe der in Ansehen stehenden „alten" Gemeindeglieder hervorgehen. Gerade dies bestätigt sich hier. Eine letzte Stelle endlich geht auf die korinthische Gemeinde. Die Herde Christi (zu Korinth) soll Frieden haben mitsamt den bestellten Alten[34]. Wer sind die „bestellten Alten"? Die Alten insgesamt sind nicht „bestellt", sowenig wie die Jungen oder die Weiber, sondern eine natürliche Gliederung der Gemeinde. Die bestellten Alten müssen einen engeren Kreis innerhalb der Alten insgesamt bedeuten. Es kann gar keinen Zweifel leiden, wer gemeint ist. Die Bischöfe sind „bestellt" (1. Clem. 42, 4; 44, 2. 3) und zählen zugleich zu den Alten, aus deren Reihen sie hervorgehen. Die bestellten Alten, welche durch ihre „Bestellung" zu einer bestimmten Amtsthätigkeit berufen werden, sind die Bischöfe.

Also: es giebt 1. Alte schlechtweg, die Ehrenpersonen der Gemeinde; 2. bestellte Alte, diejenigen Ehrenpersonen, denen ein Dienst für die Gemeinde, und zwar der Dienst in bischöflicher Thätigkeit aufgetragen worden ist. Es giebt keine Erwählung, Bestellung zum Alten (Presbyter), wohl aber eine Erwählung, Bestellung zum Bischof: der bestellte Alte ist bestellt zum Bischofsamt.

Wir sind mit den Aufschlüssen, welche der Clemensbrief über unsere Frage gewährt, noch nicht zu Ende. Der Clemensbrief schliefst damit, dafs drei mit Namen genannte Männer als Abgesandte der römischen Ekklesia an die korinthische beglaubigt werden: sie sollen den Brief überbringen, sie sollen den Frieden in der korinthischen Gemeinde herstellen, sie sollen „Zeugen sein zwischen euch und uns"[35]. Diese drei Männer werden geschildert: sie sind Greise,

---

[33] 1. Clem. 44, 4. 5: es ist eine grofse Sünde, wenn wir *τοὺς ἀμέμπτως καὶ ὁσίως προσενεγκόντας τὰ δῶρα τῆς ἐπισκοπῆς ἀποβάλωμεν· μακάριοι οἱ προοδοιπορήσαντες πρεσβύτεροι.*

[34] 1. Clem. 54, 2: *τὸ ποίμνιον τοῦ Χριστοῦ εἰρηνευέτω μετὰ τῶν καθεσταμένων πρεσβυτέρων.*

[35] 1. Clem. 63, 3. 4: *ἐπέμψαμεν δὲ ἄνδρας πιστοὺς καὶ σώφρονας, ἀπὸ νεότητος ἀναστραφέντας ἕως γήρους ἀμέμπτως ἐν ἡμῖν, οἵτινες μάρτυρες ἔσονται μεταξὺ ὑμῶν καὶ ἡμῶν. τοῦτο δὲ ἐποιήσαμεν ἵνα εἰδῆτε ὅτι πᾶσα ἡμῖν φροντὶς καὶ γέγονε καὶ ἔστιν εἰς τὸ ἐν τάχει ὑμᾶς εἰρηνεῦσαι.* In c. 65 werden sodann die drei Abgesandten namentlich genannt.

sie haben von Jugend auf der römischen Christengemeinde angehört, sie haben sich während dieser langen Zeit durch tadellosen Lebenswandel ausgezeichnet, sie sind gläubig und nüchtern: in dem „nüchtern“ liegt zugleich das Lob ihres Verstandes und ihres auch in geschlechtlicher Hinsicht vorwurfsfreien Lebens. Folglich: die drei Männer sind alt an Jahren, sie sind ebenso alt an Dauer der Gemeindeangehörigkeit, ja, noch mehr, sie zählen (weil sie von Jugend auf bereits römische Christen waren) hinsichtlich der Gemeindeangehörigkeit zu den ältesten Gliedern der römischen Gemeinde. Während der ganzen Dauer ihres Lebens und zugleich ihrer Gemeindeangehörigkeit aber haben sie durch tadellosen Lebenswandel, durch rechten Glauben und durch Kraft des Geistes als wahre Christen sich bewährt. Es kann keinen Zweifel leiden, daſs wir in den drei Abgesandten der römischen Gemeinde drei römische Presbyter, drei Alte in dem Sinne, wie sie im Clemensbrief geschildert werden, vor uns haben. Es verstand sich von selber, daſs Personen von Gewicht nach Korinth geschickt wurden. Der Clemensbrief selber sagt, daſs die Korinther an der Sendung dieser drei Männer die hohe Bedeutung ermessen können, welche die römische Gemeinde der korinthischen Sache beilegt. Es ist den Römern gar nicht zweifelhaft (und der Erfolg bestätigte die Erwartung), daſs das Auftreten dieser drei Abgesandten namens der römischen Ekklesia den Frieden, die Ordnung (im Sinne der römischen Auffassung) zu Korinth herstellen werde. Es sind Alte im Natursinn und zugleich Alte (*πρεσβύτεροι*) im kirchlichen Sinne, welche von Rom nach Korinth entsandt werden. Die drei Männer sind Älteste der römischen Ekklesia[36]. Wir können daher an diesem Zeugnis (und darin besteht sein hoher Wert) die Eigenschaften ablesen, welche um das Jahr 100 in Rom zu einem Presbyter im kirchlichen Sinne, zu einem Alten machten, welcher in der Gemeinde die Ehre eines „Alten“ genoſs. Es sind das, wie aus dem Vorigen sich von selbst ergiebt, natürliches Alter, ferner Alter der Gemeindeangehörigkeit, endlich wahrhaft christliche

[36] Presbyter begegnen auch später regelmäſsig als Legaten der römischen Gemeinde (des römischen Bischofs). Zwei Presbyter vertraten den römischen Bischof bekanntlich auf dem Konzil von Nicäa zwei Presbyter sandte Papst Julius an die Arianer (Coustant p. 354 c. 1); drei Presbyter sandte Papst Siricius, um sich an den Verhandlungen der Mailänder Synode (390) über Jovinian zu beteiligen (Coustant p. 668 c. 4, p. 669 c. 1), u. s. w. „Legaten“ des Papstes (legati a latere) können noch nach späterem Kirchenrecht nur Kardinäle (Angehörige des römischen Presbyteriums) sein, Hinschius, Kirchenr., Bd. 1 S. 517. 533. Die Alten (Presbyter) vertreten die Gemeinde (die ecclesia Romana) wie am Altar (unten §§ 11. 20) so in der Einwirkung auf andere Gemeinden. Daher die besondere Gewalt der „Legaten“.

Lebensführung. Die durch ihren Wandel erprobten alten Gemeindeglieder, das sind um das Jahr 100 die Presbyter von Rom. Von einer Bestellung oder gar von einer Weihe und Handauflegung ist gar keine Rede. Ja, was gleichfalls wichtig ist, die drei entsandten Männer führen keinen Amtstitel[37]. Wären sie Bischöfe oder Diakonen gewesen, so würden sie ohne Frage mit diesem ihrem Amtstitel bezeichnet worden sein. Das wäre für sie zugleich eine weitere Legitimation gegenüber den Korinthern gewesen. Aber sie sind weder Bischöfe noch Diakonen, sondern lediglich Alte, Presbyter. Darum entbehren sie der Amtsbezeichnung. „Presbyter“ ist noch kein Titel. Der Presbyter als solcher hat kein Amt. Der Presbyter als solcher ist nicht einmal formell bezeichnet oder eingesetzt (sonst würde „Presbyter“ bereits ein Titel sein); die Zahl der Presbyter ist eine offene, unbestimmte (ebenso wie die Zahl der Jüngeren). Es giebt keine Bestellung zum Presbyter. Es giebt nur eine Bestellung zum Bischofe (oder Diakonen). Ist der Presbyter (der Alte) bestellt, so ist er zum Bischofsamt bestellt worden.

All diese Sätze, welche zuvor aus dem Inhalt des Clemensbriefs entwickelt worden sind, treten uns hier in den Schlufskapiteln des Briefes noch einmal wieder entgegen. Die Übereinstimmung aller Teile des Clemensbriefes ist eine vollkommene: die „Alten“ (Presbyter) bedeuten als solche nicht einen Kreis von Amtsträgern, sondern einen Stand, den Stand der durch Alter der Gemeindeangehörigkeit und persönliche Bewährung ausgezeichneten Ehrenpersonen der Gemeinde.

Werfen wir nun einen Blick auf die anderen Zeugnisse der vorkatholischen Zeit, so nehmen wir auch hier ganz unzweideutig ein Doppeltes wahr.

Das eine ist dies, dafs die Stellung der „Alten“ auf der natürlichen Gliederung der Gemeinde ruht. Das beweist der Philipperbrief, sofern er nur zwei Ämter nennt, „Bischöfe und Diakonen“

---

[37] In c. 65 heifst es bei Benennung der Abgesandten lediglich: *τοὺς δὲ ἀπεσταλμένους ἀφ' ἡμῶν Κλαύδιον Ἔφηβον καὶ Οὐαλέριον Βίτωνα σὺν καὶ Φορτουνάτῳ*. Es werden also nur die drei Namen genannt. Keiner führt einen Titel. Gerade dies hat Loofs (Stud. u. Krit. 1890 S. 639) gemeint als Gegengrund gegen die im Text vertretene Auffassung verwerten zu können. Er findet es „auffällig“, dafs die Männer nicht als Presbyter bezeichnet sind, wenn sie wirklich Presbyter im kirchlichen Sinne waren. Aber das Fehlen des Titels beweist das Fehlen des Amts, nicht dafs jene Männer der Ältestenstellung entbehrt hätten, welche ihnen vielmehr unzweideutig zugeschrieben wird.

(Phil. 1, 1), kein Ältestenamt. Das beweist ebenso die Apostellehre, sofern sie nur die Anweisung giebt, „Bischöfe und Diakonen“ zu erwählen; von der Erwählung von „Ältesten“ ist keine Rede: alte, bewährte Gemeindeglieder werden als solche nicht erwählt, noch können sie erwählt werden. Das beweisen zum dritten und vor allem die Pastoralbriefe. Der erste Timotheusbrief handelt in seinem dritten Kapitel von den Ämtern in der Gemeinde, aber nur vom Bischofsamt und Diakonenamt, mit der Schlufsbemerkung, dafs dies die Anweisung über die Einrichtung der Ekklesia als des Hauses Gottes sei[38]. Von den Ältesten (Presbytern) aber ist nicht unter den Ämtern der Gemeinde (Kap. 3), sondern erst im fünften Kapitel die Rede, wo das Verhalten des Timotheus zu den einzelnen Gliedern der Gemeinde geregelt wird. Die Gemeinde zerfällt in „alte“ und „junge“ Männer und in „alte“ und „junge“ Weiber[39]. Insbesondere wird der Witwen gedacht, namentlich der in den „Katalog“ aufgenommenen Witwen, welche von der Gemeinde erhalten werden[40]. Dann folgen weiter insbesondere einige Sätze über „wohl vorstehende alte Männer“ (*καλῶς προεστῶτες πρεσβύτεροι*). Diese letzteren Sätze sind es, welche uns namentlich angehen. Es werden zunächst genannt die „wohl vorstehenden“ Alten und sodann die Alten, welche sich etwas haben zu Schulden kommen lassen[41]. Sind diese „Alten“ Beamte? Sind sie etwa „Bischöfe“? oder haben sie irgend eine Amtsstellung als „Presbyter“? Unmöglich! Dann würden ja diese Bischöfe bezw. diese als Presbyter angestellten Männer in zwei Klassen geteilt werden: in wohl vorstehende und schlecht vorstehende (sündigende). Eine Vorstellung, die ganz unvollziehbar ist. Ein schlechter Bischof würde vielmehr nach den ursprünglichen Anschauungen gar kein

---

[38] 1. Tim. 3, 14. 15: *ταῦτά σοι γράφω — ἵνα εἰδῇς πῶς δεῖ ἐν οἴκῳ θεοῦ ἀναστρέφεσθαι, ἥτις ἐστὶν ἐκκλησία θεοῦ ζῶντος —.*

[39] 1. Tim. 5, 1. 2: *πρεσβυτέρῳ μὴ ἐπιπλήξῃς, ἀλλὰ παρακάλει ὡς πατέρα, νεωτέρους ὡς ἀδελφούς, πρεσβυτέρας ὡς μητέρας, νεωτέρας ὡς ἀδελφάς —.*

[40] 1. Tim. 5, 3—16.

[41] 1. Tim. 5, 17—20: *οἱ καλῶς προεστῶτες πρεσβύτεροι διπλῆς τιμῆς ἀξιούσθωσαν, μάλιστα οἱ κοπιῶντες ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ. λέγει γὰρ ἡ γραφή Βοῦν ἀλοῶντα οὐ φιμώσεις, καὶ Ἄξιος ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ* (vgl. oben S. 79). *κατὰ πρεσβυτέρου κατηγορίαν μὴ παραδέχου, ἐκτὸς εἰ μὴ ἐπὶ δυὸ ἢ τριῶν μαρτύρων. τοὺς ἁμαρτάνοντας ἐνώπιον πάντων ἔλεγχε, ἵνα καὶ οἱ λοιποὶ φόβον ἔχωσιν.* — In der Litteratur werden die *καλῶς προεστῶτες πρεσβύτεροι* ganz allgemein für Bischöfe erklärt, vgl. z. B. Holtzmann, Pastoralbr., S. 207 ff., Harnack bei Hatch S. 234 Anm. 13, Kühl, Gemeindeordn. S. 25, Möller, KG. Bd. 1 S. 92, auch Weizsäcker, Apost. ZA. S. 639.

Bischof, und ein schlechter Presbyter gar kein (beamteter) Presbyter sein: schlechte Amtsverwaltung zeigt, dafs das Charisma für das Amt fehlt, und mit dem Charisma fällt das Amt dahin[42]. Die Unterscheidung der „wohl vorstehenden" Presbyter von anderen Presbytern ist nur möglich, wenn unter Presbytern nicht irgend welche Beamte, geschweige denn die Bischöfe, sondern die alten Gemeindeglieder insgesamt verstanden sind, gerade wie zu Anfang des Kapitels[43]. Die Aufgabe dieser alten Gemeindeglieder ist es, der Gemeinde „wohl vorzustehen" (vgl. §§ 11. 12), aber nicht alle kommen dieser ihrer natürlichen Pflicht nach. Daher jene Zweiteilung. Der Kreis jener „wohl vorstehenden" Alten aber erscheint als ein durchaus unbestimmter, nicht geschlossener. Es soll denselben „doppelte Ehre", d. h. ein doppelter Anteil von den Opfergaben zukommen[44]. Wem? Der Verfasser des Briefes empfindet, dafs er mit dem Ausdruck „wohl vorstehende Alte" nicht genau genug sich ausgedrückt hat. Darum fügt er hinzu: „insbesondere denjenigen, welche arbeiten im Wort und in der Lehre". „Insbesondere"! Auch eine sehr unbestimmte Weisung. Diese doch nicht allein, sondern nur „insbesondere". Aufser ihnen also auch noch andere Wer? Der Briefschreiber ist aufser stande, sich bestimmt auszudrücken. Er vermag den Kreis von Personen, welcher in Frage kommt, nur durch allgemeine Wendungen, nicht mit scharfer Umgrenzung zu beschreiben. Aus dem einfachen Grunde, weil die „wohl vorstehenden Alten" ein unbestimmter Kreis sind. Es giebt kein äufseres, formelles Moment, welches zum Alten oder zum wohlvorstehenden Alten macht. Die Presbyter des Timotheusbriefes, auch die „wohl vorstehenden Presbyter", sind folglich nicht bestellt noch irgendwie beamtet. Endgültig entscheidend ist das Folgende. Der Timotheusbrief hat unmittelbar vorher von den Witwen gehandelt. Jetzt fügt er hinzu: „Die wohl vorstehenden Alten sollen doppelter Ehre gewürdigt werden". Was soll das „doppelt" heifsen[45]? Es heifst: das Doppelte eines Witwenteiles[46].

---

[42] Daher der ursprüngliche Satz, dafs durch Todsünde das kirchliche Amt von selber verloren gehe, ein Satz, gegen welchen bekanntlich erst der römische Bischof Kallist (217—222) Einsprache einlegte.

[43] Vgl. Anm. 39.

[44] Vgl. oben S. 79 Anm. 30.

[45] Die bisherige Auslegung weifs mit dem „doppelt" nichts anzufangen, da als Vergleichungspunkt die anderen Presbyter gedacht werden; vgl. z. B. Holtzmann, Pastoralbr. S. 352: „διπλῆς ist nicht streng zu nehmen, als ob die Presbyter, die ihren Beruf schlecht versehen, wenigstens einfacher Ehre wert wären, sondern in allgemeinerer Bedeutung, von dem höheren Mafse der τιμή, die man den καλῶς προεστῶτες erweist".

Die Witwen empfangen einen einfachen, die „wohl vorstehenden Alten" einen doppelten Teil von den Opfergaben. Sind die Witwen alte Frauen (über sechzig Jahre)[47], so sind die nunmehr mit vergleichender Bezugnahme auf die Witwen ausgezeichneten πρεσβύτεροι alte Männer (eine andere Auffassung erscheint geradezu als unmöglich). Aber wie nicht alle Witwen (im Natursinn), so sollen auch nicht alle alten Männer (im Natursinn) der kirchlichen Auszeichnung (Teilnahme an den Opfergaben) gewürdigt werden. Vielmehr: unter den Witwen sind nur die in das Verzeichnis aufgenommenen[48], unter den alten Männern nur die „wohl vorstehenden, insbesondere die im Wort und in der Lehre arbeitenden" in solcher Weise zu bevorzugen. Über die Berechtigung der Witwen entscheidet bereits ein äufseres Moment: sie sind (von den Autoritäten der Gemeinde unter Zustimmung der Gemeinde) erwählt, bestellt, in das Verzeichnis eingetragen[49]. Aber — für die Ausscheidung der berechtigten alten Männer vermag der Briefschreiber ein formelles Moment nicht anzugeben. Daher mufs er sich so unbestimmt ausdrücken: „die wohl vorstehenden, insbesondere die da arbeiten im Wort und in der Lehre". Es kann kaum deutlicher bezeugt sein, dafs die Presbyter des Timotheusbriefes nicht bestellt, nicht erwählt, nicht irgendwie äufserlich an bestimmten Merkmalen erkennbar sind. Es leidet keinen Zweifel, dafs der Timotheusbrief zu den „wohl vorstehenden Alten" auch die Bischöfe (und Diakonen?) zählt, da, wenn den Witwen, so sicher auch diesen Amtsträgern ein Anteil (und zwar ein doppelter) an den Opfergaben zufiel[50]. Aber der Kreis der wohl vorstehenden Alten geht über den Kreis der Bischöfe (und Diakonen) hinaus. Daher die unbestimmte Ausdrucksweise des Briefes. Es ergiebt sich genau das Gleiche wie aus dem Clemensbriefe. Die Bischöfe werden den „Alten" zugerechnet, aber die Alten als solche, auch die kirchlich ausgezeichneten „Alten", sind keine Beamte noch

---

[46] Den Beweis erbringt die Grundschrift der apostolischen Konstitutionen II, c. 28: ὅσον δὲ ἑκάστῃ τῶν χηρῶν δίδοται (von den Opfergaben), διπλοῦν διδόσθω τοῖς διακόνοις εἰς γέρας Χριστοῦ. εἰ δέ τις θέλοι καὶ τοὺς πρεσβυτέρους τιμᾶν, διπλοῦν διδότω αὐτοῖς ὡς καὶ τοῖς διακόνοις. Die Witwe empfängt einen einfachen Teil, einen doppelten Diakonen und Presbyter. Vgl. oben S. 79 Anm. 30. Auch Canon. Hippolyt. IX, §§ 58. 59 ist die gleiche Bestimmung erkennbar.

[47] 1. Tim. 5, 9: χήρα καταλεγέσθω μὴ ἔλαττον ἐτῶν ἑξήκοντα γεγονυῖα.

[48] Darauf geht das καταλεγέσθω in 1. Tim. 5, 9 (Anm. 47), vgl. Holtzmann, Pastoralbr. S. 243.

[49] Von der „Bestellung" der Witwen handelt Ende des 2. Jahrhunderts die Grundschrift A der Apostol. KO. c. 5 (Harnack, Texte II, 5, S. 22).

[50] Vgl. Anm. 46.

irgendwie „bestellte“ Gemeindeglieder, sondern ein (notwendig ungeschlossener) Kreis von Ehrenpersonen in der Gemeinde, welche, nach dem Ausdruck des Timotheusbriefes, an dem „wohl vorstehen“ (vgl. darüber §§ 11. 12) erkennbar sind.

Nehmen wir nun die bekannten Stellen im Titusbriefe, wo als Glieder der Gemeinde die „alten Männer“, die „alten Frauen“, die „Jüngeren“ und die „Knechte“ auftreten[51], und im ersten Petrusbrief hinzu, wo der Apostel selbst als „Mitältester“ erscheint und die Gemeinde in „Ältere“, welche die Herde Christi „weiden“, und in „Jüngere“, welche den Älteren „gehorchen“ sollen, geteilt wird[52], so ergiebt sich immer wieder dasselbe. Die Älteren bilden den Gegensatz gegen die Jüngeren. So wenig diese letzteren, so wenig sind die ersteren als solche bestellt, beamtet. Dennoch gehören die Amtsträger der Ekklesia, auch der Apostel, der selbstverständlich zu den ältesten Gemeindegliedern zählt, der Reihe der Ältesten an, und kann daher von den Ältesten insgesamt gesagt werden, was zunächst und im vollen Sinne nur von den Trägern des Lehramts gilt, daſs sie die Herde Christi „weiden“, um so mehr, weil das der Gemeinde „vorstehen“ ein allen Alten zukommender Beruf ist (vgl. §§ 11. 12).

Das andere, was wir in unseren Quellenzeugnissen finden, ist, daſs es dennoch (anscheinend in Widerspruch mit dem Vorigen) bestellte Älteste giebt. Wir lesen in der Apostelgeschichte, daſs Paulus und Barnabas in neugegründeten Gemeinden „Älteste erwählen“[53]. Dieselbe Apostelgeschichte berichtet von „Ältesten“ zu Ephesus, welche durch den heiligen Geist (Prophetie) „bestellt“ sind, die Herde Gottes zu weiden[54]. Im Titusbrief endlich findet sich ganz ebenso die an den Briefempfänger gerichtete Weisung, „Älteste zu bestellen“. Aber der anscheinende Widerspruch löst sich sofort, wenn wir im Titusbrief weiter lesen: die zu bestellenden Alten sollen tadellos, eines Weibes Mann, gute Hausväter sein, „denn der Bischof muſs tadellos sein als Gottes Hausverwalter“[55]. Es ist klar, daſs die

---

[51] Tit. 2, 2 ff.: *πρεσβύτας — πρεσβύτιδας — τοὺς νεωτέρους — δούλους.*

[52] 1. Petr. 5, 1 ff.: *πρεσβυτέρους τοὺς ἐν ὑμῖν παρακαλῶ ὁ συμπρεσβύτερος καὶ μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων — ποιμάνατε τὸ ἐν ὑμῖν ποίμνιον τοῦ θεοῦ —. ὁμοίως νεώτεροι ὑποτάγητε πρεσβυτέροις.*

[53] Ap. Gesch. 14, 23: *χειροτονήσαντες δὲ αὐτοῖς κατ' ἐκκλησίαν πρεσβυτέρους, προσευξάμενοι μετὰ νηστειῶν —.*

[54] Ap. Gesch. 20, 17. 28, s. unten Anm. 56.

[55] Tit. 1, 5—7: *καταστήσῃς κατὰ πόλιν πρεσβυτέρους, εἴ τίς ἐστιν ἀνέγκλητος, μιᾶς γυναικὸς ἀνήρ, τέκνα ἔχων πιστά, μὴ ἐν κατηγορίᾳ ἀσωτίας ἢ ἀνυπότακτα. δεῖ γὰρ τὸν ἐπίσκοπον ἀνέγκλητον εἶναι ὡς θεοῦ οἰκονόμον —.* Die Interpolationshypothese von O. Ritschl in der Theol. LZ. 1885 S. 609, welche

„Bestellung“ des Alten eine Bestellung nicht zum Alten (Presbyter), sondern zum Bischof ist. Ganz geradeso in der zweitangeführten Stelle der Apostelgeschichte, wo es vollständig heifst: „Der heilige Geist hat euch (die Alten von Ephesus) zu Bischöfen gesetzt, zu weiden die Herde Gottes“ [56]. Die Erwählung eines Alten (durch Prophetie unter Zustimmung der Gemeinde) ist eine Erwählung nicht zum „Alten“ (Presbyter), sondern zum Bischof. Wir werden demgemäfs befugt sein, auch die erstangeführte Stelle der Apostelgeschichte von der Einsetzung von Alten nicht als von der Einsetzung zu irgend welchem „Ältestenamt“, sondern als Einsetzung zum Bischofsamt zu verstehen.

Die kirchlich ausgezeichneten „Alten“ insgesamt sind die durch Alter der Gemeindeangehörigkeit und sonstige persönliche Eigenschaften hervorragenden Ehrenpersonen, ein Stand in der Gemeinde. Die bestellten Alten dagegen sind Bischöfe. Es giebt keine Bestellung zum Ältesten, sondern nur eine Bestellung zum Bischof (bezw. Diakonen). Nicht die kirchlich hervorragenden „wohl vorstehenden“ Alten insgesamt, sondern nur die bestellten Alten fallen mit den Bischöfen zusammen. Ja, selbst dieser letzte Satz ist nicht völlig richtig, da ein „Alter“ vielleicht auch zum Diakonenamt bestellt sein kann (vgl. § 10). Aber der vorkatholische kirchliche Sprachgebrauch pflegt bei „bestellten Presbytern“, wie die vorigen Zeugnisse erhärten, zuvörderst an die Bischöfe, nicht an die Diakonen zu denken. Alles gerade wie in dem römischen Clemensbrief.

Es giebt, wie nicht versäumt werden soll hervorzuheben, noch einige andere Zeugnisse der vorkatholischen Zeit, welche von „Ältesten“ sprechen, ohne dafs aus diesen Zeugnissen zugleich mit Bestimmtheit Wesen und Art dieser Ältesten erschlossen werden könnte. Dies gilt namentlich von den „Ältesten“ (Presbytern), welche die Apostelgeschichte für die jerusalemische Gemeinde nennt [57], sowie von den „Ältesten“ des Jakobusbriefes [58]. Aber andererseits liegt nichts vor, was Anlafs gäbe, die „Alten“ dieser Zeugnisse anders zu verstehen als vorhin. So z. B. wenn auf

---

Harnack, Texte II, 5, S. 54 billigt (Tit. 1, 7—9 sei ein späteres Einschiebsel), hat auch nicht den Schatten eines Grundes für sich; im Gegenteil! Vgl. die treffenden Bemerkungen von Löning, Gemeindeverf. S. 72 Anm. 1.

[56] Ap. Gesch. 20, 17. 28: *τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας* (von Ephesus) — *ὑμᾶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ἐπισκόπους ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ κυρίου.*

[57] Ap. Gesch. 11, 30; 15, 2. 6. 22. 23; 16, 4; 21, 18.

[58] Jak. 5, 14: der Kranke soll *τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας* zu sich rufen, damit sie über ihm beten.

dem Apostelkonvent nach der Schilderung der Apostelgeschichte neben den Aposteln die „Alten" der Ekklesia von Jerusalem auftreten[59], oder wenn von der Versammlung „aller Alten" im Hause des Jakobus die Rede ist[60]. Auch in Jerusalem waren die „Alten" (*πρεσβύτεροι*) der vornehmste, einflufsreichste Teil der Gemeindeglieder. Wenn andererseits von Zusendung der Liebesgaben für die Armen an die „Alten" von Jerusalem die Rede ist[61], also den „Alten" die Verwaltung des Gottesguts oder, wie wir heute sagen würden, des Kirchenguts (denn das sind jene Liebesgaben) zugeschrieben wird, so ist möglich, dafs hier von der Apostelgeschichte, ebenso wie an der anderen, schon oben (S. 103) besprochenen Stelle, die Bischöfe der Gemeinde schlechtweg mit dem Ausdruck „die Alten" (da sie ja jedenfalls zu den Alten gehören) bezeichnet werden, und mag das Gleiche die Meinung sein, wenn der Jakobusbrief sagt, der Kranke solle „die Alten der Ekklesia" zu sich kommen lassen (Anm. 58). Doch — darüber wird man schwerlich zu einem bestimmten Ergebnis gelangen können. Sicher bleibt nur — und dieses ist auch für die Auslegung der auf Jerusalem bezüglichen Stellen von Bedeutung —, dafs auch die Apostelgeschichte die bestellten „Presbyter" ausdrücklich als Bischöfe bezeichnet[62]. Damit ist der Grundgedanke, welcher vorher aus dem Clemensbrief und anderen Zeugnissen gewonnen wurde, auch für diesen Quellenkreis erwiesen: es giebt keine Bestellung zum Presbyter.

Möglich ist ja und, wie es scheint, sogar gewissermafsen selbstverständlich, dafs die einzelnen Gemeinden in ihrer Ordnung voneinander abwichen. Wie sollte denn bei dem völligen Mangel an äufserer geschlossener Organisation eine überall gleiche Ordnung der Versammlungen, auch nur der Hauptversammlungen, überhaupt als möglich erscheinen? Namentlich in neuerer Zeit hat die wissenschaftliche Forschung den Gedanken verschiedener Gemeindeverfassungsformen stark betont[63]. Trotzdem darf demselben

---

59 Ap. Gesch. 15, 2. 6. 22. 23: neben den Aposteln erscheinen die *πρεσβύτεροι* als der hervorragendste Teil der Gemeinde, und ist das sogenannte Aposteldekret im Namen der „Apostel, Ältesten und Brüder" abgefafst: *οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ ἀδελφοὶ τοῖς κατὰ τὴν Ἀντιοχείαν — χαίρειν.*

60 Ap. Gesch. 21, 18: Paulus ging „mit uns" zum Jakobus, *πάντες τε παρεγένοντο οἱ πρεσβύτεροι.*

61 Ap. Gesch. 11, 30: die Heidenchristen schicken ihre Liebesgaben für die Armen zu Jerusalem *πρὸς τοὺς πρεσβυτέρους*, an die Presbyter von Jerusalem.

62 Oben Anm. 56.

63 Vgl. z. B. Löning, Gemeindeverf. S. 46 ff. 58 ff. Friedberg, Kirchenr. (3. Aufl.) S. 13: „für die Urzeit eine grofse Mannigfaltigkeit der rechtlichen Erscheinungen". Möller, Kirchengesch. Bd. I, S. 63. 64. 67. 68.

nicht zu viel Raum gewährt werden. Daſs thatsächlich Verschiedenheiten bestanden, bedarf kaum der Bemerkung. Aber das ist gar nicht die Frage. Die Frage ist vielmehr, ob grundsätzlich Verschiedenheiten als möglich erschienen, ob also z. B. ein Zustand in der vorkatholischen Zeit denkbar war, wo bewuſster- und gegenseitig zugestandenerweise in einem Teil der Gemeinden episkopale, in einem anderen Teil presbyteriale (der jüdischen Verfassung nachgebildete) oder sonstwelche Ordnung für die Hauptversammlung der Gemeinde galt[64]. Diese Frage aber ist zu verneinen. Die Frage nach der Ordnung der Ekklesia ist eine Frage nach der aus Gottes Wort sich ergebenden Ordnung. Die Ordnung, gerade auch die äuſsere Ordnung der Versammlung, erscheint von vornherein nicht als etwas lediglich Willkürliches. Daher die Sorge des Apostels Paulus, die von ihm gegründeten Gemeinden auch in äuſseren Dingen gleichförmig mit den übrigen Gemeinden einzurichten. Daher die von vornherein die Kirchenverfassungsgeschichte beherrschende Richtung auf Uniformität[65]. Nur eine Art der Ordnung konnte für die dem Wort Gottes vollkommen gemäſse geachtet werden. Daſs verschiedene Arten der Gemeindeordnung jemals gleichberechtigt nebeneinander bestanden hätten, daſs dann etwa ein Kompromiſs sich ergeben hätte, durch welches die verschiedenen Arten der Verfassung miteinander verschmolzen worden wären, erscheint bei jenen Voraussetzungen geradezu als undenkbar. Der menschlichen Bestimmung ist die Ordnung der Ekklesia grundsätzlich entrückt.

Grundsatz ist Gleichförmigkeit der kirchlichen Ordnung in allen Gemeinden. Dieser Grundsatz stellt die allein regierende Groſsmacht in der ganzen alten Zeit dar. Deshalb: wenn wir eine Art der Ordnung mit annähernder Sicherheit erkennen können, so sind wir im Recht mit der Folgerung, daſs diese Art der Ordnung grundsätzlich die allgemeine gewesen ist. Nun sind wir in der Lage, eine solche Ordnung ziemlich deutlich erkennen zu können: die Ordnung der römischen Gemeinde (Clemensbrief). Diese Ordnung, welche im Vorigen des näheren dargelegt wurde, dürfen wir als die gemeine kirchliche Ordnung jener Zeit in Anspruch nehmen. Sicher ist, daſs der Clemensbrief selber auf diesem Standpunkt steht. Er führt die episkopale, in Rom geltende Organisation auf eine göttliche, schon im alten Testament vorhergesagte, dann durch Christum und seine

---

[64] In dieser Weise denkt sich z. B. Löning den Verfassungsgegensatz. Verwandte Ansichten bei Lechler, Apost. ZA. (3. Aufl.) S. 141. 142. Hatch S. 55 ff. u. a.

[65] Vgl. oben S. 24. 25 in der Anm.

Apostel ins Werk gesetzte Anordnung zurück[66]. Wie könnte diese göttliche Ordnung auf diese oder jene Gemeinde beschränkt sein? Sie ist notwendig eine allgemeine. Demgemäfs setzt der Clemensbrief voraus, dafs in Korinth die gleiche Verfassung wie in Rom besteht, und verlangt er, dafs die in Korinth vollzogene Änderung (Aufstand der Jüngeren gegen die Älteren) rückgängig gemacht und der Einklang der korinthischen Verfassung mit jener göttlichen, in Rom thatsächlich bestehenden Ordnung hergestellt werde. Dem Clemensbrief erscheint es als undenkbar, dafs neben der episkopalen eine andere Art der Gemeindeverfassung als gleichberechtigt in der Christenheit auftreten könnte, ganz wie soeben ausgeführt wurde. Also: nach diesem unanfechtbaren Zeugnis vom Ausgang des ersten Jahrhunderts giebt es grundsätzlich in der Ekklesia nur eine Art der Organisation, und diese ist die bischöfliche — so wie sie in Rom ausgebildet worden ist.

Auf alle Fälle haben wir in der Ordnung der römischen Gemeinde diejenige Organisationsform vor uns, welche den alleinigen Ausgangspunkt der ganzen folgenden Kirchenverfassungsgeschichte bildet. Was auch sonst an andersartiger Ordnung etwa vorhanden war, für die Geschichte der Folgezeit ist es nicht wirksam gewesen. Daher der grofse, die Mehrzahl jener anderen Quellenzeugnisse weit überragende Wert des Clemensbriefes für die Verfassungsgeschichte. Hier sehen wir die Form der Organisation vor uns, aus welcher alles Spätere hervorgegangen ist. Und diese Form der Organisation war die episkopale. Für die Verwaltung der Eucharistie und des Kirchenguts (Gottesguts) sind Bischöfe (und Diakonen) bestellt. Die Bischöfe gehen aus der Reihe der „alten" Gemeindeglieder hervor (ganz wie der Timotheusbrief und der Titusbrief, vgl. oben S. 91. 102, vorschreiben). Die „Alten" (Presbyter) der Gemeinde aber sind nicht bestellte noch beamtete Gemeindeglieder, sondern der nicht geschlossene noch irgendwie formell begrenzte Stand von Ehrenpersonen in der Versammlung, welche durch ein langes Leben ihren Christenglauben bewiesen und bewährt haben.

Diese ganze Auseinandersetzung war nötig, um die Bedeutung der Thatsache klarzustellen, dafs der Bischof grundsätzlich aus

---

[66] 1. Clem. 42, 2. 4. 5: *ὁ Χριστὸς οὖν ἀπὸ τοῦ θεοῦ, καὶ οἱ ἀπόστολοι ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ —. καθίστανον (οἱ ἀπόστολοι) — ἐπισκόπους καὶ διακόνους —. καὶ τοῦτο οὐ καινῶς· ἐκ γὰρ δὴ πολλῶν χρόνων ἐγέγραπτο περὶ ἐπισκόπων καὶ διακόνων. οὕτως γάρ που λέγει ἡ γραφή· καταστήσω τοὺς ἐπισκόπους αὐτῶν ἐν δικαιοσύνῃ καὶ τοὺς διακόνους αὐτῶν ἐν πίστει* (gemeint ist Jes. 60, 17).

der Reihe der „Alten“, der Presbyter, genommen wird[67]. Was ist damit gesagt?

[67] Ausnahmen bleiben selbstverständlich vorbehalten. Wie in späterer Zeit (vgl. die bekannte Stelle Ignat. ad. Magn. 3, 1, die Erhebung Cyprians zum Bischof, und Euseb. hist. eccl. VI, 30), so sind natürlich auch früher Abweichungen vorgekommen. In der Grundschrift der apostolischen Konstitutionen heifst es (im dritten Jahrhundert) II, 1: der Bischof soll mindestens 50 Jahre alt sein (οὐκ ἐλάττονα ἐτῶν πεντήκοντα, ebenso noch die Dekretale des Papstes Siricius v. J. 385, Coustant p. 624 c. 13); wenn jedoch in einer kleinen Gemeinde unter den Alten kein Würdiger gefunden wird, aber ein Junger (νέος) das Zeugnis hat, würdig zu sein, so soll dieser gewählt werden. Auch die Bevorzugung eines Märtyrers oder eines Enthaltsamen (s. unten) kann zu einer Abweichung von der Regel führen. Die Thatsache dagegen, dafs ein Diakon zu der Stellung eines Bischofs aufsteigen kann (vgl. 1. Tim. 3, 13 und Grundschr. B der Apostol. KO. c. 6: οἱ γὰρ καλῶς διακονήσαντες — τόπον ἑαυτοῖς περιποιοῦνται τὸν ποιμενικόν: tüchtige Diakonen haben Aussicht auf das Bischofsamt), stellt als solche keine Ausnahme dar. Schon deshalb, weil auch die Diakonen aus der Reihe der Alten (Presbyter) genommen werden können (vgl. § 10), wo sie dann also von vornherein mit zu den (bischofsfähigen) Alten gehören. Sodann deshalb, weil der in seinem Amt sich bewährende Diakon auf alle Fälle mit der Reihe der Jahre in die Stellung eines zu ehrenden Alten einrückt (ein Diakon im Greisenalter begegnet Euseb. de mart. Palaest. 11, 4). Nachdem die Presbyter (im Laufe des zweiten Jahrhunderts) zu einer bestimmten Klasse des kirchlichen Beamtentums geworden waren, ergab sich in Einklang mit den Grundsätzen der älteren Zeit als Regel, dafs der neue Bischof aus der Zahl der Presbyter, nicht aber der Diakonen genommen wurde (wenngleich natürlich die Wahl eines Diakonen nicht ausgeschlossen war). Dies galt auch in Rom, wie O. Ritschl, Cyprian S. 184 gegen Hatch, S. 46 Anm. 59, S. 86 Anm. 13 (dem Löning, Gemeindeverf. S. 85 Anm. 2 sich anschliefst) gezeigt hat. Daher der Sprachgebrauch des Irenäus, welcher die römischen Bischöfe als „Presbyter“ bezeichnet (Euseb. V, 24, 14. 15). Ebenso wird von Polykarp und von Clemens von Alexandrien der Bischof unter die Presbyter mit einbegriffen (§ 12). In Karthago finden wir den gleichen Sprachgebrauch noch im 3. Jahrhundert, Pontius, vita Cypriani c. 3 (Ruinart p. 180): obgleich ein neophytus nicht zum Bischof geweiht werden soll, ist doch Cyprian sehr bald nach der Taufe Bischof geworden: presbyterium et (codd. vel) sacerdotium statim accepit. Quis enim non omnes honorum gradus crederet tali mente credenti? Multa sunt, quae adhuc plebejus, multa quae jam presbyter fecit. Damit ist nicht gemeint (wie O. Ritschl, Cyprian S. 185 annimmt), dafs Cyprian sofort vom Laien zum Presbyter, sondern dafs er sofort vom Laien zum Bischof erhoben worden ist: die Ausdrücke presbyterium und sacerdotium werden als gleichbedeutend und der Titel presbyter auch für den Bischof gebraucht (gerade wie in jener Stelle des Irenäus und wie später der Bischof Silvanus von Cirta technisch senex genannt wird, Gesta apud Zenophilum, Routh, reliquiae IV p. 334); vgl. eod. c. 5 (Ruin. p. 181): judicio dei et plebis favore ad officium sacerdotis et episcopatus gradum adhuc neophytus et, ut putabatur, novellus electus est, wo deutlich gesagt ist, dafs Cyprian vom neophytus sofort zum Bischof wurde; Cyprian selbst hielt sich für unwürdig und wollte antiquioribus cedere; seine Wahl war eine starke Abweichung vom Herkommen. — Von Interesse ist der Bericht in der Vita S. Felicis

Die Frage ist diese: gehört auch der Bischof der charismatischen Organisation an, und welches ist sein Charisma? Die Frage setzt sich jetzt in die andere um: haben die Presbyter (die Alten) ein Charisma, und welches?

Es kann als zweifellos betrachtet werden, dafs die „Alten“ als die Träger eines Charismas gedacht worden sind[68]. Das Charisma ist die notwendige Lebensäufserung des heiligen Geistes. Wer den heiligen Geist hat, ist charismatisch begabt, wenngleich die Gaben verschieden sind, welche aus „demselben einen Geist“ entspringen (oben S. 28). Ein wahrer Christ sein, heifst notwendig, ein Charisma haben. Die „Alten“ sind als wahre Christen erprobt worden. Es ist sicher, dafs in ihnen Gaben des Geistes lebendig sind. Welche Gaben des Geistes?

Es giebt im Grunde nur zweierlei Gaben in der Gemeinde Christi, welche wiederum auf das engste miteinander verwandt sind. Die eine Gabe ist die Lehrgabe, die Gabe, zu wirken durch das Wort. Die andere Gabe ist die (wenn der Ausdruck gestattet ist) Liebesgabe, die Gabe zu wirken durch die That[69]. Von der Lehr-

(von Paulin von Nola) v. 230 sqq. (Ruinart p. 228): der Bischof Maximus von Nola ist gestorben, die Gemeinde will den Presbyter und Konfessor Felix; dieser lehnt aber ab, indem er beteuert, dafs der Greis Quintus ihm vorgehe, quod prior ille gradum socii meruisset honoris presbyter: haec septem distabat summa diebus; so blieb Felix Presbyter, Quintus wurde Bischof. Es soll also selbst unter den Presbytern die Anciennität den Vorrang geben: obgleich Quintus nur eine Woche früher zum Presbyter ordiniert war, meint Felix ihm nachstehen zu müssen. Es braucht kaum gesagt zu werden, dafs sich in Karthago wie in Nola Anschauung und Übung der römischen Gemeinde widerspiegelt.

[68] A. M. Harnack bei Hatch S. 230 Anm. 3: „Es giebt kein Charisma des Alters“. Dagegen mit Recht schon G. Kaufmann in den Gött. Gel. Anz. 1884 S. 321.

[69] Vgl. die Aufzählung der Charismen, Röm. 12, 6—8: *ἔχοντες δὲ χαρίσματα — διάφορα, εἴτε προφητείαν — εἴτε διακονίαν — εἴτε ὁ διδάσκων — εἴτε ὁ παρακαλῶν — ὁ μεταδιδούς — ὁ προϊστάμενος — ὁ ἐλεῶν.* Die Gaben der praktischen Bewährung des Christentums durch Fürsorge für andere stehen zuletzt: auch der *προϊστάμενος*, unter dem augenscheinlich kein Vorsteher im Sinne verfassungsmäfsiger Organisation, sondern ein Vorsteher im Sinne eines Beschützers, Versorgers (vgl. die *προστάτις* Phoebe Röm. 16, 2) gemeint ist (nur so wird das *ἐν σπουδῇ* verständlich: wer helfen will, der helfe schnell), gehört in die Reihe dieser für Liebesthätigkeit Begabten. Auch 1. Kor. 12, 28: *ἀποστόλους — προφήτας — διδασκάλους — δυνάμεις — χαρίσματα ἰαμάτων, ἀντιλήμψεις, κυβερνήσεις, γένη γλωσσῶν* ist deutlich der Gegensatz erkennbar. Auch hier stehen die Lehrgaben (von den *γένη γλωσσῶν* abgesehen) zuerst: dann folgen die Gaben praktischer Erweisung (*δυνάμεις* u. s. w.), unter denselben auch die Gaben des „Dienstes“ und der „Regierung“, doch schwerlich in dem (von der herrschenden Ansicht vorausgesetzten) Sinne, dafs damit die Regierung der Ekklesia gemeint wäre (solche „Regierung“ würde nicht erst an letzter Stelle genannt sein, sie ist

gabe ist früher gehandelt worden. Sie ist vor allen anderen den Aposteln, Propheten, Lehrern eigen. Die Lehrgabe geniefst den ersten Rang in der Christenheit. Die Gemeinde Gottes lebt von dem Worte Gottes. Aber die Lehrgabe ist verhältnismäfsig selten. Gerade infolge dieser Thatsache ist die bischöfliche Organisation aufgekommen. Das Bischofsamt hat, wie wir gesehen haben, die Lehrgabe als solche nicht zur Voraussetzung. Das Bischofsamt mufs folglich auf der anderen Gabe ruhen, welche in der Christenheit mit Naturkraft lebendig ist, der Liebesgabe, um so mehr, weil neben der Verwaltung der Eucharistie das Liebeswerk der Armenpflege durch Verteilung der Opfergaben die vornehmste Aufgabe des Bischofs ist. Diese Bedeutung hat die Thatsache, dafs der Bischof grundsätzlich aus den „Alten" erwählt wird. Die Alten d. h. die Presbyter sind es, welche den Geist wahren Christentums durch ein langes Leben thatsächlich erwiesen haben. Ihr Charisma ist die Gabe der praktischen Bewährung des Christentums. Welch hohe Gabe!

Die Alten (Presbyter) zählen notwendig zu den Geistlichen der Gemeinde. Darin stehen sie den Lehrbegabten gleich. Die Alten haben ebenfalls den Geist in einem besonderen Mafse. Das zeigt ihre Liebesgabe, ihre Bewährung des Geistes Christi[70].

überhaupt nach dem Apostel Paulus keinem Menschen, sondern allein dem „Haupt", Christus, zuständig). Die Worte können nur von Dienst und Regierung in weltlichen Dingen verstanden werden. Die Christenheit umfafst die Welt. So mufs es in ihr auch weltliche Ämter und Obrigkeiten geben. Auch diese sind berufen, an ihrem Teil durch praktische Thätigkeit im Irdischen dem Leibe Christi (der Ekklesia) zu dienen.

[70] In Cirta (Numidien) gab im Jahre 311 ein gewisser Viktor eine Geldsumme, um Presbyter zu werden. Er gab sie dem Bischof von Cirta. Die Summe sollte an die Kleriker und die Armen der Gemeinde verteilt oder sonst zu kirchlichen Zwecken verwandt werden. In der Geldspende lag nichts Auffälliges oder Verbotenes. Sie war vielmehr herkömmlich. Sie ward in versammelter Bischofssynode (in welcher auch die Gemeinde anwesend war) überreicht. Es handelte sich nicht um eine Bestechung noch um Kauf des Amtes, sondern um ein Liebeswerk, um die Aufopferung des eigenen Vermögens (für die Armen, die Kirche, für Gott), welche thatsächlich beweisen sollte, dafs die Gabe der Liebe, das Charisma eines Presbyters in dem Manne lebendig war, welcher die Würde des Presbyters begehrte. Vgl. Gesta apud Zenophilum (Routh, reliquiae IV) p. 331: Viginti folles dedit et factus est presbyter Victor. — Cui dedit? — Silvano episcopo. Zenophilus — dixit: Ergo, ut fieret presbyter, Silvano episcopo viginti folles praemium dedit? S. dixit: dedit. Z. dixit: ante Silvanum positum est? S. dixit: ante cathedram episcoporum. Z. dixit: a quo pecunia sublata est? N. dixit: ipsi episcopi diviserunt eam inter se. p. 333: quot folles dedit Victor, ut presbyter fieret? — cui datum est sacellum? — populo non est divisa pecunia? C. respondit: non est data, nec vidi. p. 335: Victor, quot folles dedit, ut

Neben den Presbytern treten, als ihnen gleichartig, die Witwen, dann die Enthaltsamen (Asketen) und die Märtyrer (Bekenner) auf. Auch diese sind durch die praktische Bewährung ihres Christentums ausgezeichnet. Die Bischofswahl richtet sich auf die Asketen und die Märtyrer in gleicher Weise, wie auf die Presbyter [71]. Ja, die Märtyrer sind vor allen anderen bevorzugt [72].

---

fieret presbyter? C. dixit: vidi allatos cophinos cum pecunia. Z. dixit: cui dati sunt cophini? C. dixit: episcopo Silvano. Z. dixit: populo nihil datum est? Respondit (C. subdiaconus): nihil; necesse est ut et nos aliquid acciperemus (die Subdiakonen), si distribuerentur sicut solet. — Viktor gab also Geld, um Presbyter zu werden. Das war herkömmlich (sicut solet); es hätte nur das Geld an die Gemeinde (populus), d. h. an die Armen (vgl. p. 333 die Frage: pauperes non acceperunt?) und an den gesamten Klerus verteilt werden müssen. Die Gesta (welche in der uns vorliegenden Gestalt eine Fälschung sind) beruhen in dem hier interessierenden Teil auf einem libellus des Diakonen Nundinarius, welcher unter Silvan in den Klerus von Cirta eintrat, also auf einer gleichzeitigen Nachricht. Der Vorgang spielte auf der Synode von Cirta i. J. 311, auf welcher Silvan die Bischofsweihe empfing. Vgl. Völter, Ursprung des Donatismus S. 89. 90. Nach Völter war die Geldspende des Viktor wahrscheinlich für die Wiederherstellung der zerstörten Kirche bestimmt und ward sie deshalb nicht, wie sonst herkömmlich, an Arme und Kleriker verteilt. — Aus der afrikanischen Sitte darf auf die römische zurückgeschlossen werden. Unwillkürlich wird man an das grofse Geldgeschenk erinnert, welches Marcion der römischen Gemeinde darbrachte, vgl. Tertullian. de praescr. haeret. c. 30; adv. Marc. IV, c. 4. — Vgl. auch Euseb. VI, 43, 16: der römische Presbyter Novatian wird (während der decianischen Verfolgung) von den Diakonen ermahnt, den Brüdern zu helfen, *ἃ θέμις καὶ ὅσα δυνατὸν πρεσβυτέρῳ κινδυνεύουσιν ἀδελφοῖς καὶ ἐπικουρίας δεομένοις βοηθεῖν.* — Die Hülfeleistung und Fürsorge für notleidende Brüder ist Gabe und Beruf eines Presbyters (vgl. § 11).

[71] Der Konfessor Natalius ward in Rom als Gegenbischof gegen Zephyrinus aufgestellt, Euseb. V, 28, 8. 10. Der Märtyrer Alexander ward wegen des bewiesenen Bekennermutes noch bei Lebzeiten seines Vorgängers Narcissus zum Bischof von Jerusalem gewählt, Euseb. VI, 8, 7. In Antiochien ward nach dem Tod des Serapion der Bekenner Asklepiades zum Bischof erwählt, Euseb. VI, 11, 4. Der Presbyter und Konfessor Silvanus ward Bischof von Caesarea, Euseb., de mart. Palaest. I, 7, 3. Vgl. auch den Presbyter und Konfessor Felix, oben Anm. 67. — Berühmt ist der „Eunuch" Melito, Bischof von Sardes im 2. Jahrhundert, Euseb. V, 24, 5. Ein Asket war der Bischof Narcifs von Jerusalem (um 200), welchem der vorgenannte Alexander nachfolgte, Euseb. VI, 9, 5. 6. Die „ein oder zwei" Personen, welche nach dem ersten Clemensbrief Ende des ersten Jahrhunderts in Korinth die Bischöfe von der Eucharistie verdrängten, waren, wie es scheint, Asketen: sie rühmten sich wie ihrer Weisheit und Liebe zu Christo, so ihrer „Keuschheit" (sie enthielten sich der Ehe), 1. Clem. ad Cor. 38, 2; 48, 5. 6; 51, 2; 54, 1; vgl. Lipsius, De Clementis Romani epistola (1855) p. 113. Ritschl, Entstehung S. 360.

[72] Tertullian. adv. Valentin. c. 4: Speraverat episcopatum Valentinus, quia et ingenio poterat et eloquio. Sed alium ex martyrii praerogativa loci potitum

Der Bischof wird aus der Reihe der Geistlichen gewählt. Wenn ein in besonderer Weise lehrbegabter Geistesträger in der Versammlung fehlt, so tritt einer der anderen Geistesträger aus der Reihe der Versammelten an seine Stelle, um Eucharistie und Gottesgut zu verwalten, ein Märtyrer oder ein Enthaltsamer oder, und das ist die Regel, ein Ältester. Das ist der Ursprung des Bischofsamts.

Enthaltsame und Märtyrer sind nicht notwendig in der Gemeinde, ebenso wie Apostel, Propheten, Lehrer. Aber Presbyter in dem angegebenen Sinn mufs es in jeder Gemeinde geben, sobald die Gemeinde einigen Bestand gehabt hat. Die Gemeinde würde keine Gemeinde von Christen sein, wenn in ihr nicht Gemeindeglieder zu finden wären, welche den Geist des Christentums durch die That bewährt haben. Die Gabe der Lehre ist nicht notwendig mit dem christlichen Glauben verbunden, aber die Gabe der Liebe mufs aus dem christlichen Glauben entspringen, wenn er anders echt ist. Das aber ist es gerade, wodurch das alte Gemeindeglied zu einem Alten im kirchlichen Sinne wird, die Reinheit der Lebensführung und die Erweisung christlicher Liebe an den Brüdern[73].

---

indignatus de ecclesia authenticae regulae abrupit. Die Stelle (auf welche Harnack, Dogmengesch., 1. Aufl., Bd. 1 S. 158 in der Anmerkung aufmerksam gemacht hat) beweist zugleich, was übrigens auch an sich selbstverständlich wäre, dafs nach Ausbildung des monarchischen Episkopats und dem Verschwinden bezw. Zurücktreten des freien Lehramts der Propheten und Lehrer im Lauf des zweiten Jahrhunderts die besondere Lehrbegabung vornehmlich zum Bischofsamt berief. Während im 1. Jahrhundert und ebenso auch im Beginn des 2. der Bischof nur in Ermangelung eines apostolisch Lehrbegabten auftrat, also der Lehrbegabte nicht Bischof wurde, sondern den Bischof ausschlofs, ist, seitdem im Laufe des zweiten Jahrhunderts der Bischof den Vorrang errungen hat, der Lehrbegabte auf den Erwerb des Bischofsamts angewiesen, und gilt er nunmehr als besonders für das Bischofsamt geeignet, da ja das Bischofsamt von vornherein Lehramt ist. Valentin verliefs sich nach jener Nachricht Tertullians auf seine Lehrgabe; aber der Märtyrer ging ihm vor. Nach Hermas, Vis. III, 1, 8. 9 haben die Märtyrer den Vorrang vor den Presbytern und auch vor dem Propheten (Hermas selbst). Die canones Hippolyti (3. Jahrhundert) stellen den Märtyrer dem Presbyter gleich: wer vor dem weltlichen Gericht trotz Banden und Pein Christum bekannt hat, ist ein Presbyter auch ohne Ordination, Canones Hippolyti VI, § 43 (Achelis S. 67, vgl. S. 163—165).

[73] Über die Gabe der Liebeserweisung s. oben Anm. 70. Dazu vgl. die Erzählung von der Erhebung Cyprians zum Bischof, Vita Cypriani c. 2 (Ruinart p. 179): noch als Katechumene zeichnet Cyprian sich durch Enthaltsamkeit und dadurch aus, dafs er ganze Grundstücke veräufsert, um das Geld an Arme zu verteilen, ad indigentiam pauperum sustentandam tota praedia praetio dispensans. Dies ist der Grund, weshalb er nach empfangener Taufe noch als neophytus zum Bischof

Darum geht das Bischofsamt für die Regel aus der Reihe der Alten, der Presbyter, hervor. Sie sind die geborenen Bischöfe der Gemeinde. Das Charisma der werkthätigen Erweisung des Christentums ist es, welches den Bischof zur Verwaltung der Eucharistie und der Opfergaben befähigt.

Trotzdem übt der Bischof, wie früher (S. 69 ff.) auseinandergesetzt wurde, in dieser Thätigkeit ein Amt, welches grundsätzlich die Lehrgabe fordert. Er leistet den Dienst der „Propheten und Lehrer". Wie ist das zu erklären?

Die Lehrgabe ist nicht denkbar, ohne dafs sich mit derselben auch die thatsächliche Bewährung des Christentums verbände. Der würde ein schlechter Lehrer des Gotteswortes sein, dessen Leben seiner Lehre widerspricht. Die Lehrgabe mufs mit Liebesgabe sich verbinden. Ähnlich ist es umgekehrt. Die Liebesgabe schliefst als solche die Lehrgabe nicht in sich. Aber das Wort dessen, welcher durch die That sich als wahrer Christ erwiesen hat, besitzt als solches einen guten Klang in der Gemeinde. Wer den Geist Christi durch die That bewährt, dessen Wort darf gleichfalls als aus echt christlichem Geist geflossen gelten. Wir sehen das deutlich an den Märtyrern. Der Märtyrer hat als solcher selbstverständlich keineswegs

---

gewählt wird (c. 3. 5); andere erweisen infolge von Amtspflichten Liebesdienste; Cyprianum de suo talem accepit cathedra, non fecit (c. 6). Cyprian war durch seine Gabe für Liebeswerke ein geborener Bischof. Man sieht deutlich, wie die Eigenschaften eines Bischofs und eines Presbyters einander entsprechen. — Dafs von einem Presbyter im kirchlichen Sinne auch Reinheit des Geschlechtslebens verlangt wurde, gerade wie vom Bischof (oben Anm. 19), bestätigt 1. Clem. ad Cor. 63, 3: *ἄνδρας πιστοὺς καὶ σώφρονας* (vgl. oben Anm. 35): in dem Prädikat „nüchtern" (*σώφρονας*) liegt zugleich die Eigenschaft „keusch" (castos). Ebenso Justin. Apolog. I, c. 15: bei den Christen giebt es überall viele Männer und Frauen, welche, von Jugend auf im Christentum unterwiesen, 60 und 70 Jahre alt werden, ohne sich geschlechtlich zu versündigen (*ἑξηκοντοῦνται καὶ ἑβδομηκοντοῦνται, οἳ ἐκ παίδων ἐμαθητεύθησαν τῷ Χριστῷ, ἄφθοροι διαμένουσιν*), eine Stelle, welche mit Sicherheit auf die Presbyter bezw. die Presbytiden (Witwen) der christlichen Gemeinden bezogen werden kann: weil Justin bekannt ist, dafs die Ekklesien überall solche Ehrenpersonen in ihrer Mitte haben, kann er mit solcher Bestimmtheit versichern, dafs „viele" solcher Greise und Greisinnen überall (*κατὰ πᾶν γένος ἀνθρώπων*) bei den Christen zu finden sind. In dem Prädikat *ἄφθοροι* liegt nicht die Ehelosigkeit, sondern nur die geschlechtliche Tadellosigkeit des Lebens. Vgl. endlich die Grundschrift A der Apostol. KO. c. 2: die Presbyter müssen an Jahren alt sein, wohlthätig gegen die Brüder, unparteiisch und sich „auf geziemende Weise" des Geschlechtsverkehrs enthalten (Harnack, Texte II, 5, S. 12). Auch hier ist nicht Ehelosigkeit gemeint, sondern nur ein „ihren Jahren geziemendes Verhalten auch der verehelichten Presbyter" (Holtzmann in v. Sybels Hist. Zeitschrift N. F. Bd. 21 S. 454).

die Lehrgabe. Aber sein Wort gilt in der Gemeinde dem des Propheten und Lehrers gleich, weil „Christus in ihm ist“ [74]. Ähnlich wie der Märtyrer steht der „Alte“. In dem Presbyter ist Christi Geist wirksam. Das ist durch das ganze Leben des „Alten“ klar geworden. Darum ist auch sein Wort, seine Lehre für die Gemeinde von autoritärem Wert. Der Presbyter kann nicht dem apostolisch Begabten gleich geachtet werden. Er hat nicht die apostolische Lehrgabe. Aber er hat die Liebesgabe, welche auch seinem Worte, seiner Lehre Nachdruck giebt.

Das bischöfliche Lehramt stellt den Gegensatz des apostolischen Lehramts dar [75]. Es ist das Lehramt dessen, welcher für dasselbe nicht durch die Lehrgabe (im eigentlichen Sinne des Worts), sondern durch die Liebesgabe ausgerüstet ist; das Lehramt dessen, welcher nicht die Gabe eines Apostels, Propheten, Lehrers, aber doch den Geist Christi, und darum Beruf und Fähigkeit empfangen hat, auch durch sein Wort vom Wesen, Inhalt, Forderungen wahren Christentums Zeugnis abzulegen. In diesem Sinne tritt, wenn kein Lehrbegabter (Apostel, Prophet, Lehrer) in der Versammlung ist, der Bischof an die Stelle des Lehrers und Propheten, und in eben diesem Sinne wird der Bischof, welcher die Stelle des Lehrbegabten vertreten soll, aus der Reihe der „Alten“ (bezw. Enthaltsamen, Bekenner), d. h. aus der Reihe der Geistlichen gewählt.

---

[74] Vgl. oben S. 32 Anm. 9.

[75] Weil der Bischof keine apostolische Lehrgabe hat, kommt infolge des Eintretens des Bischofs in die Verwaltung der Eucharistie das formulierte eucharistische Gebet auf. Darum ist es von so hohem Interesse, dafs bereits die Apostellehre (IX. X) solche vorgeschriebene Gebetsform für die eucharistische Feier bringt, und zwar mit dem ausdrücklichen Zusatz (X, 7): τοῖς δὲ προφήταις ἐπιτρέπετε εὐχαριστεῖν ὅσα θέλουσιν. Der Prophet, der Lehrbegabte, ist an die vorgeschriebene Gebetsform nicht gebunden. Die Gebetsform ist folglich nur für die nicht (nach Art der Apostel und Propheten) Lehrbegabten, d. h. für die Bischöfe bestimmt. Es folgt also auch aus dieser Stelle das Verhältnis der Bischöfe zur Eucharistie (vgl. oben Anm. 5). Das von der Apostellehre mitgeteilte Gebetsformular ist, wie schon von anderen bemerkt worden ist, von hohem Alter und wahrscheinlich von der Apostellehre anders woher übernommen. Daraus folgt sowohl das verhältnismäfsig hohe Alter des Bischofsamts (vgl. S. 83), sowie dafs mit dem Aufkommen des Bischofsamts sehr bald die Feststellung formulierter Gebete sich verbunden haben mufs. Die Ausbildung des Bischofsamts hatte die vorgeschriebenen Gebete (zunächst für die Eucharistie, diese älteste Domäne des Bischofsamts) zur Folge, weil der Bischof, obschon nicht (nach apostolischer Art) lehrbegabt, dennoch die Stelle eines Lehrbegabten vertreten sollte, — alles in genauem Einklang mit dem im Text Ausgeführten.

Es kommt aber noch eins hinzu. Unter der Lehrgabe verstehen wir die sonderliche, die Gemeinde beherrschende, mit sich fortreiſsende Lehrgabe, wie sie in Aposteln, Propheten, Lehrern lebendig ist. Diese Lehrgabe fehlt den Ältesten und ebenso den Bischöfen als solchen. Aber es giebt eine gemeinchristliche Art der Wortverwaltung, welche auch ohne sonderliche Lehrgabe durch jeden Christen wirksam werden kann, die aus empfangener Belehrung schöpfende Anwendung und Weiterüberlieferung des zu eigen erworbenen Gottesworts. Sie äuſsert sich nicht in der geistesmächtigen Rede des Propheten noch in den zwingenden Lehrsätzen des Lehrers, aber in Ermahnung, Unterweisung, Unterricht. Eine solche Lehrthätigkeit ist notwendig mit der Art eines „Alten" verbunden. Von wem sollen die „Jungen" in der Gemeinde unterrichtet, im christlichen Glauben und im christlichen Leben unterwiesen werden, wenn nicht von den Ältesten? Von wem sollen die neu eintretenden Gemeindeglieder die nötige Unterweisung empfangen, wenn nicht von den alten? Die alten Gemeindeglieder, insbesondere jene Ältesten im kirchlichen Sinne, sind die geborenen Lehrer der jüngeren. Die Ältesten sind vor allem die geborenen Lehrer der Katechumenen. In solcher Stellung finden wir die Ältesten darum schon in den Pastoralbriefen. Die Ältesten, welche „arbeiten im Wort und in der Lehre" (oben S. 99 ff.), sind die alten, angesehenen Gemeindeglieder, durch welche die neuen, die Katechumenen, unterrichtet werden (unten § 11 Anm. 28). Dazu bedarf es keiner Prophetengabe und keiner Lehrergabe, keiner Lehrgabe im sonderlichen Sinne. Dazu genügt es, ein rechter, erprobter Christ zu sein. Und aus dieser gemeinchristlichen Art der Lehre, aus dieser Lehre der Alten für die Jungen, ist (man denke an die Katechetenschule zu Alexandrien!) unsere christliche Theologie hervorgegangen. Die gemeinchristliche Art der Lehre, Unterricht und Ermahnung (νουθετεῖν), welche von den Alten naturgemäſs geübt wird, ist die ordentliche Führerin, Leiterin der Gemeinde, wo keine Propheten und Lehrer sind. Solche gemeinchristliche Art der Lehre ist Gabe und Beruf der Ältesten. Vornehmlich dadurch werden die Ältesten zu thatsächlichen Vorstehern der Gemeinde (καλῶς προεστῶτες). Aus diesen Ältesten aber wird regelmäſsigerweise der Bischof gewählt. Der Gedanke ist, daſs der Bischof gleichfalls den Beruf hat, die Gemeinde zu ermahnen, zu unterweisen, zu unterrichten über das Gotteswort.

Der Bischof wird aus den Ältesten gewählt als ein bewährter und erprobter Christ, dem die Geistesgabe der Liebeserweisung und zugleich die gemeinchristliche Gabe der rechten Unterweisung der

Gemeinde im Christentum gegeben ist. Er hat die sonderliche Lehrgabe nicht, aber er zählt zu den Alten, welche auch durch das Wort die Gemeinde zu unterrichten berufen sind über das, was christliche Glaubens- und Sittenlehre bedeutet.

So hat auch der Bischof seine Stelle in der Reihe der Lehrämter, und zwar von vornherein. Neben das apostolische Lehramt (der Apostel, Propheten, Lehrer) tritt das bischöfliche gemeinchristliche Lehramt (welches zunächst in Verwaltung der Eucharistie und der Opfergaben sich bethätigt), um als Ersatz des apostolischen Lehramts zu dienen. Damit ist von vornherein die Grundlage gegeben, welche die ganze fernere Geschichte des Bischofsamts verständlich macht, und zugleich der Satz bewahrheitet worden, dafs Leitung, Verwaltung in der Christenheit nur in und mit der Verwaltung des göttlichen Wortes denkbar ist (S. 36).

Es giebt nicht, wie die herrschende Lehre behauptet, eine doppelte Organisation (der Lehre und der Verwaltung), sondern nur eine einzige Organisation, die der Lehre, für die Leitung der Christenheit. Die Gabe und Gewalt des Wortes ist zugleich die Gabe und Gewalt der Administration, und umgekehrt: die Gabe und Gewalt der Administration ist nicht denkbar, ohne sich mit Gabe und Gewalt des Wortes zu verbinden.

So ist also der Bischof derjenige, welchem durch die Wahl der Versammlung das Zeugnis gegeben ist, dafs er durch sein Charisma von Gott Beruf empfangen hat, Eucharistie und Kirchengut als Diener des göttlichen Wortes zu verwalten.

Dennoch hat auch der erwählte Bischof kein Recht auf die Verwaltung seines Bischofsamts. Die Versammlung ist, wenngleich sie diesen Mann zum Bischof erwählt hat, dennoch nicht rechtlich verpflichtet, gerade ihm die Verwaltung der Eucharistie und des Kirchenguts im Einzelfall zu überlassen.

Das spricht sich in zwei Thatsachen aus. Einmal darin, dafs, wenngleich ein erwählter Bischof in der Versammlung ist, dennoch der Bischof durch einen anwesenden Propheten oder Apostel oder Lehrer oder auch durch einen Asketen oder Bekenner von der Eucharistie und von dem Empfang der Opfergaben ausgeschlossen werden kann[76].

---

[76] Vgl. oben S. 51. 69 Anm. 4. S. 86. Der berühmteste Fall dieser Art ist der Fall in Korinth, welcher den römischen Clemensbrief veranlafste: zu Gunsten eines (oder zweier) Asketen (vgl. Anm. 31. 71) waren die erwählten Bischöfe der korinthischen Gemeinde von ihrem Bischofsamt, der Verwaltung der Eucharistie und des Kirchenguts, entsetzt worden, 1. Clem. 44.

Zum andern darin, dafs wir durchweg in den einzelnen Ekklesien mehrere Bischöfe nebeneinander finden. Es giebt nicht einen Bischof von Philippi, noch einen Bischof von Korinth, noch einen Bischof von Rom, wie später, sondern Bischöfe in der Mehrzahl an der Spitze jeder Ekklesia[77]. Was liegt darin?

Die allgemein herrschende Ansicht macht aus den „Bischöfen" unserer Quellen ohne weiteres ein „Bischofskollegium"[78]. Als

---

[77] Vgl. Phil. 1, 1. 1. Clem. 42, 4: κατὰ χώρας οὖν καὶ πόλεις bestellten die Apostel ἐπισκόπους καὶ διακόνους. 44, 2: nach dem Tode dieser von den Aposteln bestellten Männer sollen „andere" (ἕτεροι) ihr Amt, nämlich das Bischofsamt übernehmen. 44, 4: unrecht ist es, wenn wir „die" tadellos die Gaben Darbringenden (τοὺς προσενεγκόντας) des Bischofsamts entsetzen. Besonders deutlich 1 Clem. 44, 6: die Korinther haben „einige" (ἐνίους) von dem tadellos verwalteten Amt (Bischofsamt) entsetzt, vgl. mit 54, 2: die Herde Christi (in Korinth) soll Frieden haben „mit den bestellten Ältesten" (vgl. oben S. 96 Anm. 34). Danach ist zweifellos, dafs in Korinth mehrere („einige") Bischöfe nebeneinander sind. Die korinthische Gemeinde hat aber keine andere Verfassung als die römische und soll keine andere haben. — Dem Vorigen entspricht es, dafs nach der Apostelgeschichte 20 in Ephesus mehrere Presbyter zu Bischöfen bestellt sind, und dafs nach Ap. Gesch. 14, 23 Paulus und Barnabas für jede Ekklesia (κατ' ἐκκλησίαν) „Älteste" (πρεσβυτέρους) bestellen, ebenso Tit. 1, 5: κατὰ πόλιν πρεσβυτέρους, vgl. oben Anm. 53. 55. 56. Die Stelle des Titusbriefs schliefst die Ansicht Hesses aus, nach welcher die Pastoralbriefe bereits den monarchischen Episkopat voraussetzen, (Hesse, Die Entstehung der neutestamentl. Hirtenbriefe, 1889, S. 323).

[78] Vgl. z. B. Hatch S. 31: in den christlichen Gemeinden existierte „von sehr frühen Zeiten her ein Kollegium von Beamten"; die Stellung dieser Beamten zu der christlichen Gemeinde war dieselbe, „wie die des Komitees zu einer Gesellschaft"; die einzelnen Mitglieder des Kollegiums hiefsen bald πρεσβύτεροι, bald ἐπίσκοποι. Kühl, Gemeindeordn. S. 130: gleich in der ersten Zeit der christlichen Gemeinden ward die ganze Verwaltung in die Hände eines „Ausschusses" gelegt, dessen Mitglieder bald ἐπίσκοποι, bald πρεσβύτεροι hiefsen. Löning, Gemeindeverf. S. 84. 86: Episkopen oder Presbyter sind nach dem ersten Clemensbrief die „Mitglieder des Gemeindevorstandes". Friedberg, Kirchenrecht, 3. Aufl. S. 15: die ἐπίσκοποι bilden einen „Gemeindeausschufs". Besonders charakteristisch ist die Äufserung von Harnack in der Theol. LZ. 1889 S. 419: auf Grund des Philipperbriefs (die Adresse nennt „Bischöfe", der Brief nimmt auf die Gabe der Philipper Bezug) „ist das Urteil nicht zu vorschnell: die Episkopen bildeten ein Kollegium, welche dem Gemeindegottesdienst und damit auch den Geldangelegenheiten vorstanden". Der Philipperbrief spricht aber nicht von einem „Kollegium" der Episkopen, sondern nur von „Episkopen". Die Vorstellung des „Bischofskollegiums" liegt auch bei Weizsäcker, Apost. ZA. S. 644 zu Grunde, wo es heifst: „einen ersten unter den Episkopen hat es wohl von Anfang gegeben". An Stelle des Bischofskollegiums erscheint häufig das „Ältestenkollegium", „Kollegium der Presbyter", bald so, dafs Bischofskollegium und Presbyterkollegium als gleichbedeutend gedacht werden (so die ältere Ansicht, vgl. aus neuester Zeit die vorhin citierten Äufserungen von Hatch, Kühl, Löning), bald so, dafs die Bischöfe nur als Mitglieder des Presbyterkollegiums neben anderen (den eigentlichen) Presbytern gedacht sind (dies die neuere Ansicht, zu welcher Hatch die

ob beides miteinander gleichbedeutend wäre! Woher diese Selbsttäuschung? Weil das Dasein einer Organisation rechtlicher Natur als selbstverständlich vorausgesetzt wird. Soll mit mehreren Bischöfen nebeneinander dennoch eine einheitliche, geschlossene, rechtlich zusammenfassende Organisation hergestellt werden, so ist das gar nicht anders möglich als so, daſs die „Bischöfe" in ein „Bischofskollegium", in eine einheitliche, an der Spitze der Gemeinde stehende Körperschaft, einen „Ausschuſs" oder „Vorstand", „Komitee" der Gemeinde verwandelt werden. Aber gerade diese Auffassung steht mit den Grundgedanken und Zeugnissen der Urzeit in dem entschiedensten Widerspruch und bereitet sie darum, anstatt zu erklären, vielmehr die allergröſsten Schwierigkeiten. Wenn ein „Bischofskollegium" an der Spitze stand, wie ist es möglich, die Verwandlung dieses Bischofskollegiums in den einen Bischof der Folgezeit zu verstehen? Noch mehr: wie ist es möglich, ein „Bischofskollegium" in die Gedankenreihe der Urzeit einzufügen? Hat etwa das „Bischofskollegium" ein Charisma? Ist es für irgendwelchen Dienst in der Christenheit befähigt und begabt? Ist das „Bischofskollegium" überhaupt ein Glied am Leibe Christi? Unmöglich! Die einzige zweifellose Thatsache, daſs das „Bischofskollegium" kein Christ ist, folglich als solches weder Geist noch Gaben hat, beweist, daſs das „Bischofskollegium" in der auf das Charisma gegründeten Organisation der Urzeit keinen Platz hat, genau ebensowenig, wie etwa ein „Ältestenkollegium" oder ein „Apostelkollegium". Kollegien können in der vorkatholischen Christenheit keinerlei Gewalt noch Aufgabe besitzen, weil ihnen die Voraussetzung jedes Thätigwerdens in und an der Christenheit, das Charisma, fehlt. Wie wäre es auch nur möglich, einen solchen „Rat", „Ausschuſs", „Kollegium" als Teil oder gar als Oberhaupt der Gemeinde, des Leibes Christi, zu denken! Selbst die Gemeindeversammlung vermag als solche, d. h. als die bloſse Gesamtheit dieser örtlich hier anwesenden Christen, keinerlei Gewalt noch Wert für sich in Anspruch zu nehmen, genau aus demselben Grunde wie vorhin. Für die Urchristenheit und ihre Organisation bestehen

---

Anregung gegeben hat, vgl. oben Anm. 27). Auf Grund dieser Vorstellung von einem „kollegialen" Gemeindevorstand wird dann die Entstehung des monarchischen Episkopats konstruiert, regelmäſsig so, daſs dem „Präsidenten" des Kollegiums (vgl. z. B. Hatch S. 80 ff.) oder dem „Ersten unter den Episkopen" (Weizsäcker a. a. O.) die Rolle des durch einen Staatsstreich in einen Monarchen sich verwandelnden Präsidenten der Republik zufällt. Diese Konstruktion ist alt; sie findet sich bekanntlich schon bei Hieronymus (Comm. ad Tit. I, 7). Aber ein Verständnis für solchen Vorgang, geschweige denn eine Anschauung von solcher Entwickelung hat noch niemand zu geben vermocht.

nur zwei Gröſsen: der einzelne Christ (der das Charisma hat) und die gesamte Christenheit, die Ekklesia (welcher das Charisma dient).

Was die Gemeindeversammlung oder sonst irgendeine Versammlung ist und vermag, das vermag sie nur als Versammlung der ganzen Christenheit (S. 22), und auch in dieser Eigenschaft kann sie nie selber einen Dienst im Reiche Gottes verrichten (also auch nicht lehren noch regieren), sondern nur durch ihr zustimmendes Zeugnis verbürgen, daſs in dem handelnden Einzelnen wirklich Gaben Gottes wirksam sind. Das Charisma ist nie einer Versammlung, auch nicht der Versammlung der Christenheit (dem Leibe Christi), sondern immer nur dem einzelnen Christen (dem Gliede Christi) gegeben, und zwar zu dem Zwecke, damit dies Charisma dem Leibe Christi dienstbar sei, helfe, die Christenheit stärken, führen, leiten und regieren.

Aus diesem Grunde ist die Kirchenverfassung von vornherein darauf angelegt, wenn sie zur rechtlichen Ausgestaltung kommt, monarchische Formen hervorzubringen. Aus demselben Grunde ist in der vorkatholischen Zeit jede Versammlung als solche, die Gemeindeversammlung ebenso wie die Bischofs- oder Ältestenversammlung, von aller selbsteigenen Autorität, Lehre, Gabe ausgeschlossen. Es giebt weder ein demokratisches Regiment der Gemeindeversammlung noch ein kollegiales (aristokratisches) Regiment einer Bischofs- oder Ältestenversammlung im Sinne der herkömmlichen Auffassung. Ja, es kann eine solche Organisation der Ekklesia überhaupt nicht geben.

Weil in der Christenheit keine rechtliche, körperschaftliche, vereinsmäſsige, weltlich geartete, sondern allein die charismatische, geistlich gedachte und lediglich geistlich wirksame Organisation gilt, giebt es kein Bischofs- oder Ältestenkollegium, sondern lediglich einzelne Bischöfe wie einzelne Älteste, — genau in Einklang mit den Quellen, welche nur von „Bischöfen“, nichts von einem „Bischofskollegium“ wissen [79].

---

[79] Ein „Presbyterium“ kommt zum erstenmal vor 1. Tim. 4, 14: *μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτερίου.* Dennoch ist auch nach dem ersten Timotheusbriefe die Zahl der *πρεσβύτεροι* und zwar auch der „vorstehenden“ *πρεσβύτεροι* keine geschlossene, formell irgendwie abgegrenzte (oben S. 101), so daſs also trotz des Ausdruckes „Presbyterium“ dennoch ein Presbyterkollegium mit irgend welchen formalen Befugnissen für den ersten Timotheusbrief zweifellos nicht existiert. Es ist überdies selbstverständlich, daſs die Handauflegung (von welcher ja an der angeführten Stelle die Rede ist) eines Kollegiums als solche ein Unding ist, daſs also mit der Handauflegung des Presbyteriums eine Handauflegung nicht seitens eines Kollegiums, sondern seitens der einzelnen Ältesten gemeint ist (vgl. auch

Was bedeutet also die Mehrheit der Bischöfe nebeneinander? Sie bedeutet nicht eine kollegiale, aristokratische Gemeindeverfassung, sondern umgekehrt, daſs noch gar keine Gemeindeverfassung da ist, keinerlei Verfassung, welche der Gemeinde ein rechtliches Oberhaupt irgend einer Art, demokratischer, aristokratischer oder monarchischer Natur, überordnete und damit der Gemeinde als solcher rechtliche Gestalt gäbe.

Weil mehrere Bischöfe nebeneinander in derselben Ekklesia (Versammlung) sind, so folgt, daſs keinem dieser Bischöfe ein alleiniges Recht auf Eucharistie, Kirchengut, Wortverwaltung zusteht. Sie stehen alle gleichbefähigt und gleichberechtigt und damit gleich unberechtigt (es kann ja auch ein dritter, der gar kein Bischof ist, die Eucharistie feiern) nebeneinander. Im Einzelfalle kann die Eucharistie selbstverständlich immer nur von einem der Bischöfe gefeiert werden. Aber keiner hat ein Recht darauf. Wer das letzte Mal in der Versammlung als Bischof die Eucharistie feierte, wird in der Lage sein, das nächste Mal einem anderen den Platz räumen zu müssen[80]. Ja, nicht nur einem anderen Bischof, sondern ebenso etwa einem Asketen oder Propheten[81].

---

oben S. 58 Anm. 4). In den Ignatiusbriefen spielt das „Presbyterium“ neben dem Bischof eine sehr bedeutsame Rolle. Wenn hier unter dem „Presbyterium“ wirklich ein geschlossenes Kollegium zu verstehen ist, so ist das die Folge der inzwischen aufgekommenen Bestellung zum Presbyterat.

[80] Einen direkten Beleg giebt die hochinteressante Schilderung, welche Tertullian de praescript. haeret. (um 203) c. 41 von den Gemeindeversammlungen der gnostischen Häretiker (Marcioniten?) giebt. Dort heiſst es, nachdem hervorgehoben ist, daſs bei den Häretikern der Unterschied zwischen Katechumenen und Gläubigen, zwischen Frauen und Männern (auch die Frauen lehren und taufen) nicht genügend beobachtet wird: Ordinationes eorum temerariae, leves, inconstantes —. Itaque alius hodie episcopus, cras alius; hodie diaconus qui cras lector, hodie presbyter qui cras laicus. Nam et laicis sacerdotalia munera injungunt. In diesen häretischen Versammlungen wechselte also das Bischofsamt. Das kann nur heiſsen, daſs die Verwaltung der Eucharistie wechselte, denn Bischof in der Versammlung ist, wer die Eucharistie feiert. Bei den Gnostikern hatte sich also das Ursprüngliche erhalten. Es gab hier noch immer mehrere Bischöfe nebeneinander, gerade wie nach jenen vorkatholischen Zeugnissen (daher die Unmöglichkeit für die Gnostiker, einen ordo episcoporum, eine Reihenfolge der Bischöfe bis in die apostolische Zeit hinauf anzugeben, confingant tale aliquid haeretici! de praescr. c. 32), und folgeweise hatte keiner von diesen Bischöfen ein Recht auf die Eucharistie. Die meisten gnostischen Gemeinschaften entbehrten überhaupt der gemeindemäſsigen Organisation (de praescr. c. 41: plerique nec ecclesias habent); doch die Marcioniten bildeten Ekklesien (adv. Marcion. IV, 5: faciunt favos et vespae, faciunt ecclesias et Marcionitae). Diese Ekklesien entbehrten aber der rechtlichen Ordnung: daher hatte bei ihnen kein Bischof ein Recht auf die

Ferner: die Mehrzahl der Bischöfe bedeutet, dafs die Zahl der Bischöfe nicht geschlossen ist. Nirgends hören wir von einer bestimmten Zahl von Bischöfen. Wenn folglich die Versammlung einen Bischof oder zwei oder drei Bischöfe bereits erwählt hat, so steht nichts im Wege, einem anderen, welcher „ein Bischofsamt begehrt“ [82], in der nächsten Versammlung das gleiche Zeugnis bischöflichen Charismas auszustellen, d. h. auch diesen zum Bischof zu erwählen. Die Wahl zum Bischof ist wirklich nur ein Zeugnis in dem früher (S. 64. 68) entwickelten Sinn, eine Handlung lediglich von geistlicher Bedeutung, ohne Rechtswirkung. Sie giebt dem Gewählten keine Rechte, weder der Versammlung noch irgend wem gegenüber. Sie ist von thatsächlicher Bedeutung, aber sie giebt keine Amtsrechte noch (rechtliche) Amtspflichten. Sie beruft zu einem freiwillig zu leistenden Dienst (*διακονία*) in der Christenheit, aber nicht zu irgend welchen Befugnissen noch zu einer festen Amtsstellung.

Gerade damit kommt die zweifellose Thatsache überein, dafs das Wort „Bischof“ ursprünglich zunächst ein Thätigwerden, kein bestimmtes Amt bezeichnet (oben Anm. 13). Ein Bischof im urchristlichen Sinn ist jeder, der bischöflich, fürsorgend, seelsorgend an anderen thätig wird, mag er ein Amt haben oder nicht. In der einzelnen eucharistischen Versammlung ist nur der Eine ein Bischof, welcher als Bischof in der Leitung der eucharistischen Feier thätig wird (vgl. die Tertullianische Stelle in Anm. 80), mögen unter den mit am Abendmahlstische sitzenden Alten auch andere sich befinden, die gleichfalls zu Bischöfen „bestellt“ sind. Die Erwählung, Bestellung zum Bischof nebst der Handauflegung giebt keine formelle Stellung zur Gemeinde noch irgend welche bestimmte, rechtlich zugeteilte Amtsthätigkeit. Sie ist lediglich ein Zeugnis geistlichen Inhalts von der Befähigung dieses Mannes, bischöfliche Thätigkeit in der Gemeinde, in der Versammlung zu

---

Eucharistie und gab es keinen monarchischen Bischof, wie in der christlichen Urzeit. Die katholische Entwickelung, welche zur Ausbildung eines Kirchenrechts führte (§ 14), war von diesen gnostischen Gemeinden abgelehnt worden. Insoweit also trat die „akute Verweltlichung“ in den gnostischen Ekklesien nicht ein, und darf als zweifellos gelten, dafs der Katholicismus gerade auch durch diesen Umstand, durch seine, den Gegnern mangelnde rechtliche Organisation (welche sich in dem einen Bischof verkörperte) dem Gnosticismus überlegen war. Uns aber vermag die Tertullianische Schilderung der nicht von dem Katholisierungsprocefs ergriffenen gnostischen Ekklesien eine Anschauung von den Verhältnissen der vorkatholischen Zeit zu geben.

[81] So z. B. in Korinth, oben Anm. 76.

[82] Vgl. 1. Tim. 3, 1: *εἴ τις ἐπισκοπῆς ὀρέγεται.*

entwickeln. Die Stellung des „bestellten" Bischofs ist ausschliefslich von thatsächlichem, nicht von rechtlichem Gewicht.

Durch die Erwählung von Bischöfen ist nur erst eine Vorstufe für die später auftretende rechtliche Verfassung gegeben.

Es kommt hinzu, dafs noch immer jede Versammlung in Christi Namen eine Versammlung der Christenheit ist: ubi tres, ibi ecclesia, auch wenn kein Bischof in ihrer Mitte sich befindet. So kann grundsätzlich noch in jeder solchen Versammlung Taufe, Eucharistie, Wahlhandlung, Ordination (Handauflegung), d. h. alles vollbracht werden, was eine Handlung der Ekklesia (Gebetshandlung, Zeugnishandlung) in sich schliefst[83]. Die Hauptversammlung, in deren Mitte die erwählten Bischöfe sich befinden, hat nur ein thatsächliches, moralisches Übergewicht. Wo ist die rechtliche Gemeindeverfassung? Durch die Mehrheit der Bischöfe ist sie geradezu ausgeschlossen. Noch immer giebt es nur Versammlungen, Ekklesien urchristlichen Stils, keine Gemeinde mit rechtlicher Organisation.

§ 10. Diakonen.

Der Bischof ist derjenige, welcher die eucharistische Feier leitet. Er bedarf zu dieser seiner Thätigkeit der dienenden Gehülfen. Hier liegt der Ursprung des Diakonenamts.

Diakonie im weiteren Sinne ist ursprünglich jeder Dienst, welcher der Christenheit geleistet wird, z. B. auch der Dienst der Apostel, der Bischöfe[1]. Diakonie im engeren Sinne ist der helfende Dienst in der Eucharistie.

Die Diakonen treten gleichzeitig mit den Bischöfen auf[2]. Ihr Amt verdankt derselben Entwickelung seinen Ursprung, welche das Bischofsamt erzeugt hat. Auch das Diakonenamt ist um der eucharistischen Feier willen geschaffen worden, um in der Verwaltung der Eucharistie und der untrennbar damit zusammenhängenden Verwaltung des Kirchenguts in Unterordnung unter den Bischof an Stelle eines

---

[83] Die Belege geben namentlich die Ignatiusbriefe. Vgl. unten § 17.

[1] Das Apostelamt heifst eine *διακονία* (z. B. Röm. 11, 13; 1. Kor. 3, 5) ebenso wie eine *ἐπισκοπή* (Ap. Gesch. 1, 17. 20). Den gleichen Titel *διακονία* führt die Thätigkeit des Stephanus und seiner Angehörigen, welche sich in den „Dienst" der Heiligen gestellt haben (1. Kor. 16, 15). Auch das Bischofsamt ist eine Diakonie (Hermas Sim. IX, 27, 2: die Bischöfe helfen den Dürftigen *τῇ διακονίᾳ ἑαυτῶν*. Ignat. ad Philad. 1, 1: der Bischof hat *τὴν διακονίαν τὴν εἰς τὸ κοινὸν ἀνήκουσαν*. Euseb. V, 1, 29: *τὴν διακονίαν τῆς ἐπισκοπῆς*). Ignatius ad Trall. II, 3 heifsen Bischof und Presbyter *διάκονοι μυστηρίων Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Vgl. Weizsäcker, Apost. ZA. S. 634. Harnack bei Hatch S. 222 Anm. 3.

[2] Gleich in der Adresse des Philipperbriefs. Die ersten Zeugnisse für den Episkopat bezeugen zugleich den Diakonat, vgl. oben S. 81 ff.

Lehrbegabten zu dienen[3]. Auch die Diakonen gehen folgeweise ursprünglich nicht aus der Reihe der Lehrbegabten, sondern aus der Zahl der sonstigen geistlich begabten Gemeindeglieder hervor[4].

---

[3] Διδ. XV: Bischöfe und Diakonen werden erwählt, um „den Dienst der Propheten und Lehrer" (d. h. die Verwaltung der Eucharistie und des Kirchenguts) zu verrichten, und sind sie daher „geehrt" in der Gemeinde gleich Propheten und Lehrern, oben S. 85. 1. Clem. ad Cor. 44, 2: weil die Apostel den Streit um die ἐπισκοπή (d. h. um die Verwaltung der Eucharistie, δῶρα προσφέρειν) voraussahen, bestellten sie Bischöfe und Diakonen (τοὺς προειρημένους, vgl. 42, 4) und übertrugen ihnen auf Lebenszeit die ἐπινομή, d. h. die Verwaltung der Opfergaben, vgl. oben S. 82 Anm. 4. Bei Justin. Apol. I, c. 65. 67 wird geschildert, wie die Diakonen bei der eucharistischen Feier die Austeilung des gesegneten Brotes und Weines verwalten. Mit der Teilnahme der Diakonen an der Verwaltung der Eucharistie hängt ihre Teilnahme auch an der Verwaltung des Kirchenguts zusammen. Daher das Verhältnis der Diakonen zu Witwen und Waisen bei Hermas Sim. IX, 26, 2 (ebenso wie die Bischöfe Sim. IX, 27, 2), vgl. Baumgärtner, Die Einheit des Hermasbuchs, 1889, S. 64, vgl. ferner unten Anm. 7. 25.

[4] Dadurch wird die weitverbreitete, noch heute herrschende (vgl. z. B. Weizsäcker, Apost. ZA. S. 634 a. E.) Ansicht widerlegt, nach welcher die „Sieben", von deren Bestellung für den „Tischdienst" die Apostelgeschichte 6, 1 ff. berichtet, Vorbild und Ursprung des Diakonenamts bedeuten. Die „Sieben" sind Männer von apostolischer Lehrbegabung, „voll Glaubens und heiligen Geistes", vgl. oben S. 73 Anm. 19, während die Diakonen gleich den Bischöfen einen Ersatz anstatt eines Lehrbegabten bedeuten. Es hängt damit zusammen, daſs für die „Sieben" von irgend welcher dienenden Unterordnung unter die Apostel in Bezug auf den Tischdienst (die Gabenverwaltung) keine Rede ist, während der Diakon von vornherein als bloſser Gehülfe des Bischofs auftritt, vgl. unten. Jene Deutung der „Sieben" als Diakonen ist bekanntlich alt. Sie findet sich schon bei Cyprian (ep. 3, 3; 67, 4) und in den canones Hippolyti V, § 39: sicut Stephanus (Achelis S. 66. 168); aus dem 4. Jahrhundert vgl. Concil. Neocaesar. (a. 314—325) c. 15; Constit. apost. V, c. 8: συνδιάκονος Στέφανος. VIII, c. 18. 46. Diese altkirchliche Auffassung aber geht auf die Tradition der römischen Kirche zurück. In Rom hielt man im 3. Jahrhundert und darüber hinaus wegen der „Sieben" an der Siebenzahl der Diakonen fest und setzte daher, anstatt weiterer Diakonen, Subdiakonen ein, wie Harnack, Texte II, 5, S. 19 Anm. 1. S. 91. 100 ff. nachgewiesen hat. Die Einsetzung der Subdiakonen in Rom erfolgte in den zwanziger oder dreiſsiger Jahren des 3. Jahrhunderts, wahrscheinlich bald nach 236, Harnack a. a. O. S. 92 Anm. 70. S. 97 Anm. 88. Daraus folgt, daſs jene Lehre von den „Sieben" als den ersten Diakonen jedenfalls in Rom schon gegen Ende des 2. Jahrhunderts blühte. Wahrscheinlich hängt die Theorie von den „Sieben" mit der anderen Theorie von der apostolischen Succession der Bischöfe, zunächst des römischen Bischofs (unten § 19) zusammen. Wenn der römische Bischof der Nachfolger der Apostel (Petrus und Paulus) war, so muſsten die römischen Diakonen Nachfolger der von den Aposteln als ihre Gehülfen eingesetzten Sieben sein. Cyprian (ep. 3, 3) giebt augenscheinlich die römische Lehre wieder, wenn er das Verhältnis zwischen Bischof und Diakon mit dem Verhältnis zwischen den Aposteln und den Sieben gleichsetzt. Die römische Gemeinde hatte also mit ihrem Apostel (Bischof) und ihren „Sieben" genau die apostolische Ordnung der Ekklesia, und muſsten die sieben Diakonen wiederum den Beweis dafür ver-

Das Diakonenamt erscheint im Vergleich mit dem Bischofsamt als das geringere, untergeordnete, der Selbständigkeit entbehrende. Es ist ein dienendes Amt und führt darum den Namen des „Dienstes“ im besonderen Sinn.

Es fällt auf, daſs in unseren Quellen für Bischöfe und Diakonen wesentlich die gleichen Eigenschaften verlangt werden[5]. Es ist daraus in neuerer Zeit die ursprüngliche Gleichartigkeit von Bischofs- und Diakonenamt, ja die Entwickelung des Bischofsamts aus dem Diakonenamt gefolgert worden[6]. Sicher mit Unrecht. Die wesentliche Übereinstimmung der geforderten persönlichen Eigenschaften erklärt sich hinlänglich aus der gleichartigen Aufgabe beider Ämter: beide dienen der Verwaltung der Eucharistie und des Kirchenguts[7]. Dennoch ist das Verhältnis beider Ämter zu diesen Aufgaben ein verschiedenes.

---

stärken, daſs der römische Bischof wirklich der Nachfolger der Apostel sei. Bemerkenswert ist, daſs eine gleiche Theorie für das römische Presbyteramt nicht vorliegt.

[5] Für Bischöfe und Diakonen heiſst es im ersten Clemensbrief, daſs sie „erprobte“ Männer, in der Apostellehre, daſs sie „des Herrn würdig, sanftmütig, nicht geldliebend, wahrhaft und erprobt“ sein müssen, oben S. 89 Anm. 18. Im ersten Timotheusbrief (Kap. 3) und in der Grundschrift A und B der Apostol. KO. finden sich besondere Vorschriften über die Eigenschaften der Diakonen, ebenso Polycarp. ad Phil. 5, 2; die wesentliche, jedoch nicht völlige Übereinstimmung dieser Eigenschaften mit den für die Bischöfe geforderten wird sich aus dem Folgenden ergeben. Constit. apostol. (Grundschrift aus dem 3. Jahrhundert) III, c. 15 heiſst es ausdrücklich: *ἔστωσαν δὲ καὶ οἱ διάκονοι ὡς ὁ ἐπίσκοπος, μόνον δὲ εὐσκυλτότεροι.* Nur „rüstiger“ als der Bischof sollen die Diakonen sein, weil sie den Verkehr mit allen Gemeindegliedern vermitteln; sonst aber sollen sie die gleichen Eigenschaften haben.

[6] Hatch S. 42. 43. Harnack bei Hatch S. 240 ff. 244 ff. Proleg. S. 143.

[7] Daher wird auch vom Diakonen gefordert, daſs er sei *μιᾶς γυναικὸς ἀνήρ* (1. Tim. 3, 12), *μονόγαμος* (Grundschrift A der Apost. KO. c. 4), vgl. oben S. 90. Polycarp. ad Philipp. 5, 2: *ἐγκρατεῖς περὶ πάντα,* — ferner daſs er sei nicht dem Trunk ergeben und *ἀφιλάργυρος*, überhaupt ein guter Hausvater (1. Tim. 3, 8. 11. 12. Grundschrift A cit.: *τεκνοτρόφοι, σώφρονες — μηδὲ οἴνῳ πολλῷ χρώμενοι. Διδ.* XV. Polyc. ad Philipp. 5, 2: *ἀφιλάργυροι*), — besonderes Gewicht wird auch hier auf die persönliche Zuverlässigkeit und Reinheit des Charakters gelegt, 1. Tim. 3, 8: *μὴ διλόγους.* Grundschrift A. cit.: *ἐπιεικεῖς, ἥσυχοι — μὴ δίγλωσσαι — μὴ πρόσωπον πλουσίον λαμβάνοντες μηδὲ πένητα καταδυναστεύοντες.* Grundschrift B cit.: *ἐργάται τῶν καλῶν ἐργῶν — μήτε πένητα ὑπεροπτεύοντες, μήτε πλούσιον προσωποληπτοῦντες.* Polyc. cit.: *μὴ διάβολοι, μὴ δίλογοι — εὔσπλαγχνοι.* Alles wie beim Bischof. Die Diakonen sind die Werkzeuge für die bischöfliche Seelsorge und Gabenverwaltung (Armenpflege), vgl. unten Anm. 25. Daher der Nachdruck, welcher auf die Ehrlichkeit der Diakonen gelegt wird, und die Mahnung, daſs die Diakonen die Besitzenden zu Gaben aufmuntern (Grundschrift A. cit.) und dafür sorgen sollen, daſs kein Dürftiger von der Gabenverteilung ausgeschlossen wird (Grundschrift B cit.).

Es ist klar, dafs das Bischofsamt das bedeutendere Amt ist. Die Adresse des Philipperbriefes nennt die Bischöfe an erster, die Diakonen an zweiter Stelle. In Korinth hören wir, Ende des ersten Jahrhunderts, von einem Streit um das Bischofsamt, nicht um das Diakonenamt[8]. Wenn von der Einsetzung von Gemeindeämtern die Rede ist, geschieht mehrfach nur der Bischöfe Erwähnung, der Diakonen wird gar nicht gedacht[9]. Der Bischof zählt zu den Häuptern der Gemeinde, nach denen die Gemeinde beurteilt wird; der Diakon nicht[10]. Das Amt des Bischofs kann seinen Träger zu Hochmut verleiten, und soll darum kein noch unerprobter Neuling zum Bischof erwählt werden (oben S. 91); für das Amt des Diakonen findet sich die gleiche Vorschrift nicht[11]. Man empfängt auch sonst den Eindruck, dafs das Diakonenamt regelmäfsig aus der Reihe der jüngeren Gemeindeglieder hervorgeht[12]. Bischof soll grundsätzlich ein „altes“ Gemeindeglied, eine der Ehrenpersonen der Gemeinde sein. Der Diakon kann gleichfalls diesem Kreise angehören[13], aber es erscheint das keineswegs als notwendig[14]. Wenn der Diakon sich bewährt, so wird er später zum Bischof aufsteigen können[15].

---

[8] 1. Clem. 44, 1: die Apostel haben vorausgesehen, ὅτι ἔρις ἔσται ἐπὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς.

[9] Ap. Gesch. 14, 23. Tit. 1, 5. 7. Obgleich 1. Clem. 42, 4 und 44, 2 der Bischöfe und Diakonen gedacht ist, fällt doch das ganze Gewicht der Darstellung auf das προσφέρειν τὰ δῶρα als auf den Inhalt des Bischofsamts (44, 4); von dem Inhalt des Diakonenamts ist gar keine Rede.

[10] Vom Bischof wird verlangt, dafs er auch bei den Heiden in Ansehen stehe (oben S. 90); von den Diakonen wird das Gleiche nicht gefordert. Vielmehr wird von den Diakonen nur gefordert, dafs sie ein gutes Zeugnis von der Gemeinde haben (Grundschrift A der Apostel KO. c. 4: μεμαρτυρημένοι παρὰ τοῦ πλήθους), vgl. Harnack, Texte II, 5, S. 44.

[11] Vgl. 1. Tim. 3, 6 ff. Grundschrift A der Apostel KO. c. 1. 4.

[12] Während die Grundschrift der Apostel KO. von dem Bischof wünscht, dafs er unbeweibt oder doch „Witwer eines Weibes“ sei (oben S. 90 Anm. 19), heifst es vom Diakonen nur: er sei μονόγαμος. Augenscheinlich wird der Bischof als der ältere, häufig bereits verwitwete, der Diakon als der jüngere, meistens noch in der Ehe lebende Mann gedacht. Im ersten Timotheusbrief heifst es vom Bischof wie vom Diakonen gleichermafsen nur: er sei „eines Weibes Mann“; dabei aber wird ausdrücklich vom Bischof (nicht vom Diakonen) verlangt, dafs er kein νεόφυτος sei. In der Grundschrift der apostolischen Konstitutionen III, c. 19 heifst es: der Diakon soll von gleichen Eigenschaften sein wie der Bischof, aber „rüstiger“, oben Anm. 5.

[13] Dies folgt schon daraus, dafs der erste Clemensbrief und die Apostellehre zwischen den Anforderungen an Bischof und Diakon durchaus keinen Unterschied machen, oben Anm. 5.

[14] Daher fehlt für den Diakonen die Vorschrift: er dürfe kein Neugetaufter sein.

[15] Diese für das Wesen des Diakonenamts hochbedeutsame Weisung findet

Von besonderer Bedeutung ist, dafs der Diakon eine Probezeit durchzumachen hat[16]. Das ist beim Bischof (ebenso wie bei dem Apostel, Propheten und Lehrer) undenkbar. Der Bischof soll ein „erprobter“ Mann sein, ebenso wie der Prophet ein „erprobter“ Prophet[17], aber die „Erprobung“, um welche es sich hier handelt, besteht lediglich in dem Urteil über die Vergangenheit des Mannes und geschieht durch Prophetie, welche dies Urteil kraft Geisteszeugnisses erhärtet. Als derjenige, als welchen der Mann sich erwiesen hat während seines Lebens in der Gemeinde, wird er (durch Prophetie) zum Bischofsamt (Lehramt) erwählt. Auch der Diakon wird durch Prophetie berufen[18]. Auch für den Diakonen ist selbstverständlich zunächst die „Erprobung“ mafsgebend, welche in seinem bisherigen Sein und Wesen gegeben ist. Aber es kommt eine Erprobung

---

sich 1. Tim. 3, 13: *οἱ γὰρ καλῶς διακονήσαντες βαθμὸν ἑαυτοῖς καλὸν περιποιοῦνται*, und Grundschrift B der Apostol. KO. c. 6: *οἱ γὰρ καλῶς διακονήσαντες καὶ ἀμέμπτως τόπον ἑαυτοῖς περιποιοῦνται τὸν ποιμενικόν*. Dazu Holtzmann, Pastoralbr. S. 240. 323. Harnack bei Hatch S. 246 ff. und Texte II, 5, S. 26 Anm. 15.

[16] Das sagen die Worte 1. Tim. 3, 10: *καὶ οὗτοι δὲ* (die Diakonen, das *δὲ* drückt den Gegensatz gegen die Bischöfe aus, für welche nicht das Gleiche gilt) *δοκιμαζέσθωσαν πρῶτον, εἶτα διακονείτωσαν ἀνέγκλητοι ὄντες*. Vgl. Holtzmann, Pastoralbr. S. 240: „Vorbereitungszeit“. In dem *πρῶτον, εἶτα* ist deutlich die Prüfungszeit ausgedrückt. In der Grundschrift A der Apostol. KO. heifst es von den Diakonen c. 4: *ἔστωσαν δεδοκιμασμένοι πάσῃ διακονίᾳ*, d. h. es wird ausdrücklich verlangt, dafs sie vor ihrer endgültigen Bestellung in jeglicher Art der ihnen obliegenden Dienstleistung thätig gewesen sein müssen, womit gleichfalls die Probezeit vorgeschrieben ist.

[17] Vgl. oben S. 89 Anm. 18. *Διδ.* XI, 11: *πᾶς δὲ προφήτης δεδοκιμασμένος* —. Auch bei der Bestellung des Bischofs ist die Dokimasie notwendig, Grundschrift A der Apostol. KO. c. 1: *δοκιμῇ δοκιμάσαντες τὸν ἄξιον ὄντα*. Aber nicht in der Form der Probezeit.

[18] Vgl. 1. Clem. 42, 4: Die Apostel bestellten Bischöfe und Diakonen *δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι*. Clemens Alex., Quis dives salvetur c. 42: (der Apostel Johannes) *ὅπου μὲν ἐπισκόπους καταστήσων, ὅπου δὲ ὅλας ἐκκλησίας ἁρμόσων, ὅπου δὲ κλήρῳ ἕνα γέ τινα κληρώσων τῶν ὑπὸ τοῦ πνεύματος σημαινομένων*. Unter den Angehörigen des Klerus, welche als vom heiligen Geist Bezeichnete vom Apostel erwählt werden, sind, da die Bischöfe bereits vorher genannt wurden, Presbyter und Diakonen zu verstehen. Die Prophetie verlangt auch hier zum Beweis ihrer Echtheit die Zustimmung der Gemeinde (vgl. 1. Clem. 44, 3: *συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης*. Grundschrift A der Apostol. KO. c. 4: *μεμαρτυρημένοι παρὰ τοῦ πλήθους*). Noch im 3. Jahrhundert hat die Gemeinde deshalb Anteil an der Verleihung auch der ordines minores, vgl. Anm. 19. Der Gemeindebeschlufs schliefst keineswegs die Bestellung durch Gott aus (wie Harnack, Texte II, 5, S. 80 annimmt). Im Gegenteil: der Gemeindebeschlufs hat die Bestellung durch Gott (Prophetie) zur Voraussetzung und bedeutet lediglich die Bekräftigung derselben, S. 56.

durch Probezeit hinzu[19]. Seine Bestellung ist zunächst eine versuchsweise. Er soll sich erst bewähren in der Diakonenthätigkeit, bevor ihm Amt und Ehre eines Diakonen vollends zufallen. Darin liegt, dafs der Diakon für die Regel als eine noch erst in der Entwickelung begriffene Persönlichkeit gedacht ist. Der Bischof ist der Gereifte („Alte"), hinlänglich bereits Erprobte, der Diakon ein noch Ungereifter („Junger"), der weiteren Erprobung Bedürfender, welcher gerade deshalb lediglich zu dienender Thätigkeit berufen wird. Es liegt aber ferner darin, dafs der Diakonat nicht blofs als Dienst, sondern zugleich als Schule für die sich entwickelnde Persönlichkeit gedacht ist. In der Unterordnung unter den Bischof wird der Diakon zugleich die ihm selbst gegebene geistliche Gabe üben und entfalten lernen und mit der Reife seines Charismas in die Reihe derjenigen eintreten, welche zum Bischofsamt, der selbständigen Verwaltung des Dienstes am Wort geeignet sind[20]. Mit einem Wort: in dem Diakonat sind die ordines minores der Zukunft vorgebildet. Sowohl in Bezug auf die Form der Anstellung (Probezeit), wie auch in Bezug auf das Wesen des Amts: das Diakonat beruft zu einer lediglich hülfeleistenden, ministrierenden Thätigkeit, dennoch aber zu einer Thätigkeit, welche zugleich als Vorbereitung auf die selbständige Verwaltung des Lehramts (Priesteramts) gedacht ist[21].

Sowenig wie der Bischof, ebensowenig hat selbstverständlich der Diakon ursprünglich ein formelles Recht auf seinen Dienst[22]. Auch ist natürlich sein Unterordnungsverhältnis zum Bischof zunächst

---

[19] Die Probezeit folgt der Prophetie, also der Bestellung zum Diakonat zeitlich nach. Das sehen wir noch später deutlich an dem Verhältnis des (die Prophetie begleitenden) Gemeindebeschlusses zu der Verleihung der ordines minores. Auch wer zum Lektor oder Subdiakonen ernannt wurde (die Bestellung zum Subdiakonen ist zweifellos nach Vorbild der Bestellung zum Diakonen gestaltet worden), mufste zunächst eine Probezeit durchmachen, vgl. Grundschrift A der Apostol. KO. c. 4. Cypr. ep. 39. Der Beschlufs aber des Klerus und der Gemeinde ward bereits bei der Zulassung zu dieser Probezeit eingeholt. Nach beendigter Probezeit bedurfte es zur endgültigen Bestellung nur noch der Befragung des Klerus, nicht mehr auch der Gemeinde, Cypr. ep. 29. 38. 39. 40. O. Ritschl, Cyprian S. 169—172. Die Stelle, wo der Gemeindebeschlufs steht, zeigt uns den Platz, an welchem nach ursprünglicher Ordnung die Prophetie gestanden hat, und wie einstmals die Prophetie (mit Zustimmung der Ekklesia), so war jetzt der erstmalige Beschlufs des Bischofs mit dem Klerus (unter Zustimmung der Gemeinde) der eigentliche Bestellungsvorgang. Die Bestellung zur Verwaltung eines ordo minor war eine Bestellung mit nachfolgender Erprobung durch die Probezeit.

[20] Vgl. oben Anm. 15.

[21] Vgl. den Anhang zu diesem Paragraphen.

[22] Tertull. de praescr. c. 41: hodie diaconus (als Diakon in der Eucharistie thätig), qui cras lector, oben S. 119 Anm. 80.

nicht rechtlicher Art gewesen. Es läfst sich vermuten, dafs, solange mehrere Bischöfe nebeneinander waren, jeder Diakon sich thatsächlich zu einem bestimmten Bischof hielt[23], als dessen Gehülfe er dann, wenn dieser Bischof die Eucharistie feierte, die dienende Thätigkeit versah. Zwischen dem Bischof und seinen Diakonen bestand ein persönliches Dienst- und Treuverhältnis, so dafs der Diakon nicht blofs der Ekklesia, sondern zugleich dem Bischof diente[24]. In der gesamten Thätigkeit des Bischofs steht deshalb sein Diakon ihm zur Seite. Er dient dem Bischof wie in der Eucharistie, so in der Verwaltung des Kirchenguts, der Armen- und Krankenpflege, er ist das „Ohr und Auge" des Bischofs, das Werkzeug des Bischofs für den Verkehr mit den Gemeindegliedern, für die Seelsorge an den Gemeindegliedern, für die Aufsicht über die Gemeindeglieder[25]. Wie

---

[23] Zu vergleichen ist Cypr. ep. 34, 1: Gajo Didensi presbytero et diacono ejus. 5, 2: presbyteri — offerunt singuli cum singulis diaconis. O. Ritschl, Cyprian S. 234.

[24] Daher der warme Ton, in welchem Ignatius von den Diakonen, seinen *σύνδουλοι* (z. B. Eph. 2, 1. Magn. 2), den *ἐμοὶ γλυκύτατοι* (Magn. 6, 1) spricht, Harnack bei Hatch S. 242. Vgl. Cypr. ep. 3, 1 (an den Bischof Rogatian): de diacono tuo conquestus es.

[25] Grundschrift A der Apostol. KO. c. 4: Die Diakonen ermahnen die Gemeindeglieder zur Freigebigkeit, achten auf den Wandel der Gemeindeglieder warnend, ermahnend, dräuend. Grundschrift B der Apostol. KO. c. 6: die Diakonen „spähen Tag und Nacht umher", lassen dem Dürftigen von der Gemeindekollekte zukommen, nötigen die Vermögenden zu guten Werken. — Constit. apost. (Grundschrift) III, c. 19: Die Diakonen sollen alle der Fürsorge Bedürftigen versorgen und wegen der Armen dem Bischof Bericht erstatten. II, c. 44: alles soll der Diakon dem Bischof melden, Geringeres selbst erledigen. c. 42. 43. 47: die Diakonen unterstützen den Bischof in Übung der Kirchenzucht (vgl. Grundschrift A der Apostol. KO. c. 4: Die Diakonen legen Zeugnis ab im geistlichen Gericht). Die Diakonen halten die Gemeindeversammlung in Ordnung, Constit. apost. II, c. 57. 58. Der Diakon ist „des Bischofs Ohr, Mund, Herz und Seele", des Bischofs „Seele und Gefühl", des Bischofs „Gehülfe des Lebens und der Gerechtigkeit" (Constit. apost., Grundschrift, II, c. 44. III, c. 15. 19) des Bischofs „Auge" (Pseudo-Clemens ad Jacobum c. 12. Homil. III, c. 67), des Bischofs „Aaron" und „Prophet" (Constit. apost. II, c. 30). Mit der dienenden Teilnahme der Diakonen ist selbstverständlich auch Wortverwaltung verbunden, vgl. Ignatius ad Magn. 13, 1: *βεβαιωθῆναι ἐν τοῖς δόγμασιν τοῦ κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων — μετὰ τοῦ ἐπισκόπου — καὶ τοῦ πρεσβυτερίου ὑμῶν καὶ τῶν κατὰ θεὸν διακόνων.* Cypr. ep. 15, 1: presbyteros et diaconos — monere vos et instruere plenissime circa evangelii legem sicut in praeteritis semper —; factum est, ut diaconi ad carcerem commeantes martyrum desideria consiliis suis et scripturarum praeceptis gubernarent, vgl. 14, 3; 15, 3; 17, 2. Passio Vincentii (a. 304) c. 1 (Ruinart p. 323): Der Diakon vertritt den Bischof von Saragossa im doctrinae ministerium und wird in dieser Eigenschaft archidiaconus genannt. In dem Weihegebet für die Diakonen, welches die canones Hippolyti V, §§ 39 ff. überliefern (Achelis S. 66), wird ausdrücklich für ihn die Lehr-

das Bischofsamt aus dem Amt für die Eucharistie ein Amt für die Leitung der Gemeinde geradeso ward daher das Diakonenamt aus dem Amt für den Dienst in der Eucharistie ein Amt für den Dienst im Gemeinderegiment.

Anhang.

Die ordines minores. Über die Entstehung der ordines minores hat Harnack, Texte II, 5 eine wertvolle Untersuchung veröffentlicht. Er hat bewiesen, dafs die Einrichtung der ordines minores in den Beginn des dritten Jahrhunderts fällt und, wie die übrige Kirchenverfassung, ihren Ausgangspunkt von Rom genommen hat. Er hat ferner nachgewiesen, dafs die ordines minores nicht schlechtweg, wie die bisher herrschende Meinung annahm, eine Entfaltung des Diakonats darstellen Den Gegenbeweis erbringen der Lektor und der Exorcista, welche beide ursprünglich aufserhalb der episkopal-diakonalen Organisation standen und „Laien" waren, welche ihr Charisma (der Lektor die Gabe der Vorlesung, der Exorcist die Gabe der Krankenheilung, vgl. Canon. Hippol. VIII, §§ 53. 54, Euseb. VI, 43, 14) selbständig im Dienst der Ekklesia verwalteten. Erst seit dem Ausgang des 2. oder dem Beginn des 3. Jahrhunderts sind sie in die Reihe der kirchlichen Beamtenschaft eingegliedert worden. Soweit sind die Ergebnisse Harnacks von zweifellosem Wert. Anders steht es mit seiner Grundanschauung, dafs die ganze Einrichtung der ordines minores die „Nachahmung einer römisch-sakralen Einrichtung" darstelle (S. 90 ff.). Dieser Ansicht kann ich nicht beitreten. Als die entscheidenden Beweisgründe gelten Harnack die Ämter der Akoluthen und der Ostiarier. Die Akoluthen seien eine Nachbildung der heidnischen Priesterdiener (calatores), die Ostiarier eine Nachbildung der heidnischen Tempeldiener (aeditui). In der ganzen Einrichtung spiegle sich der Gegensatz der heidnischen Priesterschaft und der heidnischen Dienerschaft wider.

Es darf behauptet werden, dafs der Grundgedanke, aus welchem heraus die ordines minores geschaffen worden sind, ein ganz anderer als der von Harnack angenommene ist. Der Grundgedanke ist der altchristliche Satz, dafs das „Opfer" der Ekklesia, die eucharistische Feier „rein" sein mufs (Διδ. XV, 1. 3). Es wird daraus gefolgert, dafs diejenigen, welche zu der Verrichtung dieser Feier in Beziehung stehen, rein, „des Herrn würdig" (vgl. oben S. 83 Anm. 5), geistlich geartet sein

gabe erbeten (concedas ipsi doctrinam pro multis, qua gentem copiosam in ecclesia sacra ad salutem perducat), ja der Diakon erscheint hier § 61 als Lehrer der Katechumenen. Dennoch wird Achelis S. 170 schwerlich im Recht sein, wenn er deshalb alles, was in der canones Hippolyti vom „doctor ecclesiae" vorkommt, auf den Diakonen bezieht. Das leiden die bekannten Zeugnisse von den presbyteri doctores nicht. Auch ist zu beachten, dafs sich die Äufserung von dem Lehramt der Diakonen für die Katechumenen weder in der Ägyptischen KO. noch in den Constit. apost. VIII wiederfindet. Es wird dadurch fraglich, ob sie dem ursprünglichen Text der canones angehört. Ausnahmen mögen allerdings vorgekommen sein. Ein achtzehnjähriger Katechet begegnet in Alexandrien Euseb. VI, 3, 3; nach Constit. apost. VIII, c. 31 kann auch ein Laie Katechet sein. So mochte es auch vorkommen, dafs der Diakon katechisierte.

müssen[26]. Das ist zunächst nur für die Bischöfe, Presbyter und Diakonen gefolgert worden. Je mehr der Wert der Eucharistie durch das Vordringen der katholischen Opferidee stieg (Ende des 2. Jahrhunderts, vgl. § 18), je weiter griffen jene Folgerungen. Es ward gefolgert, dafs alle, auch die nur mittelbar an der Darbringung der Eucharistie Mitwirkenden des Herrn würdig, geistlicher Art und geistlichen Lebenswandels sein müfsten. Dieser Gedanke war es, welcher wie die Diakonen und die Subdiakonen, so die Akoluthen (sie dienten auch in der Eucharistie, vgl. die unten in Anm. 33 gesammelten Zeugnisse und F. X. Kraufs, RE. des christl. Altert. Bd. I S. 30. 31), die Exorcisten (die Krankenpflege steht zu der Kirchengutsverwaltung und folgeweise wiederum zur Eucharistie in Beziehung), die Lektoren (sie hatten die Vorlesung, während die Gemeinde sich zum eucharistischen Gottesdienst versammelte, vgl. oben S. 40 Anm. 6, im Morgenlande stehen neben ihnen die Psalmensänger), selbst die Thürhüter (das Amt des Thürhüters hatte nur im eucharistischen Gottesdienst eine Stelle, vgl. Anm. 44), nicht aber z. B. die Totengräber (fossores) in die Reihen des Klerus, des auserwählten Volkes Gottes führte. Auch diese Verrichtungen sollten nur von kirchlich geeigneten, als geistlich erkannten Personen und folgeweise nur auf Grund einer Anstellung (durch Bischof und Gemeinde) vollzogen werden dürfen. Damit war die Einrichtung der ordines minores, der amtlich bestellten Unterdiener in der Eucharistie gegeben. Es war nicht die Meinung, dafs, wie Harnack S. 96 es auffafst, der Dienst bei einer „heiligen Person" (dem Priester) oder an einem „Heiligtum" (dem Kirchengebäude) diesen dienenden Gehülfen einen geweihten Charakter gegeben hätte, sondern umgekehrt: weil diese Personen bei der eucharistischen Feier zu dienen berufen waren, galt als Voraussetzung der Bestellung auch für diese dienenden Gehülfen eine geheiligte, geistlich geartete Persönlichkeit, und sollte kein anderer zu solchem Dienst gelassen werden. Wie ganz anders ist das bei den heidnischen Priesterdienern und Tempeldienern! Diese heidnischen Diener sind, wenn der Ausdruck gestattet ist, lediglich Bediente von lakaienhafter Art. An ihnen haftet nichts Geistliches, nichts Priesterliches, von ihnen wird nur Mechanisches verlangt.

Den Beweis für die vorigen Aufstellungen bietet die zweifellose Thatsache, dafs die christlichen ordines minores zum Klerus gehören (während die heidnischen Diener nur Diener sind), dafs auch für sie deshalb (noch heute), wenngleich in geringerem Mafse als für die ordines majores, die Anforderungen klerikaler Persönlichkeit und klerikaler Lebensführung gelten. Eben dahin führt die andere gleichfalls zweifellose Thatsache, dafs die ordines minores von vornherein als Vorbereitungsstufen für die Priesterschaft gedacht sind[27]. Bereits der römische Bischof Cornelius, der uns zuerst die volle Aufzählung der clerici minores giebt (Euseb.

---

[26] Vgl. auch Ignat. ad Trall. 2, 3: Bischof und Presbyter dienen der Ekklesia in der Eucharistie (vgl. unten § 11 Anm. 6). Daher die Folgerung: *δεὸν οὖν αὐτοὺς φυλάσσεσθαι τὰ ἐγκλήματα ὡς πῦρ.*

[27] Schon Harnack S. 100 hat bemerkt, dafs für die heidnischen Diener das Gegenteil gilt.

VI, 43, 11) und dessen Jugendjahre in die Zeit der Ausbildung der ordines minores fallen. hat, bevor er Bischof wurde, die sämtlichen Stufen des Kirchendienstes durchgemacht[28]. Diese Thatsachen schliefsen jede Vergleichung der christlichen niederen Kleriker mit den heidnischen Tempeldienern aus. Gerade weil auch in die ordines minores nur geistlich geartete Persönlichkeiten aufgenommen werden sollen, sind die ordines minores zugleich bestimmt, eine Bildungsschule für die werdende geistliche Persönlichkeit zu sein. Es ist das kein Gedanke, welcher einer weisen kirchenpolitischen Erwägung des römischen Bischofs (so Harnack S. 98) entsprungen wäre, sondern ein Gedanke, welcher mit dem Ursprung, mit der ganzen, vom heidnischen Tempeldienertum weitab liegenden Entwickelungsgeschichte der christlichen ordines minores notwendig gegeben war.

Der erste kirchliche Beamte, dessen Stellung durch die dargelegten Gedanken bestimmt wurde, ist der Diakon gewesen, gewifs eine urchristliche, nicht dem Heidentum entlehnte Schöpfung. Als Diener in der Eucharistie mufste er geistliche Art besitzen und sollte sein Dienst zugleich eine Schule seiner geistlichen Persönlichkeit werden (S. 123. 126). Insofern gerade diese Gedanken auch auf die übrigen dienenden Gehülfen bei der Eucharistie übertragen worden sind, behält die alte Ansicht recht, welche in den ordines minores eine weitere Ausgestaltung des diakonalen Amtes sah. Allerdings aber sind diese anderen dienenden Ämter nur zum Teil unmittelbar aus dem Diakonat hervorgegangen. Es ist schon bemerkt worden, dafs das Amt des Exorcisten und des Lektors anderen Ursprung hat.

Wie steht es mit den Akoluthen und den Ostiariern?

Dafs die Subdiakonen eine blofse Vervielfältigung des Diakonats darstellen und also auch geschichtlich aus dem Diakonenamt entsprungen sind, ist zweifellos und wird auch von Harnack anerkannt. Aber die Akoluthen? Die Akoluthen sollen nach Harnack, wie schon bemerkt wurde, eine Nachbildung der heidnischen Priesterdiener sein. Einen Beweis hat Harnack nicht erbracht, auch nicht erbringen können. Es fehlt über die Entstehung des Akoluthenamts an allen unmittelbaren Nachrichten. Wir sind deshalb auf Vermutungen angewiesen. Aber ist die Vermutung Harnacks die richtige?

Schon aus der vorigen Ausführung ist hervorgegangen, dafs der Akoluth, obschon er Begleiter, Diener heifst und ist, dennoch kraft der klerikalen Art seiner Stellung nicht die geringste Verwandtschaft mit dem lakaienhaften heidnischen Priesterdiener hat. Es deutet vielmehr alles darauf hin, dafs der Akoluthat ganz ebenso wie der Subdiakonat geschichtlich als eine Vervielfältigung des Diakonats aufgekommen ist.

Der Subdiakonat ward in Rom eingeführt, weil es unzulässig schien, die Zahl der Diakonen über die Siebenzahl zu erhöhen (vgl. oben Anm. 4). Aber auch für den Subdiakonat hielt man sich, weil er gleichfalls den Namen des Diakonats führte, in Rom wenigstens, wiederum an die Sieben-

---

[28] Cypr. ep. 55, 8: per omnia ecclesiastica officia promotus et in divinis administrationibus dominum saepe promeritus ad sacerdotii sublime fastigium cunctis religionis gradibus ascendit. Die Stelle bestätigt zugleich, dafs auch die ordines minores einen Gottesdienst (divinae administrationes) bedeuten.

zahl gebunden. Der römische Bischof Cornelius giebt wie die Zahl der Diakonen so auch die der Subdiakonen auf sieben an (Euseb. VI, 43, 11), was sicherlich nicht auf Zufall ruht. Aber für die grofse römische Gemeinde waren schon in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts auch 14 diakonale Gehülfen des Bischofs noch bei weitem nicht ausreichend. Deshalb ist zur ferneren Vervielfältigung des Diakonats das Amt der Akoluthen geschaffen worden. Man wählte für diese weiteren in diakonaler Thätigkeit dienenden Gehülfen absichtlich einen anderen, neutralen Namen („Begleiter"), um in der Zahl unbeschränkt zu sein. Der römische Bischof Fabian teilte (bald nach 236) die 14 Regionen der römischen Stadt zum Zweck der kirchlichen Verwaltung je einem Diakonen bezw. Subdiakonen zu[29]. Es war unumgänglich, dem Diakonen (bezw. Subdiakonen) für die Verwaltung seiner Region weitere Gehülfen beizugesellen. Damit war der Ursprung des Akoluthats gegeben. Cornelius berichtet, dafs in Rom zu seiner Zeit 42 Akoluthen waren. Das macht für jede Region 3 Akoluthen, „Begleiter", Diener, Gehülfen des Diakonen, Diakonen zweiter Ordnung, dem Subdiakonat verwandt[30]. Es kommt noch mehr hinzu. Im Morgenlande ist der Akoluth bekanntlich nicht aufgekommen. Man recipierte den Subdiakonen, aber nicht den Akoluthen. Warum? Weil der Akoluth sachlich nichts anderes war als der Subdiakon, nämlich eine Unterart des Diakonen. Gerade deshalb konnte der Akoluth fehlen. Man hielt im Morgenlande nicht an der Siebenzahl der Subdiakonen fest. Damit war hier die Lösung der Schwierigkeit gegeben[31]. Aber auch im Abendlande, und zwar in Rom selber, erscheinen Subdiakonat und Akoluthat noch um das Jahr 400 und später als gleichartige Ämter.

[29] Das kann auf Grund der Ausführungen von Harnack S. 100—102 als sicher angenommen werden.

[30] Schon Harnack S. 103 hat auf diese Deutung der Zahl 42 hingewiesen. Er erinnert ferner mit Grund daran, dafs es später zweifellos Regionenakoluthen gegeben hat (Hinschius, Kirchenr. Bd. 1 S. 322. 377: dieselben dienten den Diakonen namentlich in der Armenpflege, was gleichfalls Beziehung zur Eucharistie ergiebt). Trotz alledem will Harnack von seiner Grundansicht nicht weichen. Sein einziger Beweisgrund ist der „Name Akoluth", welcher jener Ansicht (von der Entstehung aus dem Diakonenamt) „nicht günstig" sei. Ein sehr schwacher Beweisgrund! Es hat sich schon ergeben, dafs gerade der andere Name (welcher den Akoluthen nicht formell als eine Art des Diakonen bezeichnete) durch naheliegende praktische Gründe angezeigt war.

[31] Beachtenswert ist, dafs Eusebius, Vita Constantin. III, c. 8 von den „zahlreichen Akoluthen" (*ἀκολούθων τε πλείστων*) spricht, welche aufser den Presbytern und Diakonen als Begleiter der Bischöfe gekommen waren. Auf dem Concil von Nicäa waren bekanntlich fast ausschliefslich morgenländische Bischöfe anwesend (Hefele Bd. 1 S. 292). Da Eusebius die Subdiakonen nicht nennt, da es im Morgenlande zwar Subdiakonen, aber keine Akoluthen (mit diesem Namen) gab, so kann mit Sicherheit angenommen werden, dafs Eusebius unter dem Ausdruck „Akoluthen", der natürlich von Rom aus im Morgenlande bekannt geworden war, die Subdiakonen verstanden hat. Beides galt als gleichbedeutend. Der Dienst der abendländischen Akoluthen wurde im Morgenland von den Subdiakonen verrichtet, vgl. F. X. Kraufs, RE. des christl. Altert. Bd. 1 S. 30.

Papst Zosimus verlangt, dafs der, welcher in die geistliche Laufbahn als bereits Erwachsener eintritt, fünf Jahre als Lektor oder Exorcista, dann weitere vier Jahre als Akoluth oder Subdiakon diene[32]. Der Dienst als Akoluth ist mit dem als Subdiakon gleichwertig. Akoluthat und Subdiakonat bedeuten zwei verschiedene Ämter, aber ursprünglich einen und denselben Grad im Kirchendienst, einen und denselben ordo. Darum steht der Akoluth in der kirchlichen Rangfolge unmittelbar hinter dem Subdiakonen, vor dem Exorcisten u. s. w. Auch der Akoluthat ist eine Abspaltung des Diakonats. Er gehört zu der Gruppe der Ämter diakonaler Art[33].

Nach den Diakonen, Subdiakonen, Akoluthen folgen bei Cornelius (Euseb. VI, 43, 11) die Exorcisten, Lektoren, Ostiarier als eine einheitliche Gruppe[34]. Das wird durch die späteren kirchlichen Zeugnisse erläutert. Nach dem berühmten kanonischen Brief des Papstes Siricius an Himerius von Tarragona (v. J. 385) beginnt die kirchliche Laufbahn, falls sie noch im Knabenalter angetreten wird, mit dem Lektorat. Mit erreichtem dreifsigsten Lebensjahre führt sie sofort zum „Akoluthat und

---

[32] Zosimi epist. 9 ad Hesychium (a. 418) c. 5: major jam et grandaevus — sive inter lectores sive inter exorcistas quinquennio teneatur: exinde acolythus vel subdiaconus quatuor annis; et sic ad benedictionem diaconatus — accedat —. Exinde — presbyterii sacerdotium poterit promereri. De quo loco — summum pontificatum sperare debebit. Der Brief des Zosimus hat zur Grundlage die Dekretale des Siricius v. J. 385 c. 13. 14. Hier heifst es c. 13, dafs der Betreffende nach zurückgelegtem Lektorat bezw. Exorcistat acolythus et subdiaconus esse debebit. Auch diese Worte sind, wie die Dekretale des Zosimus aufser Zweifel stellt, alternativ zu verstehen. Er soll „Akoluth und Subdiakon" werden. Beides steht sich gleich. Darum setzt auch die Dekretale des Siricius c. 14 für „Akoluthat und Subdiakonat" eine einzige Frist an: per quinquennium aliud acolythus et subdiaconus fiat, et sic ad diaconium — provehatur. Es genügt, wenn er während der 5 Jahre Akoluth war. Er hat auch damit subdiakonalen Dienst geleistet.

[33] Man vergleiche auch Innocent. I. epist. 25 ad Decentium a. 416 c. 8: die Akoluthen bringen die Eucharistie an Abwesende (fermentum a nobis confectum per acolythos accipiunt). Nach Justin geschieht das durch die Diakonen, ebenso noch später in der morgenländischen Kirche, F. X. Kraufs, RE. Bd. 1 S. 31. Nach dem Concil. Bracar. I. a. 563 c. 10 haben die Subdiakonen die heiligen Gefäfse zum Altar zu tragen, nach dem Ordo Romanus die Akoluthen, Kraufs a. a. O. S. 583. 584. Die Sorge für die Lichter am Altar lag im Morgenland den Diakonen ob, vgl. Euseb. VI, 9, 2 und dazu Achelis, Die canones Hippolyt. S. 200, im Abendland den Akoluthen, Statuta eccl. ant. c. 6.

[34] Für diese drei Klassen wird nur die Gesamtzahl 52 angegeben, Euseb. VI, 43, 11: διακόνους ἑπτά, ὑποδιακόνους ἑπτά, ἀκολούθους δύο καὶ τεσσαράκοντα, ἐξορκιστὰς δὲ καὶ ἀναγνώστας ἅμα πυλωροῖς δυὸ καὶ πεντήκοντα. Schon Harnack S. 97 Anm. 89 hat diese Thatsache bemerkt. Er giebt als Grund an, dafs die zu dieser Klasse Gerechneten sämtlich „als mit einer mehr oder weniger mechanischen Dienstleistung am Heiligen betraut erscheinen". Das kann man aber im Sinn der alten Zeit weder von dem Exorcisten noch von dem Lektor sagen vgl. oben S. 40 Anm. 6. S. 62.

Subdiakonat", dann zum Diakonat u. s. w. Wer als bereits Erwachsener in den geistlichen Stand aufgenommen wird, beginnt mit dem Amt des „Lektor oder Exorcista" (zwei Jahre lang), wird dann auf fünf Jahre „Akoluth und Subdiakon", um endlich zum Diakonat, Presbyterat, Episkopat aufzurücken[35]. Ganz dieselben Vorschriften giebt Papst Zosimus im Jahre 418 wieder[36]. Es fällt auf, dafs keine Bestellung zum Ostiarius erwähnt wird, dafs ferner kein Aufrücken vom Lektorat zum Exorcistat stattfindet. Es genügt, das Amt des Lektor oder des Exorcisten zu verwalten, um zum „Akoluthat oder Subdiakonat" aufzusteigen. Daraus folgt, dafs das Amt des Lektor und das des Exorcista einander gleichstehen. Beide wirken durch das Wort, und zwar, wie auch für den Exorcista als Regel anzunehmen steht, durch ein vorgeschriebenes Wort (der Exorcist durch die Exorcisationsformel). Beide Ämter können daher in derselben Person zusammentreffen[37], und die Verwaltung des einen ist ausreichend, um zu den diakonalen Ämtern befördert zu werden[38]. Gerade wie Akoluthat und Subdiakonat, bedeuten auch Lektorat und Exorcistat zwar zwei verschiedene Ämter, aber einen und denselben Grad (ordo). Auch der Thürhüter gehört nach dem Zeugnis des Cornelius dieser selben einen Stufe an. Er hat den gleichen ordo mit Lektor und Exorcista. Infolgedessen ist es, wie jene anderen Zeugnisse ergeben, nicht notwendig und sogar nicht die Regel, gerade mit dem Thürhüteramt zu beginnen. Der werdende Geistliche braucht nach der alten Ordnung nicht notwendig zuerst den ordo des Ostiarius, dann den ordo des Lektor, dann den des Exorcista zu erwerben. Er hat die Auswahl, und es ist

---

[35] Siricii epist. 1 ad Himerium a. 385 c. 13: Quicumque itaque se ecclesiae vovit obsequiis a sua infantia, ante pubertatis annos baptizari et lectorum debet ministerio sociari. Qui accessu adolescentiae usque ad tricesimum aetatis annum, si probabiliter vixerit — acolythus et subdiaconus esse debebit; postque ad diaconii gradum — accedat. Unde si ultra quinque annos laudabiliter ministrarit, congrue presbyterium consequatur. Exinde post decennium episcopalem cathedram poterit adipisci. c. 14: Qui vero jam aetate grandaevus — ex laico ad sacram militiam pervenire festinat, — eo quo baptizatur tempore statim lectorum aut exorcistarum numero societur, — expleto biennio per quinquennium aliud acolythus et subdiaconus fiat —.

[36] Vgl. Anm. 32. Von dem als Kind Eintretenden heifst es hier: inter lectores usque ad vicesimum aetatis annum — perduret.

[37] Passio S. Procopii (starb i. J. 303) c. 1 (Ruinart p. 311): ibi (in Scythopolis) ecclesiae tria ministeria praebebat: unum in legendi officio, alterum in Syri interpretatione sermonis, et tertium adversus daemones manus impositione consummans. Procopius war also zugleich Lektor (wobei er auch die Dienste des Interpreten leistete, vgl. Harnack S. 84 Anm. 69, oben S. 40 Anm. 6) und Exorcist. Dagegen war Paulinus von Nola zuerst Lektor, dann Exorcist: voce fideli adjurare malos et sacris pellere verbis (Ruinart p. 218 v. 108 sqq.). Die letztere Stelle ist dadurch von Interesse, dafs sie deutlich den Gebrauch der Exorcisationsformel beweist.

[38] In ganz derselben Weise stehen noch heute in der griechischen Kirche die Ämter des Lektors und des Psalmensängers (Kantors) nebeneinander, vgl. Silbernagl, Verfassung. und gegenwärtiger Bestand sämtlicher Kirchen des Orients (1865) S. 5.

herkömmlich, daſs mit dem Lektorat oder Exorcistat, nicht aber mit dem Thürhüteramt der Anfang gemacht wird.

Weshalb Exorcista, Lektor, Ostiarius in der alten Kirche einen einzigen Grad bilden, ist klar. Sie verwalten sämtlich ein Amt, welches ursprünglich als laikale Thätigkeit auftrat. Erst im dritten Jahrhundert sind diese Ämter dem Klerus angegliedert worden. Die Gruppe des Exorcista, Lektor, Ostiarius bedeutet den Laiendienst, welcher um seiner Beziehung zur Eucharistie willen in die klerikale Ordnung hineinbezogen wurde.

Es sind, wie aus dem Vorigen sich ergiebt, in Rom im dritten Jahrhundert nicht, wie bisher angenommen[39], fünf, sondern nur zwei ordines minores, d. h. nur zwei Grade der clerici minores geschaffen worden. Den einen, höher stehenden Ordo bildeten Subdiakonat und Akoluthat (diakonale Ämter), den zweiten, geringeren Ordo die Ämter des Exorcista, Lektor, Ostiarius (laikale Ämter). Die morgenländische Kirche hat bekanntlich bis auf den heutigen Tag nur zwei ordines minores, Subdiakonat und Lektorat[40]. Man erblickt darin eine Abweichung der morgenländischen von der abendländischen Kirche. Durch das Vorige ist klar geworden, daſs die morgenländische Einrichtung mit der älteren römischen Ordnung übereinstimmt. Auch in Rom brauchten vor Erlangung der Diakonatsweihe nur zwei niedere Grade klerikalen Dienstes zurückgelegt zu werden, und auch in Rom war es das Gewöhnliche, daſs der kirchliche Dienst durch Lektorat und Subdiakonat (oder Akoluthat) zum Diakonat führte[41]. Ganz wie im Morgenlande. Nur daſs im Morgenlande neben dem Lektorat als gleichwertig der Dienst des Psalmensängers, im Abendlande dagegen der Dienst des Exorcista und des Ostiarius stand, und daſs der mit dem Subdiakonat gleichwertige Akoluthat im Morgenlande fehlte. Erst seit dem sechsten Jahrhundert ist es in Rom Vorschrift geworden, daſs von dem werdenden Geistlichen alle Arten des niederen Kirchendienstes durchzumachen sind, daſs folglich vom Ostiarius aufwärts der Lektorat, dann erst

---

[39] Auch von Harnack S. 100: „Klerus von acht Stufen“.

[40] So die griechische, die russische, die nestorianische Kirche, Silbernagl S. 5. 115. 207. Auch die Ordnung bei den Kopten und Jakobiten ruht auf derselben Grundlage (Silbernagl S. 229. 254). Nur die Armenier haben die acht ordines der späteren römischen Einrichtung und zählen den Subdiakonen zu den ordines majores (während sonst überall im Orient der Subdiakon seine ursprüngliche Stellung unter den ordines minores bewahrt hat), Silbernagl S. 171. Es wird dadurch klar, daſs die Ordnung der armenischen Kirche zu ihrer Voraussetzung die durch Innocenz III geschaffene Änderung hat und lediglich auf Reception der römischen Ordnung in ihrer jüngsten Gestalt beruht.

[41] Auſser den oben Anm. 32. 35 bereits angezogenen römischen Dekretalen ist zu vergleichen Innocent. I epist. 27 ad Felicem (a. 401—417) c. 6: es ist von den Laien die Rede, welche in den Kirchendienst eintreten wollen: nec cito quilibet lector, cito acolythus, cito diaconus, cito sacerdos fiat. Die regelmäſsige Stufenfolge der kirchlichen Ämter ist nach dieser Stelle: Lektor, Akoluth (der auch hier als gleichwertig mit dem Subdiakonen genannt ist), Diakon, Presbyter. Also, wie nach den Dekretalen des Siricius und Zosimus, nicht mehr als zwei ordines minores.

der Exorcistat, dann ferner der Akoluthat, dann endlich der Subdiakonat zu erwerben sei[42]. Erst seit dieser Zeit giebt es im Abendland fünf ordines minores, fünf Grade der clerici minores, welche dann durch Erhebung des Subdiakonats zum ordo major auf vier beschränkt wurden. Die morgenländische Einrichtung stellt also lediglich eine Wiedergabe der älteren römischen Ordnung dar.

Es ist ferner klar geworden, dafs von den zwei ursprünglichen ordines der clerici minores der eine, Subdiakonat und Akoluthat, auf einer Vervielfältigung des Diakonats, der andere, Exorcistat, Lektorat, Amt des Thürhüters, auf einer Heranziehung von Laienthätigkeit an die klerikale Ordnung beruht. Der Grund für diese letztere Erscheinung ist vor allem, wie schon hervorgehoben, in der Beziehung jener Laienthätigkeit zur Eucharistie zu finden. Es darf aber nicht unbemerkt bleiben, dafs auch diese klerikalisierte Laienthätigkeit keineswegs aufser Beziehung zu der diakonalen Amtsthätigkeit sich befunden hat. Von dem Exorcista ist das selbstverständlich, da die Krankenpflege bekanntlich mit unter die Wirksamkeit des Diakonen fiel. Aber das Gesagte gilt auch vom Lektor und vom Ostiarius. Es ist quellenmäfsig bezeugt, dafs zu der Amtsthätigkeit des Diakonen als solchen auch die Vorlesung der heiligen Schriften gehören konnte[43], und dafs die Aufsicht über die Gemeindeversammlung, über ihre Ordnung und namentlich auch darüber, wer in die Kirche eintrat, um an dem eucharistischen Gottesdienst teilzunehmen, ursprünglich in den Wirkungskreis der Diakonen fiel[44]. Um so mehr lag Anlafs vor,

---

[42] Diese Vorschrift findet sich zuerst in dem Constitutum Silvestri I, c. 11 und noch strenger durchgeführt in dem Synodus 275 episcoporum: Si quis ad clericatum promereri desiderat, hoc justum est, ut sit ostiarius annum 1, lector annos 20, exorcista annos 10, acolythus annos 5, subdiaconus annos 5, diaconus annos 5, et sic ad honorem presbyterii accedat (Duchesne, Liber pontificalis I, p. 190), sowie im Liber pontificalis c. 28: Gajus — constituit, ut ordines omnes in ecclesia sic ascenderetur: si quis episcopus meretur, ut esset ostiarius, lector, exorcista, sequens, subdiaconus, diaconus, presbiter, et exinde episcopus ordinaretur (Duchesne p. 101); ähnlich c. 33 Silvester (p. 171), vgl. den Catalog. Cononianus c. 29: Gajus — constituit ut si quis episcopus esse meretur ab hostiario per unumquodque grado paulatim ad majora conscenderet (Duchesne p. 72) und Catalog. Felicianus c. 34 (p. 76): Silvester — constituit, ut si quis desiderarit in ecclesia militare aut proficere, ut esset lector annos 30, exorcista dies 30, acolitus ann. 5, subdiaconus ann. 5, custus martyrum ann. 5, diaconus ann. 7, présbiter 3. Die Vorschrift findet sich also, und zwar, wie die gegebene Zusammenstellung zeigt, noch mit einigen Schwankungen, zuerst in Zeugnissen bezw. Fälschungen aus dem beginnenden 6. Jahrhundert. Auf dem liber pontificalis ruht der pseudoisidorische c. 1 dist. 77.

[43] Acta S. Eupli (starb in Sicilien i. J. 304) c. 1 (Ruinart p. 361): Euplius diaconus wird ergriffen, evangelia portans. Er sagt c. 2: me esse Christianum et divinas scripturas legere, — — non tradidit scripturas, sed legit populo. Das gilt trotz Tertullian, de praescript. c. 41 (oben S. 119 Anm. 80). Vgl. ferner can. Hippol. VII, § 48: Qui constituitur *ἀναγνώστης*, ornatus sit virtutibus diaconi.

[44] Constit. apost. (Grundschrift) II, c. 57: *τῶν δὲ διακόνων εἷς προςμενέτω ταῖς προσφοραῖς τῆς εὐχαριστίας, ἕτερος δὲ ἔξω στηκέτω πρὸς τὴν πύλην θεώμενος τοὺς εἰσιόντας, ἔπειτα ὅτε πρόσεστε ὑμεῖς, ὁμοῦ διακονείτωσαν·*

die genannten Ämter der klerikalen Ordnung zu unterwerfen. Vor allem: der Diakon war das Vorbild, welches für die sämtlichen niederen ordines in der alten Kirche gegeben war. Nach Art des Diakonen sind jene niederen Dienste sämtlich, weil der eucharistischen Feier dienstbar, den Anforderungen klerikaler Bestellung unterworfen und zugleich auf die Stufe klerikaler Weihe, wenngleich in Unterscheidung von den älteren höheren ordines [45], emporgehoben worden. Trotz der Aus-

---

ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ. Einer der Diakonen bleibt also an der Thür, bis die Gemeinde zur eucharistischen Feier versammelt ist, d. h. bis die Thore geschlossen werden, um die Eingehenden zu überwachen. Nach Constit. apost. VIII, c. 28 fällt auch den Diakonissen das φυλάττειν τὰς θύρας zu (am Fraueneingang, vgl. Kraufs, RE. Bd. 1 S. 573). Nach den Statuta eccl. ant. c. 9 empfängt der Ostiarius seine Unterweisung durch den Archidiakonus. Bei den Kopten ist heute das Bewachen der Kirchenthür Sache des Subdiakonen, Silbernagl a. a. O. S. 231. Auch diese Thatsachen ergeben, wie wenig bei dem Ostiarius an Nachbildung des heidnischen Tempeldieners zu denken ist. Es ist die eucharistische Feier (nur auf diese beziehen sich die angezogenen Stellen der apostolischen Constitutionen), nicht der Dienst am Tempel als solcher, welcher das Amt eines Thürhüters notwendig machte, um alle nicht zur Anteilnahme an der Eucharistie Berechtigten auszuschliefsen. Das war Sache des Diakonen, konnte aber auch Sache eines Laien (Thürhüters) sein, welcher um seiner Thätigkeit bei der Eucharistie willen der klerikalen Ordnung eingefügt wurde.

[45] Die ordines minores empfingen keine Handauflegung, Canon. Hippol. §§ 48 bis 53. Ägypt. KO. §§ 35—39 (Achelis S. 70 ff.). Statuta eccl. ant. c. 5—10. Dafs Schwankungen vorkamen, zeigt Const. apost. VIII, c. 21. 22 (Handauflegung auf Subdiakon und Lektor). Bei Nestorianern und Kopten empfangen Subdiakon und Lektor eine abgeschwächte, als blofse Benediktion gedeutete Art der Handauflegung (aufserhalb des Heiligtums, auf die Schläfe), Silbernagl a. a. O. S. 207. 230. Sonst gilt wie in der römisch-katholischen (auch für den Subdiakonen, Hinschius, Kirchenr. Bd. 1 S. 116 Anm. 11), so in der griechisch-katholischen Kirche noch heute der Satz, dafs ordines minores ohne Handauflegung verliehen werden. Ist die Handauflegung bei den Diakonen ursprünglich? Mit Sicherheit kann die Frage nicht beantwortet werden. Für die Zeit nach der Mitte des 2. Jahrhunderts kann die Handauflegung auf den Diakonen als sicher betrachtet werden. Die damals ausgebildete römische Lehre von den Diakonen als den Nachfolgern der „Sieben" (oben Anm. 4) hat die Handauflegung zur Voraussetzung (vgl. Ap. Gesch. 6, 6), ebenso Tertull. de praescr. c. 41 (S. 119 Anm. 80). Vielleicht können auch die Worte bei Ignat. ad Philad. pr. (Bischof, Presbyter, Diakonen sind „durch den heiligen Geist in Festigkeit gestärkt") auf Handauflegung bezogen werden. Vgl. § 11 Anm. 8. Aber ob das ursprünglich war? Jedenfalls war nach den Zeugnissen des 3. Jahrhunderts die Ordination des Diakonen von der des Bischofs und Presbyters verschieden. Die erste Zeit hat selbstverständlich nur eine einzige Art der Ordination gekannt (Handauflegung mit Gebet um den heiligen Geist in der Versammlung der Gläubigen). Dementsprechend erklären noch die canones Hippolyti IV, § 30: Si autem ordinatur presbyter, omnia cum eo similiter agantur ac cum episcopo, nisi quod cathedrae non insideat. § 31: Etiam eadem oratio super eo oretur tota ut super episcopo cum sola exceptione nominis episcopatus. Vom Diakonen heifst es dagegen V, § 33: Si ordinatur diaconus, observentur canones singulares —.

führungen Harnacks sind die niederen ordines, ihr Wesen angesehen, nach dem Vorbild des Diakonats, nicht aber nach dem Vorbild der heidnischen Priester- oder Tempeldienerschaft ausgebildet worden, und hat sich zugleich ergeben, daſs wie die ordines majores und die gesamte Kirchenverfassung, geradeso auch die ordines minores aus der Ordnung des eucharistischen Gottesdienstes hervorgegangen sind.

§ 11. Älteste.

Die Diakonen stehen im eucharistischen Gottesdienst als die bereiten Gehülfen des Bischofs[1]. Der Bischof sitzt.

Aber der Bischof kann nicht allein am Abendmahlstische (Altar) sitzen. Wie mit dem Herrn Christus die Apostel, seine Jünger, so muſs mit dem Bischof seine Gemeinde zu Tische (am Altar) sitzen.

Aber die Gemeinde ist groſs geworden. Die ganze Versammlung findet am Abendmahlstische keinen Platz mehr. Daher die Frage: wer sitzt mit dem Bischof am Altar? Die Frage ist selbst verständlich zunächst nur für den eucharistischen Gottesdienst von Be-

---

Die Ägypt. KO. § 33 (Achelis S. 64) verordnet, daſs dem Diakonen der Bischof allein die Hand auflegt, weil der Diakon nur ein Diener des Bischofs sei. Ebenso die Syrische KO. bei Lagarde, Reliquiae p. 86 und die Statuta eccl. ant. c. 4. Erst die Constit. apost. VIII, c. 17 schreiben vor, daſs auch die Handauflegung auf den Diakonen geschehen soll *παρεστῶτος παντὸς τοῦ πρεσβυτερίου καὶ τῶν διακόνων*. Nach dem Liber pontificalis c. 16 (Duchesne p. 61) hat Zephyrin eingeführt, daſs sive levita sive sacerdos (nicht bloſs der Presbyter, sondern auch der Diakon) in Gegenwart des Klerus und der Gemeinde ordiniert werde. Das alles deutet darauf hin, daſs die Handauflegung auf den Diakonen nicht ursprünglich ist. Auch in dieser Hinsicht (Bestellung ohne Handauflegung) wäre dann der Diakon der Urzeit der Vorläufer der späteren ordines minores. — Auſser durch die Art der Bestellung unterscheiden die clerici minores sich nach der mit dem 4. Jahrhundert einsetzenden Kirchengesetzgebung durch ihre geringeren klerikalen Pflichten, vgl. z. B. die canones apostolorum, deren Bestimmungen über die klerikale Lebensführung bald auf alle Kleriker, bald nur auf die ordines majores (Bischof, Presbyter, Diakon) bezüglich sind.

[1] Das Stehen der Diakonen im eucharistischen Gottesdienst ergiebt sich aus der Natur ihrer Thätigkeit (vgl. z. B. Constit. apost., Grundschrift, II, c. 57, oben S. 135 Anm. 44), ferner daraus, daſs des Sitzes immer nur für Bischof und Presbyter gedacht wird, und endlich aus bestimmten Zeugnissen der späteren Zeit, z. B. Constit. apost. (Grundschrift) II, c. 26: *ὁ γὰρ ἐπίσκοπος προκαθεζέσθω ὑμῶν ἐν θεοῦ τόπῳ. ὁ δὲ διάκονος παριστάσθω αὐτῷ.* Concil. Nicaen. a. 325 c. 18: *μηδὲ καθῆσθαι ἐν μέσῳ τῶν πρεσβυτέρων ἐξέστω τοῖς διακόνοις· παρὰ κανόνα γὰρ καὶ παρὰ τάξιν ἐστὶ τὸ γινόμενον.* Weil die Diakonen im eucharistischen Gottesdienst stehen, so stehen sie auch in der synodalen Versammlung, vgl. z. B. Concil. Eliberit. a. 306 pr.: residentibus cunctis, adstantibus diaconibus et omni plebe.

deutung. Aber aus der Ordnung des eucharistischen Gottesdienstes ist die Ordnung der Kirche hervorgegangen.

Die Antwort auf die gestellte Frage lautet: mit dem Bischof sitzt am Abendmahlstisch der Kern der Gemeinde, welcher den eigentlichen Träger des Gemeindelebens darstellt, die geistlichen Ehrenpersonen der Gemeinde, also Asketen, Märtyrer, Lehrbegabte, vor allem und für die Regel (denn jene Erstgenannten sind nicht in jeder Versammlung zu finden) die Ältesten. Die Ältesten (πρεσβύτεροι) sind, wie wir bereits gesehen haben (§ 9), die durch ein Leben christlicher Liebe und Reinheit bewährten und ausgezeichneten natürlichen Vertreter und Führer der Gemeinde.

Die Ältesten sitzen mit dem Bischof am Abendmahlstisch (später im Chor der Kirche), die übrigen Gemeindeglieder sitzen oder stehen in der Tiefe des Raumes (später im Schiff der Kirche).

Schon seit dem Ausgang des ersten Jahrhunderts kann der Sitz der Ältesten am Altar nachgewiesen werden[2]. Ihre Sitze umgeben

---

[2] Vgl. Off. Joh. 4, 4: Die Ältesten der himmlischen Gemeindeversammlung sitzen auf Stühlen, welche den Thron Gottes in kreisförmiger Aufstellung (κυκλόθεν) umgeben. Es leidet keinen Zweifel, dafs die Ordnung der himmlischen Gemeindeversammlung, in welche der Seher am Tage des Herrn entrückt ist, als mit der Ordnung der irdischen Gemeindeversammlung übereinstimmend gesetzt ist. Die Stelle Gottes (Christi) nimmt in der Gemeinde der Bischof ein (vgl. Constit. apost. II, c. 26, Grundschrift: ἐν θεοῦ τόπῳ, oben Anm. 1). Dementsprechend heifst es im ersten Clemensbrief (40, 5): τῷ γὰρ ἀρχιερεῖ ἴδιαι λειτουργίαι δεδομέναι εἰσίν, καὶ τοῖς ἱερεῦσιν ἴδιος ὁ τόπος προστέτακται, καὶ Λευίταις ἴδιαι διακονίαι ἐπίκεινται. Die eucharistische Feier wird an dieser Stelle mit dem alttestamentlichen Opferdienst in Parallele gesetzt. Dem Hohenpriester (Bischof) wird die λειτουργία (die Verwaltung der gottesdienstlichen Handlung), den Leviten (Diakonen) die διακονία (Hülfsleistung bei der Eucharistie), den Priestern (den Ältesten) aber ein Ehrenplatz (ἴδιος ὁ τόπος) bei der eucharistischen Feier zugeschrieben. — Aus dem 2. Jahrhundert vgl. Hermas Vis. III, 1, 8. 9: Hermas begehrt, dafs die Ältesten den Ehrensitz neben der Ekklesia haben sollen (ἄφες τοὺς πρεσβυτέρους πρῶτον καθίσαι); er wird dahin belehrt, dafs zur Rechten der Ekklesia die Märtyrer, zur Linken aber Hermas (der Prophet) sitzen soll. Diese Stelle macht klar, dafs nach der bestehenden regelmäfsigen Ordnung (welche Hermas zunächst geltend macht) die Ältesten den „ersten Sitz“ in der Versammlung der Ekklesia haben (daher die Bezeichnung der Ältesten als πρωτοκαθεδρῖται Vis. III, 9, 7), und dafs ein Teil ihrer Sitze zur Rechten, ein Teil zur Linken des Bischofs stand. Bei Ignatius heifsen die Presbyter in Rücksicht auf ihren Ehrensitz προκαθήμενοι (ad Magn. 6, 2), und in Rücksicht auf die Art der Stellung ihrer Sitze ein „geistlicher Kranz“ (ad Magn. 13, 1: πνευματικοῦ στεφάνου τοῦ πρεσβυτερίου); auch das Bild, dafs das Presbyterium mit dem Bischof zusammengefügt ist wie die Saiten mit der Zither (ad Eph. 4, 1) hat zunächst das äufsere Verhältnis der Sitze des Presbyteriums zum Bischofssitz bei der eucharistischen Feier im Auge. In der Grundschrift A der Apostol. KO. c. 2 (Harnack, Texte II, 5, S. 11 ff.) ist,

den Sitz des Bischofs in einem Halbkreise, welcher nach der übrigen Versammlung hin geöffnet ist. Sie bilden den „Kranz“ der Ekklesia[3]. Der Bischof, welcher das Dankgebet spricht und Brot und Wein segnet, sitzt in der Abendmahlsfeier an der Stelle Christi, die Presbyter ihm zu beiden Seiten gewissermaſsen an der Stelle der Apostel (der Urgemeinde). Sie bilden das „Apostelkollegium“ und sollen „gleich den Aposteln“ geehrt werden[4]. Es ist dies das älteste Gleichnis, welches die Stellung der Ältesten in der Ekklesia auszudrücken bestimmt ist[5]. Es findet seine Erklärung nur (denn die Presbyter haben als solche keine apostolische Lehrgabe, noch wird sie ihnen zugeschrieben) durch das Verhältnis der Ältesten zu der eucharistischen Feier und beweist zugleich, daſs wie das Amt der Bischöfe und der Diakonen, geradeso auch die Aussonderung der Ältesten als eines eigenen kirchlichen Standes aus der Ordnung der Eucharistie (nicht, wie die allgemein herrschende Lehre annimmt, aus irgend welcher disciplinaren Ordnung) hervorgegangen ist[6].

---

in Hinblick auf die Off. Joh., ausdrücklich von den Presbytern „zur Rechten“ und „zur Linken“ des Bischofs am Altar die Rede. Der Sitz zur Rechten ist, wie schon aus Hermas hervorgeht, der höhere Ehrensitz. — Später sind die Zeugnisse bekanntlich zahlreich, vgl. Clemens von Alexandrien, Strom. VI, 13, 106: der „Gnostiker“ ist der wahre Presbyter und Diakon der Ekklesia, *οὐχ ὑπ' ἀνθρώπων χειροτονούμενο; — κἂν ἐνταῦθα ἐπὶ γῆς πρωτοκαθεδρίᾳ μὴ τιμηθῇ.* Grundschrift der Apostol. Constit. II, c. 57: *ἀφοριζέσθω τοῖς πρεσβυτέροις τόπος ἐν μέρει ἀνατολικῷ τοῦ οἴκου. κείσθω δὲ μέσος αὐτῶν ὁ τοῦ ἐπισκόπου θρόνος, σὺν αὐτῷ δὲ καθεζέσθω τὸ πρεσβυτέριον.* Tertullian. de exhort. cast. c. 7: ordinis consessus. de monog. c. 12: quot enim et digami praesident apud vos? Apologet. c. 39: praesident probati quique seniores. Cyprian. epist. 38. 39: sessuri nobiscum (als Presbyter). 40: (presbyter) sedeat in clero. 45, 2: compresbyter tecum considens. 59, 19: clero tecum praesidenti. Concil. Ancyr. c. 1: Die Presbyter haben die Ehre der *καθέδρα*, u. s. w.

[3] Ignat. ad Magn. 13, 1 (s. Anm. 2). Grundschrift der Apostol. Const. II, c. 28: Die Presbyter müssen geehrt werden *ὡς ἀπόστολοι καὶ ὡς σύμβουλοι τοῦ ἐπισκόπου καὶ τῆς ἐκκλησίας στέφανος.*

[4] So heiſst es bekanntlich häufig in den Ignatiusbriefen, ad Magn. 6, 1: *τῶν πρεσβυτέρων εἰς τύπον συνεδρίου ἀποστόλων.* Trall. 2, 2: *ὑποτάσσεσθε καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ ὡς τοῖς ἀποστόλοις Ἰησοῦ Χριστοῦ.* 3, 1: *τοὺς δὲ πρεσβυτέρους ὡς συνέδριον θεοῦ καὶ ὡς σύνδεσμον ἀποστόλων.* Smyrn. 8, 1: *ἀκολουθεῖτε — τῷ πρεσβυτερίῳ ὡς τοῖς ἀποστόλοις.* Vgl. ad Philad. 5, 1: *τοῖς ἀποστόλοις ὡς πρεσβυτερίῳ ἐκκλησίας.* Aus den Ignatiusbriefen hat die Grundschrift der apostolischen Constitutionen das Gleichnis übernommen, vgl. *Διδασκ.* II, c. 26. 28. Die Vergleichung mit den Aposteln liegt noch der Vorschrift in den pseudo-clementinischen Homilieen (XI, c. 36) zu Grunde, nach welcher der Bischof zwölf Presbyter haben soll.

[5] Nach der Mitte des 2. Jahrhunderts wird infolge der Lehre von der apostolischen Succession vielmehr der Bischof den Aposteln gleichgesetzt, vgl. § 19.

[6] Das wird unmittelbar bezeugt durch Ignatius ad Trall. 2: *τῷ ἐπισκόπῳ*

Durch den Ehrensitz der Ältesten bei der Eucharistie ist der Begriff des Ältesten formalisiert worden. Die Rolle eines Ältesten in der Ekklesia wird nur von demjenigen vertreten, welcher in dieser Versammlung des Ehrensitzes am Abendmahlstische geniefst[7].

Im Hinblick auf den Ehrensitz bei der Eucharistie ist in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts (nach Ausbildung des monarchischen Episkopats) eine Ordination zum Presbyter aufgekommen, eine Bestellung (Wahl und Handauflegung) des mit den Eigenschaften eines Ältesten Ausgerüsteten, welche ihn nicht mehr zum Bischof (denn es wird jetzt nur noch ein Bischof bestellt), aber zum Presbyter macht, d. h. ihn als geeignet zum Ehrensitz am Abendmahlstisch bezeichnet[8].

Aber die Ordination hat zunächst kein Recht auf den Ehrensitz gegeben, noch war die Ordination zum Presbyter zunächst eine Bedingung des Ehrensitzes. Beides hängt aufs engste miteinander zusammen. Nicht blofs die (ordinierten) Ältesten waren des Ehrensitzes neben dem Bischof teilhaftig, sondern aufser ihnen auch andere Ehrenpersonen, insbesondere die Märtyrer (Bekenner)[9]. Die Folge

---

ὑποτάσσησθε — ὑποτάσσεσθε καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ —. Δεῖ δὲ καὶ τοὺς διακόνους ὄντας μυστηρίων Ἰησοῦ Χριστοῦ κατὰ πάντα τρόπον πᾶσιν ἀρέσκειν. οὐ γὰρ βρωμάτων καὶ ποτῶν εἰσὶν διάκονοι, ἀλλ' ἐκκλησίας θεοῦ ὑπηρέται. Hier werden Bischof und Presbyter (nicht die Diakonen, von denen erst 3, 1 die Rede ist) als Diener der Geheimnisse Christi in der Eucharistie bezeichnet. Das macht das Wesen ihrer Stellung aus, und aus dieser Thatsache wird gefolgert, dafs sie „in jeder Weise allen gefallen“ und „sich vor Vergehungen hüten müssen wie vor Feuer“ (vgl. § 10 Anm. 26).

[7] Der Beweis ergiebt sich unten aus Anm. 9. 10.

[8] Die ersten Spuren der Ordination der Presbyter finden sich im Hermasbuch, unten Anm. 9. 11, und vielleicht in dem Ignatiusbrief ad Philad. pr., oben § 10 Anm. 45. Um 200 wird die Ordination des Presbyters wie von Clemens von Alexandrien (Strom. VI, 13, 106, oben Anm. 2), so von Tertullian vorausgesetzt, de exhort. cast. c. 7: presbyteri alleguntur; de praescr. haeret. (um 203) c. 41: ordinationes eorum (der Häretiker) temerariae, leves, inconstantes — hodie presbyter, qui cras laicus. Auch hier ist zu beachten, dafs die Ordination zum Presbyterat bereits vor Abtrennung der gnostischen Gemeinden ausgebildet sein mufs. Das Zeugnis Tertullians für Karthago ist zugleich für Rom von Bedeutung. Auf die römische Gemeinde unmittelbar bezüglich ist die Stelle bei Hippolyt. Philosoph. IX, 12: *ἐπὶ Καλλίστου ἤρξαντο ἐπίσκοποι καὶ πρεσβύτεροι καὶ διάκονοι δίγαμοι καὶ τρίγαμοι καθίστασθαι εἰς κλήρους*, dann, um die Mitte des 3. Jahrhunderts, Euseb. VI, 43, 17: *τοῦ ἐπισκόπου τοῦ ἐπιθέντος αὐτῷ χεῖρα εἰς πρεσβυτερίου κλῆρον*, u. s. f.

[9] Nach Hermas Vis. III, 1, 8. 9 offenbart die Ekklesia, dafs der Ehrensitz der Ältesten an erster Stelle dem Märtyrer und sodann dem Propheten gebührt (vgl. Anm. 2). Die Märtyrer von Lyon nennen den Presbyter Irenäus ihren Bruder und „Genossen“ (Euseb. V, 4, 2: *τὸν ἀδελφὸν ἡμῶν καὶ κοινωνὸν Εἰρηναῖον*);

war, daſs auch der ordinierte Presbyter unter Umständen solchen anderen ausgezeichneten Gemeindegliedern zu weichen hatte[10]. Zuerst ist, wie es

die Bezeichnung des Presbyters seitens der Märtyrer als „ihresgleichen“ (Genossen, Kollegen) ist nur durch die Teilnahme der Märtyrer am Ehrensitz der Ältesten verständlich. Die canones Hippolyti sagen geradezu, daſs der Märtyrer (welcher vor dem weltlichen Gericht bekannt und Strafe erduldet hat) ohne Ordination die Stellung eines Presbyters einzunehmen hat, VI, § 43: Quando quis dignus est, qui stet coram tribunali propter fidem et afficiatur poena propter Christum, postea autem indulgentia liber dimittitur, talis postea meretur gradum presbyteralem coram deo, non secundum ordinationem, quae fit ab episcopo (Gott giebt ihm diese Stellung, es bedarf der Ordination des Bischofs nicht); immo confessio est ordinatio ejus. Quod si vero episcopus fit, ordinetur (er bedarf der Ordination nur, wenn er Bischof werden soll; die Stellung eines Ältesten hat er ohne Ordination; die „Stellung eines Ältesten“ kann, da der Märtyrer als solcher selbstverständlich kein Amt hat, nur in dem Ehrensitz am Abendmahlstisch bestehen). Ebenso die Ägypt. KO. § 34 (Achelis S. 67. 68). — Nicht bloſs die Märtyrer, sondern auch andere Ehrenpersonen genossen des Ehrensitzes mit den Ältesten. Namentlich ist an Propheten und Lehrer zu denken. Das blickt deutlich bei Hermas durch (vgl. die oben angeführte Stelle, welche jedenfalls sagt, daſs grundsätzlich nach dem Märtyrer auch dem Propheten der Ehrensitz zukommt); doch ist es nach den Mandata (XI, 12) ein Zeichen des falschen Propheten, wenn er θέλει πρωτοκαθεδρίαν ἔχειν: der wahre Prophet ist bescheiden, hält sich für geringer als andere (begehrt den Ehrensitz nicht), Mand. XI, 8. Der Prophet, welchem nach der ursprünglichen Ordnung die Leitung der Eucharistie gebührt, ist bereits durch den monarchischen Episkopat zurückgedrängt und steht selbst hinter den (bereits als ordiniert zu denkenden) Presbytern zurück. Auch an die Äuſserung des Clemens von Alexandrien, Strom. VI, 13, 106 (oben Anm. 2), nach welcher eigentlich dem „Gnostiker“ (dem zur vollen Erkenntnis der göttlichen Wahrheit durchgedrungenen Christen) als dem „wahren Presbyter und Diakonen der Ekklesia“ die πρωτοκαθεδρία gebührt, ist hier zu erinnern. — Ein Ehrensitz (doch wahrscheinlich nicht unter den Ältesten) muſs endlich auch den weiblichen Ältesten (und den Enthaltsamen?) eingeräumt gewesen sein. Sie zählen nach Tertullian zu denjenigen, welche der Versammlung vorsitzen, Tertull. ad uxorem I, c. 7: digamos non sinit praesidere (apostolus), cum viduam adlegi in ordinem nisi univiram non concedat. de monog. c. 11: matrimonium postulans — ab episcopo monogamo, a presbyteris et diaconis ejusdem sacramenti, a viduis —. (Vgl. Tertull. de praescr. haeret. c. 3: vidua, virgo.) Dagegen heiſst es später Concil. Laodic. c. 11: μὴ δεῖν τὰς λεγομένας πρεσβύτιδας ἤτοι προκαθημένας ἐν ἐκκλησίᾳ καθίστασθαι.

[10] Vgl. die schon öfter angeführte wichtige Stelle bei Tertull. de praescr. haeret. (um 203) c. 41: Ordinationes eorum (der Häretiker) temerariae, leves, inconstantes — hodie presbyter, qui cras laicus; nam et laicis sacerdotalia munera injungunt. In den häretischen Ekklesien galt noch um 200 der alte Satz, daſs die Ordination keine Rechte gebe. „Wer heute Presbyter, ist morgen Laie.“ Der Presbyter ist auch bei den Häretikern ordiniert. Aber er hat kein Recht auf den Ehrensitz. Wenn er auch heute am Abendmahlstische sitzt, so kann es ihm begegnen, daſs er morgen unter den Laien seinen Platz hat. Hier ist ganz klar, daſs das Auftreten in der Rolle als Presbyter zusammenfällt

scheint, in Rom wie die Stellung des Bischofs (§ 13), so auch die Stellung des ordinierten Presbyters mit rechtlichen Befugnissen bekleidet worden. Die Folge dieser erst allmählich sich vollendenden Entwickelung war, daſs nur dem ordinierten Presbyter das Recht des Ehrensitzes zugestanden wurde[11].

---

mit dem Innehaben des Ehrensitzes in der Versammlung (nur so ist es möglich, daſs der ordinierte Presbyter in der Ekklesia bald „Presbyter“, bald „Laie“ ist). Die angeführte Stelle sagt ferner: „denn auch den Laien übertragen sie priesterliche Geschäfte“. Hiermit wird der Grund für das Vorige angegeben. Auch dem Laien, d. h. einem nicht Ordinierten, kann bei den Häretikern „priesterliches Thun“, d. h. der Ehrensitz am Abendmahlstische zur Seite des Bischofs, zufallen, z. B. einem Märtyrer, einem Propheten, dem dann der ordinierte Presbyter seinen Platz räumen muſs (vgl. Anm. 9). Man sieht ganz deutlich, daſs bei den Häretikern das Ursprüngliche sich erhalten hat: die Ordination hatte keine rechtliche Bedeutung sowenig wie für den Bischof und Diakonen, ebensowenig für den Presbyter. Die katholische Ordnung, für welche Tertullian eintritt, unterschied sich gerade durch die rechtliche Gestalt, welche hier der Ordnung der Ekklesia gegeben wurde.

[11] Die in der vorigen Anm. besprochene Stelle von Tertullian beweist, daſs um 200 in der afrikanischen (und römischen) Kirche der ordinierte Presbyter bereits ein festes Recht auf seinen Ehrensitz besaſs und kein Laie (Nichtordinierter) zu diesem Ehrensitz der Presbyter (sacerdotalia munera) zugelassen wurde. Der gleiche Satz wird für Alexandrien um dieselbe Zeit durch Clemens von Alexandrien bezeugt (Anm. 9). In Rom giebt das Hermasbuch schon in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts dieser Anschauung Ausdruck, sofern das Begehren des „ersten Sitzes“ bereits ein Kennzeichen des falschen Propheten ist (Anm. 9). Es scheint, daſs gerade zur Zeit der Abfassung des Hermasbuches die rechtliche Ordnung des Ehrensitzes (zu Gunsten nur der ordinierten Presbyter) in Rom sich durchsetzte. Darauf deutet der Zwiespalt zwischen „Führern“ (z. B. Propheten) und Presbytern, von welchem Vis. III, 9, 7—10, der Streit περὶ πρωτείων, von welchem Sim. VIII, 7, 4 die Rede ist. Anders in Gallien (vgl. die Märtyrer von Lyon um 177, Anm. 9) und insbesondere in der morgenländischen Kirche, wo der Ehrensitz („priesterliche Stellung“) des Märtyrers (ohne Ordination) bis in das 3. Jahrhundert Geltung hatte. Im 4. Jahrhundert ist das römische Kirchenrecht auch im Morgenlande durchgedrungen und dementsprechend der ursprüngliche (vgl. Anm. 9) Inhalt der canones Hippolyti (welche sich übrigens hier als nicht römischen Ursprungs erweisen) umgearbeitet worden. Schon die canones Hippolyti sagen § 45 im Fortgang der vorher (Anm. 9) angezogenen Stelle: Si quis confessione emissa tormentis laesus non est, dignus est presbyteratu; attamen ordinetur per episcopum (dieser Bekenner bedarf also, um zur Stellung eines Presbyter zu gelangen, der Ordination). Nach den Constit. apost. VIII, c. 23 ist der Confessor zwar „groſser Ehre“ würdig; um aber Diakon, Presbyter oder Bischof zu werden, bedarf er in allen Fällen der Ordination. Ebenso nach den Statut. ant. eccl. c. 43, wo es gleichfalls nur heiſst, daſs der Confessor honore omni geehrt und von der Gemeinde erhalten werden müsse; von der Stellung eines Presbyters ist keine Rede mehr. In Rom war diese Entwickelung schon um die Mitte des 3. Jahrhunderts längst abgeschlossen. Das beweisen die Cyprianischen Briefe (epp. 38—40), nach denen der Confessor, auch

Der Ehrensitz am Abendmahlstisch bedeutet den Vorsitz in der Versammlung [12]. Ist mit diesem Vorsitz auch eine gewisse Thätigkeit verbunden? Zweifelsohne! Gerade darauf deutet die im Laufe des zweiten Jahrhunderts aufkommende Ordination zum Presbyterat, sowie die Thatsache, dafs Ignatius auch die Presbyter „Diener" Christi in der eucharistischen Feier nennt (Anm. 6). Aber welche Art Thätigkeit war den Presbytern zuständig?

Ein Amt bedeutet der Presbyterat ursprünglich nicht, sondern nur, wie bereits ausgeführt wurde (§ 9), eine Ehrenstellung in der Gemeinde. Der Bischof hat eine *λειτουργία*, die Leitung der Eucharistie, der Diakon eine *διακονία* im technischen Sinne, den Dienst in der Eucharistie, der Presbyter grundsätzlich nur einen *τόπος*, einen Ehrenplatz, den Mitvorsitz (neben dem Bischof) in der Eucharistie [13]. Noch bis in das dritte Jahrhundert ist es deutlich erkennbar, dafs dem Presbyter als solchem kein bestimmtes Amt, kein bestimmter Dienst in der Ekklesia zukommt [14]. Nur unter dieser Voraussetzung

---

wenn er peinliche Strafe erduldet, keineswegs ohne weiteres die Stellung eines Presbyters hat, sondern der Beförderung und Ordination seitens des Bischofs bedarf. — Übrigens macht die Thatsache, dafs die Ältesten später bestellt wurden als der Bischof und dafs die Bestellung zum Ältesten später rechtliche Wirkung äufserte als die Bestellung zum Bischof (bei Hermas ist noch Streit um den ersten Sitz), den ursprünglichen Unterschied von Presbytern und Episkopen zweifellos.

[12] Vgl. die Zeugnisse in Anm. 2 a. E.

[13] Vgl. 1. Clem. 40, 5, oben Anm. 2.

[14] Nach den Ignatiusbriefen hat der Bischof eine *διακονία* (im weiteren Sinn), vgl. § 10 Anm. 1; die Diakonen sind seine *σύνδουλοι* (Ignat. ad Eph. 2. 1. Magn. 2. Philad. 4. Smyrn. 12, 2, vgl. ad Magn. 6, 1. Philad. 11, 1); die Presbyter dagegen haben, wenn schon sie Trall. 2, 3 *διάκονοι* heifsen, keine *διακονία* im eigentlichen Sinn; sie bilden lediglich die „Ratsversammlung Gottes" (*συνέδριον θεοῦ*), vgl. Anm. 4, und ist aus diesem Grunde ganz regelmäfsig nur von dem „Presbyterium" (Ignat. ad Eph. 2, 2; 4, 1; 20, 2. Magn. 13, 1. Trall. 2, 2; 7, 2; 13, 2. Philad. 4; 7, 1. Smyrn. 8, 1; 12, 2), nicht von den einzelnen Presbytern die Rede. In die zweite Hälfte des 2. Jahrhunderts fällt die Grundschrift B der Apostol. KO. Dieselbe kennt, wie Ignatius, nur zweierlei Beamtete in der Ekklesia, Bischöfe und Diakonen: der sich bewährende Diakon hat die Aussicht, (nicht Presbyter, sondern) Bischof zu werden, § 6: *οἱ γὰρ καλῶς διακονήσαντες τόπον ἑαυτοῖς περιποιοῦνται τὸν ποιμενικόν*, Harnack, Texte II, 5, S. 26. Fast noch deutlicher tritt das gleiche Verhältnis in der etwa um die Mitte des 3. Jahrhunderts entstandenen Grundschrift der apostolischen Constitutionen hervor. Auch hier begegnen nur zwei Ämter, das Bischofsamt und das Diakonenamt. Der Bischof verwaltet die Gemeinde unter Beihülfe der Diakonen (vgl. Constit. apost., Grundschrift, II, c. 10: *τὸν ἐπίσκοπον καὶ τοὺς διακόνους — καὶ τὸ ποίμνιον*. 17: die Zucht handhabt *ὁ ἐπίσκοπος σὺν τοῖς διακόνοις αὐτοῦ*. 42: wenn die Anklage falsch ist *καὶ ὑμεῖς οἱ ποιμένες* (die Bischöfe) *σὺν τοῖς διακόνοις τὸ ψεῦδος ὡς ἀλήθειαν παραδέξησθε*. 43: *ὑμεῖς οὖν, ὦ ἐπίσκοποι, σπουδάζετε σὺν τοῖς*

ist es verständlich, dafs dem Märtyrer als solchem bis in das dritte Jahrhundert die Stellung eines Presbyters zugeschrieben werden

---

διακόνοις ὀρθοὶ εἶναι πρὸς κύριον. 44: ὁμόφρονες οὖν ὄντες πρὸς ἀλλήλους, ὦ ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι, μετὰ ἀκριβείας ποιμαίνετε τὸν λαὸν ὁμοφρόνως. II, c. 27. 47. III, c. 7. 14: Bischöfe und Diakonen verwalten die Gaben und üben Aufsicht über die Witwen. II, c. 28. 30. 32: die Diakonen sind die Gehülfen des Bischofs, und soll man keine Schmähungen erheben κατὰ διακόνου ἢ κατ' ἐπισκόπου. III, c. 15: „vor allem“ soll der Bischof dafür sorgen, dafs er sich taugliche Diakonen als seine συνεργοί bestellt). Während Bischof und Diakonen in jener Grundschrift fast auf jeder Seite erscheinen, wird der Presbyter überhaupt nur ausnahmsweise gedacht. Sie sind der Beirat des Bischofs und der Kranz der Ekklesia (vgl. oben Anm. 3), können auch den Bischof in der Taufhandlung vertreten (Διδασκ. III, c. 16), haben aber keinen bestimmten Dienst. Infolgedessen — und diese Thatsache ist vollends entscheidend — haben die Presbyter als solche nach jener Grundschrift keinen Anteil an den Opfergaben der Gemeinde (dem Gottesgut), Διδασκ. II, c. 28: die Witwe empfängt einen einfachen, (der Bischof und) der Diakon einen doppelten Anteil, εἰ δέ τις θέλοι καὶ τοὺς πρεσβυτέρους τιμᾶν, διπλοῦν διδότω αὐτοῖς ὡς καὶ τοῖς διακόνοις. Es bedarf also einer ausdrücklichen Zweckbestimmung seitens des Zuwendenden, um auch den Presbytern, gleich den Diakonen, einen (doppelten) Anteil an den Liebesgaben zuzuwenden. Die Weisung der Pastoralbriefe (oben S. 99 Anm. 41), dafs den „wohl vorstehenden Ältesten“ als solchen ein doppelter Anteil gebühre, ist noch um die Mitte des 3. Jahrhunderts nicht allgemein durchgedrungen. Warum? Weil die Ältesten als solche kein Amt im Dienst der Ekklesia verwalten. Die angeführten Zeugnisse werden um so lehrreicher, wenn man die Änderungen vergleicht, welche um die Mitte des 4. Jahrhunderts in den „apostolischen Constitutionen“ vom Interpolator jener Grundschrift durchgeführt sind. Nach Const. apost. II, c. 28 haben die Presbyter nunmehr, gleich den Diakonen, einen festen Anteil an den Liebesgaben, ὡς ἂν κάμνουσι περὶ τὸν τῆς διδασκαλίας (so ist zu lesen) λόγον, ihre Amtsthätigkeit wird namhaft gemacht (Const. apost. III, c. 20: διδάσκειν, ἀναφέρειν, βαπτίζειν, εὐλογεῖν τὸν λαόν, vgl. VIII, c. 28. 46), die Presbyter werden wiederholt in den Text eingeschoben, z. B. Const. apost. III, c. 7: πειθομένας (die Witwen) τοῖς ἐπισκόποις καὶ τοῖς πρεσβυτέροις καὶ τοῖς διακόνοις. 20: τὸν δὲ διάκονον ἐξυπηρετεῖσθαι τῷ ἐπισκόπῳ καὶ τοῖς πρεσβυτέροις. Die Presbyter erscheinen also hier, anders als in der Grundschrift, in der wohlbekannten Mittelstellung zwischen Bischof und Diakonen (ganz geradeso in dem von demselben Interpolator bearbeiteten, vgl. Harnack, Proleg. S. 244 ff., Pseudoignatius und dem 7. Buch der apostolischen Constitutionen, vgl. Const. apost. VII, c. 22. 26. 29. 31. Pseudoignat. ad Tars. 8. Philad. 4. Smyrn. 9. Her. 3). Der Presbyter ist ein dienender Gehülfe des Bischofs geworden, und hat als solcher nunmehr ein Amt. Die Einreihung der Presbyter in die Ämterfolge vollzog sich nicht ohne Konflikte, vgl. die von Harnack bei Hatch S. 249. 250 gesammelten Zeugnisse. Es handelte sich namentlich um die Vertretung des Bischofs bei Taufe und Eucharistie. Den Diakonen war ursprünglich, als den Gehülfen des Bischofs, auch solche Stellvertretung zugefallen (vgl. für die Taufe Διδασκ. III, c. 16, für die Eucharistie Concil. Arelat. a. 314 c. 15). Das ward dann später geändert (vgl. das cit. Concil von Arles und Constit. apost. III, c. 16. 20. VIII, c. 28. 46), und als die der Stellvertretung fähigen Gehülfen des

konnte (Anm. 9). Der Märtyrer hat selbstverständlich als solcher kein Amt.

Aber das Mitsitzen am Abendmahlstische hat notwendig eine praktische Folge gehabt, welche sich bald, ja wahrscheinlich von vornherein geltend gemacht hat. Dem Bischof werden am Abendmahlstische Liebesgaben seitens der Gemeindeglieder dargebracht. Die Liebesgaben werden neben dem Bischof auch von den ihm zur Seite sitzenden Ältesten entgegengenommen. Damit hat eine Teilnahme der Ältesten auch an der Verwaltung der Liebesgaben sich verknüpft. Nach einer Quelle aus der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts haben die zur Rechten des Bischofs sitzenden Presbyter die Aufgabe, die Gaben der Gläubigen anzunehmen und sie dem Bischof darzubringen, damit dafür gesorgt werde, daſs der Bischof von den Gaben empfange und von den Gaben austeile[15]. Den zur Rechten sitzenden Presbytern

---

Bischofs treten die Presbyter in den Vorrang vor den zu bloſser Gehülfenschaft berufenen Gehülfen, den Diakonen ein, vgl. Concil. Nicaen. c. 18: οἱ διάκονοι — τοῦ μὲν ἐπισκόπου ὑπηρέται εἰσί, τῶν δὲ πρεσβυτέρων ἐλάττους τυγχάνουσι, und insbesondere die vorhin angeführten Stellen aus dem Pseudoignatius. Zu beachten ist, daſs in Rom bereits um die Mitte des 3. Jahrhunderts die Presbyter ein festes Recht auf Anteil an den Liebesgaben und ihre bestimmte Stellung in der Ämterhierarchie haben (Euseb. VI, 43, 11), vgl. Cypr. ep. 39, 5: ut et sportulis idem (zwei zu Lektoren beförderte Confessoren) cum presbyteris honorentur et divisiones mensurnas aequatis quantitatibus partiantur. 1, 1: die Presbyter sind in clerico ministerio constituti und sollen non nisi altari et sacrificiis deservire et precibus adque orationibus vacare. Auch in Bezug auf die Ausbildung einer Amtsstellung der Presbyter ist die römische Kirche zuerst vorgegangen und sodann das römische Kirchenrecht nach dem Osten übertragen worden. Vgl. auch unten Anm. 18. 26.

[15] Quelle A der Apostol. KO. c. 2 (Harnack, Texte II, 5, S. 10 ff.): Die Ordnung der (eucharistischen) Versammlung wird mit der himmlischen Gemeindeversammlung der Apokalypse verglichen; dort sind es 24 Presbyter, 12 zur Rechten, 12 zur Linken (Gottes); die zur Rechten empfangen (nach unserer Quelle, welche die himmlische Versammlung der Apokalypse vielmehr nach Art der irdischen Gemeindeversammlung gestaltet) von den Erzengeln die Schalen und bringen sie dem Herrn (Gott) dar (προσφέρουσι τῷ δεσπότῃ), die zur Linken achten auf die Menge der Engel (ἐπέχουσι τῷ πλήθει τῶν ἀγγέλων); gerade so soll es in der irdischen Gemeindeversammlung sein: die Presbyter zur Rechten (des Bischofs) sollen Sorge tragen für die Bischöfe am Altar, damit sie „ehren und geehrt werden, so wie es nötig ist“; die Presbyter zur Linken sollen Sorge tragen für die Gemeinde, „daſs sie ruhig und ohne Lärm sei“ (vgl. Anm. 16. 19). Diese Stelle läſst deutlich erkennen, daſs die Presbyter zur Rechten des Bischofs die Gaben der Gemeinde (mit) zu empfangen und dem Bischof (der an der Stelle Gottes sitzt) „darzubringen“ haben und daſs sodann dieselben Presbyter dahin mitwirken, daſs der Bischof „ehre und geehrt werde, wie es nötig ist“. Das „ehren und geehrt werden“ besteht in Verwaltung und Empfang der Liebesgaben, vgl. oben S. 79 Anm. 30.

wird demnach deutlich ein Anteil wie am Empfange, so an der Verwaltung der Gaben zugeschrieben, aber immer in Gemeinschaft mit dem Bischof: nicht den Presbytern, sondern allein dem Bischof ist das Amt der Gabenverwaltung zuständig[16], die Presbyter (zur Rechten) aber stehen in Mitwirkung mit dem Bischofe; sie sind als Beirat und zweifellos zugleich thatsächlich als Aufseher für die bischöfliche Gabenverwaltung thätig[17]. Es ist wahrscheinlich, daſs diese Stellung der Presbyter schon in den Ausgang des ersten Jahrhunderts zurückreicht[18]. Es war das mit dem Sitzen am Abendmahlstisch gegeben.

Die Ältesten sind ferner kraft ihres Sitzes naturgemäſs beteiligt,

---

[16] Es heiſst, daſs die Presbyter Sorge tragen (nicht unmittelbar um die Gaben, sondern) um den Bischof, auf daſs der Bischof „ehre und geehrt werde" (οἱ ἐκ δεξιῶν πρεσβύτεροι προνοήσονται τῶν ἐπισκόπων πρὸς τὸ θυσιαστήριον, ὅπως τιμήσωσι καὶ ἐντιμηθῶσιν;· εἰς ὃ ἂν δέῃ). Die Bischöfe (es ist von der Mehrzahl der Bischöfe im Hinblick auf die Mehrzahl der Bischofsgemeinden die Rede, die Quelle setzt bereits den monarchischen Episkopat voraus) sind es, welche „ehren", d. h. die Liebesgaben verwalten, nicht die Presbyter, deren Mitwirkung vielmehr lediglich Sorge für den „Bischof" ist.

[17] Seiner Theorie von den „zwei verschiedenen Organisationen" zuliebe (vgl. oben S. 6) findet Harnack, Texte II, 5, S. 37. 38 hier „eine eigentümliche Dyarchie — Presbyterkollegium und Bischof — in der Gemeinde". Ich vermag von dieser „Dyarchie" nichts zu sehen, schon aus dem Grunde, weil ja nicht das Presbyterkollegium, sondern nur die Presbyter zur Rechten an der Gabenverwaltung Anteil haben. Ich finde nur bezeugt, daſs die eine eucharistische Ordnung, aus welcher alle altkirchlichen Ämter herausgewachsen sind, auch den mit dem Bischof Vorsitzenden (den Ältesten, und zwar nur denen zur Rechten des Bischofs) einen Anteil an der Gabenverwaltung gab. Die Schranke aber, welche dem Bischof dadurch auferlegt wurde, hängt nicht mit der Stellung des Bischofs zum Ältestenkollegium als solchem, sondern mit der Stellung des Bischofs zur Gemeinde zusammen, vgl. § 12. Die beschränkte Gewalt des urchristlichen Lehramts spiegelt sich in unserer Stelle wider, und es ist die der eucharistischen Ordnung zu Grunde liegende Organisation der Wortverwaltung, nicht eine zweite andersartige Organisation, welche den Presbytern (zur Rechten) eine Stellung neben dem Bischof giebt.

[18] Durch die Vorschriften unserer Quelle, deren höchst altertümliche Art bereits Harnack a. a. O. S. 35 mit Recht betont hat, erläutert es sich, weshalb das Hermasbuch den Sitz zur Rechten des Bischofs als den höheren Ehrensitz auffaſst (oben Anm. 2): die Verwaltung des Gottesguts ist (neben der Verwaltung der Eucharistie) die höchste Ehre in der Gemeinde. Es muſs also schon in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts in der römischen Gemeinde eine ähnliche Unterscheidung der Presbyter zur Rechten und der zur Linken bestanden haben. Es ist ferner an 1. Clem. 40, 5 (oben Anm. 2) zu erinnern: wenn die Presbyter den ἱερεῖς verglichen werden, so deutet das auf Anteil an der Gabenverwaltung. Denselben Sinn hat es wahrscheinlich, wenn wir Ap. Gesch. 11, 30 lesen, daſs die Liebesgaben πρὸς τοὺς πρεσβυτέρους (in Jerusalem) entsandt werden.

wenn es sich um Aufrechthaltung der Ordnung in der eucharistischen Versammlung handelt. Der Sitz am Abendmahlstisch ist der Vorsitz in der eucharistischen Versammlung, d. h. von den dort Sitzenden geht die Wahrung der Ordnung aus. Nach derselben Quelle, welche soeben angezogen wurde, sind die Presbyter zur Linken des Bischofs vornehmlich mit dieser Aufgabe betraut. Sie sorgen für Ordnung und Stille und ermahnen die Gemeinde zur Ruhe „in aller Unterwürfigkeit“ [19]. Widersetzt sich jemand, so treten „die am Altar“ zusammen, um die entsprechende geistliche Strafe über den Übelthäter zu verhängen [20]. Unter denen „am Altar“ ist selbstverständlich neben und vor den Ältesten der Bischof zu verstehen, hat er doch den vornehmsten Sitz am Abendmahlstische [21]. Also: wider den vergeblich Ermahnten

---

[19] Die Quelle A fährt a. a. O. fort: *οἱ ἐξ ἀριστερῶν πρεσβύτεροι προνοήσονται τοῦ πλήθους*, sie tragen Sorge für die Gemeinde (wie die Presbyter zur Rechten für den Bischof), „damit sie ruhig und ohne Lärm stehe, nachdem sie zuerst unterwiesen worden in aller Unterwürfigkeit“ (*μεμαθηκὸς*, sc. *τὸ πλῆθος, ἐν πάσῃ ὑποταγῇ*). Die Thätigkeit dieser Presbyter entspricht der der Erzengel zur Linken, welche *ἐπέχουσι τῷ πλήθει* (Anm. 15), wo *ἐπέχουσι* zweifellos (mit Bickell gegen Harnack) durch „sie achten“ auf die Menge, „führen die Aufsicht“ zu übersetzen ist.

[20] *εἰ δέ τις νουθετούμενος αὐθάδως ἀποκριθῇ, τὸ ἓν ποιήσαντες οἱ ἐπὶ τῷ θυσιαστηρίῳ τὸν τοιοῦτον μετὰ ἴσης βουλῆς, ὃ ἂν ᾖ ἄξιον, δικασάτωσαν.*

[21] Anders Harnack a. a. O. S. 36, welche seiner Theorie zuliebe unter „denen am Altar“, welche sich „vereinigen“ sollen, nur das Presbyterkollegium (ohne den Bischof) versteht, so dafs also dadurch „die eigentümliche Dyarchie, Presbyterkollegium und Bischof“ sich ergiebt. Es ist das aber gegen den Wortlaut der Quelle, da der Bischof doch zweifellos gleichfalls am Altar sitzt. Ja, es ist sicher, dafs nach der Meinung der Quelle nicht blofs Presbyter und Bischof, sondern, gerade wie später, auch die Diakonen zum geistlichen Gericht sich versammeln sollen, denn auch die Diakonen gehören zu „denen am Altar“, sind sie doch die Gehülfen in der Eucharistie. Das wird durch § 4 der Quelle aufser allen Zweifel gesetzt, da es dort heifst: es sollen drei Diakonen eingesetzt werden, denn es steht geschrieben „auf dreien soll jede Sache beruhen“, d. h. die Diakonen sollen als Zeugen in der geistlichen Gerichtsverhandlung thätig werden, (so auch Harnack a. a. O. S. 19 Anm. 2). Wenn aber die Diakonen im Gericht sind, so um so notwendiger der Bischof, denn die Diakonen sind nichts als die Gehülfen des Bischofs. Auch ihre Zeugenaussage mufs eine dem Bischof geschuldete Gehülfenschaft sein (den Presbytern dienen die Diakonen nicht). Da also die Zeugnispflicht im geistlichen Gericht eine den Diakonen obliegende Amtspflicht ist, so kann gar nicht bestritten werden, dafs der Bischof der Vorsitzende im Gericht ist: ihm dienen die Diakonen (Zeugen), ihn beraten die Presbyter, ganz wie später (*Διδασκ.* II, c. 47). Denn dafs die Presbyter sich mit de Bischof zum Gericht versammeln, ist nach der Quelle gleichfalls zweifellos. Es gilt also in der Gerichtssitzung genau die gleiche Ordnung wie in der Eucharistie, — eine „Dyarchie“, auch eine andersartige Ordnung der Disciplin als bei der Eucharistie ist nicht vorhanden.

richtet sich die Zuchtübung des Bischofs und der Presbyter. Der einzelne Presbyter hat keine Zuchtgewalt[22]. Der Bischof hat die Zucht als Teil der ihm obliegenden Wortverwaltung, denn er vertritt ja die Stelle des Lehrbegabten in der eucharistischen Versammlung. Aber der Bischof übt die Zucht nicht allein. Mit ihm werden die anderen, welche „am Altar“ sitzen, d. h. die anderen Vorsitzenden thätig. Die Diakonen, die Diener des Bischofs, dienen als Zeugen, die Presbyter als Beirat für die bischöfliche Zuchtübung. Die Stellung des Bischofs zur eucharistischen Feier hat ihm die geistliche Gerichtsbarkeit, welche zunächst der Ordnung der Eucharistie gedient hat, und wiederum ihre Stellung zur Eucharistie, der Mitvorsitz am Abendmahlstisch, hat den Ältesten ihre Teilnahme an der Ausübung der bischöflichen Gerichtsgewalt (Lehrgewalt) gegeben.

Die Ältesten sind „die Mitstreiter des Bischofs, die Gemeinde mitversammelnd (und in Ordnung haltend), willig gegenüber dem Bischof“[23]. Sie stellen, wie die Ignatiusbriefe schon in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts sagen, die „Ratsversammlung Gottes“, nämlich die Ratsversammlung des Bischofs dar[24].

So erscheint an der Spitze der eucharistischen Versammlung der Bischof in Gemeinschaft mit den Presbytern[25]. Die letzteren sind daher wie (mit) „Vorsitzende“, so auch (mit) „Vorstehende“ der Ekklesia. In diesem Sinne ist schon in den Pastoralbriefen von „wohl vorstehenden“ Ältesten die Rede[26]. Nehmen wir hinzu, daſs die Ältesten an persönlicher Geltung dem Bischof gleichstehen. Der

---

[22] Die Presbyter zur Linken richten nur das erste mahnende Wort „in aller Unterwürfigkeit“ an die Gemeinde (Anm. 19).

[23] Quelle A a. a. O.: *δεῖ οὖν εἶναι τοὺς πρεσβυτέρους — συμμύστας* (darüber unten § 18) *τοῦ ἐπισκόπου καὶ συνεπιμάχους, συναθροίζαντας τὸ πλῆθος, προθυμουμένους τὸν ποιμένα.* Vgl. Ignatius ad Trall. 12, 2: alle, „besonders aber die Presbyter“ sollen den Bischof „erquicken“. Magn. 13, 1: es wird gerühmt, daſs die Presbyter auch dem jüngeren Bischof „nachgeben“ und ihm „alle Ehre erweisen“. Eph. 4, 1: das Presbyterium ist mit dem Bischof zusammengefügt wie die Saiten mit der Zither.

[24] Vgl. Ignat. ad Trall. 3, 1. Magn. 6, 1, oben Anm. 4. *Διδασκ.* II, c. 28: *σύμβουλοι τοῦ ἐπισκόπου.*

[25] In den Ignatiusbriefen ist die Wendung stehend, daſs man dem Bischof und dem Presbyterium gehorchen soll, vgl. ad Eph. 2, 2; 20, 2. Magn. 2; vgl 6, 1; 7, 1. Trall. 7, 2; 13, 2. Philad. 7, 1. Smyrn. 8, 1. Polyc. 6, 1.

[26] 1. Tim. 5, 17: *οἱ καλῶς προεστῶτες πρεσβύτεροι.* Der Kreis dieser „vorstehenden“ Presbyter ist hier noch kein geschlossener (oben S. 101), weil es sowohl noch an der Bestellung (Ordination) zum Presbyter wie an dem festen Recht auf den Ehrensitz (vgl. Anm. 9—11) fehlt. Einen anderen Eindruck empfängt man bereits, wenn man liest Hermas, Vis. II, 4, 3: Du wirst dies Buch lesen in dieser Stadt *μετὰ τῶν πρεσβυτέρων τῶν προϊσταμένων τῆς ἐκκλησίας.* Hier er-

Bischof geht in der Regel aus den Reihen der Ältesten hervor. Er ist ursprünglich in der Regel ein „bestellter Ältester“ (§ 9). Die Ältesten sind, gleich ihm, in Bewährung geistlichen Wesens erprobte Gemeindeglieder. Sie üben sich, wie der Bischof, in Werken der Liebe und Leitung an den „jüngeren“ Gemeindegliedern[27]. Auch die Lehrthätigkeit, insbesondere der Unterricht, die Belehrung der Katechumenen und überhaupt der jüngeren Gemeindeglieder über christlichen Glauben und christliche Sittlichkeit liegt (da ja sonderlich Lehrbegabte selten sind) als ein Werk der Liebe zunächst den Ältesten, den in Glauben und Sittlichkeit erprobten, gereiften Gemeindegliedern ob. Gerade dadurch bewähren sie sich als „Älteste“[28]. So

---

scheinen die „der Ekklesia vorstehenden Presbyter“ bereits als ein geschlossener Kreis, vgl. Anm. 11. Vgl. ferner die Zeugnisse über das praesidere der Presbyter in Anm. 2.

[27] Oben S. 109 Anm. 70. Es ist daher nicht auffällig, wenn es in der Quelle A der Apostol. KO. § 5 (Harnack, Texte II, 5, S. 22 ff.) von der bestellten Gemeindewitwe heifst: *τὰ δέοντα ἀπαγγέλλουσα τοῖς πρεσβυτέροις.* Das Nötige (in Bezug auf Gemeindeglieder, welche der Unterstützung oder des Krankenbesuchs bedürfen) soll die Witwe den „Ältesten“ melden. Es gehört zum Wesen des Ältesten, dafs er gerade in dieser Richtung thätig ist. Dafs dieser Gedanke noch bis in das 4. Jahrhundert wirksam ist, wurde bereits oben a. a. O. gezeigt. Vgl. auch die Schilderung, welche die pseudoclementinischen Homilieen im 3. Jahrhundert von den Ältesten entwerfen: Die Presbyter sollen Streitigkeiten unter Gemeindegliedern schlichten, die Jünglinge zur Eheschliefsung ermahnen, Fremde gastlich aufnehmen, die Brüder unterstützen und jedermann „das Nötige gewähren“ (Clem. ad Jac. c. 7. 9. 10. 15. Hom. III, c. 67. 68). Wenn in jener Stelle der Quelle A der Bischof nicht genannt wird, so ist trotzdem der Bischof nicht ausgeschlossen, da zweifellos ist, dafs die Gabenverwaltung in der Gemeinde auch nach dieser Quelle dem Bischof und nicht den Presbytern zusteht (Anm. 16). Es kann also auch diese Stelle von Harnack (a. a. O. S. 37) nicht zum Beweis der „Dyarchie“ benutzt werden. Wie in der Gabenverwaltung, so haben die Presbyter auch in der Liebesthätigkeit überhaupt kraft ihres Charismas an der Seite des Bischofs ihren Platz.

[28] Dadurch erläutert sich die vielbesprochene Stelle 1. Tim. 5, 17: *οἱ καλῶς προεστῶτες πρεσβύτεροι διπλῆς τιμῆς ἀξιούσθωσαν, μάλιστα οἱ κοπιῶντες ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ.* Vgl. S. 114. Das „Arbeiten im Wort und in der Lehre“, welches den „Ältesten“ als solchen obliegt, ist notwendig ein Belehren und Unterweisen der „Jüngeren“. Unter den „Jüngeren“ sind es aber insbesondere die Jüngsten, nämlich die Katechumenen, welche solcher Lehre und Unterweisung bedürftig sind. Ein Kennzeichen des dem Ältesten gegebenen Charisma der Liebesthätigkeit ist es daher, wenn er dieser Jüngsten sich annimmt und sie unterrichtet. Es leidet kaum einen Zweifel, dafs das Lehren der Presbyter, von welchem diese Stelle spricht, auf den Unterricht der Katechumenen zu beziehen ist. Solchen Presbytern soll vor allem die „doppelte Ehre“ zu teil werden. Sie tragen Sorge für das Wachstum der Gemeinde, für die Ausbreitung des Gottesworts und sollen daher als „Lehrer“ geehrt werden. Es ist bekannt, dafs diese Art der Gestaltung des Katechumenenunterrichts für die spätere Zeit bestimmt nachweisbar ist. Die-

stehen sie in Werken der Liebe und der Lehre neben dem Bischof. Es wird dadurch begreiflich, daſs der Bischof in den älteren Quellenzeugnissen mehrfach unter die Ältesten miteingerechnet, ihnen zugezählt wird, daſs danach an der Spitze der Ekklesia die Ältesten (mit Einschluſs des Bischofs) und die Diakonen erscheinen[29]. Für

---

jenigen Presbyter, welche sich dem Katechumenenunterricht widmen, führen bei Cyprian den technischen Namen presbyteri doctores, ihnen stehen (im 3. Jahrhundert) besondere Lektoren als Gehülfen zur Seite. Vgl. Cypr. ep. 29 und O. Ritschl, Cyprian S. 172. 232, oben S. 47 Anm. 31. Ja, diese Presbyter werden auch doctores, „Lehrer" schlechtweg genannt, Cypr. ep. 73, 3, vgl. O. Ritschl a. a. O. S. 233. Gerade dies ist der Sprachgebrauch Tertullians, De praescr. haeret. c. 3: Quid ergo, si episcopus, si diaconus, si vidua, si virgo, si doctor, si etiam martyr a regula lapsus fuerit? In dieser Aufzählung der kirchlichen Beamten (episcopus, diaconus) und Ehrenpersonen (in aufsteigender Reihe) fehlt anscheinend der Presbyter; derselbe ist unter dem doctor verstanden (vgl. Kolberg, Verfassung der christl. Kirche nach Tertullian, 1886, S. 68 ff.): der (presbyter) doctor ist der vornehmste Typus des Presbyter. Bekannt ist auch die Stelle aus der gleichzeitigen Passio Perpetuae (um 202), bei Ruinart p. 85 c. 13: Optatum episcopum — et Aspasium presbyterum doctorem. In all diesen Fällen ist der im Katechumenenunterricht sich bewährende Presbyter gemeint. Ein weiteres Beispiel aus Karthago giebt der Presbyter Cäcilius, von welchem Cyprian den Katechumenenunterricht empfing, Pontius, Vita Cypr. c. 4 (Ruinart p. 180). Die Einrichtung der karthagischen Kirche beweist das gleiche Verhältnis für Rom (in der griechischen Kirchenhälfte begegnen dagegen im 3. Jahrhundert besondere Katecheten neben den Presbytern, Pseudoclem. ad Jacob. c. 13, 14, und war Origenes bekanntlich Katechet in Alexandrien, bevor er Presbyter wurde). Das älteste Zeugnis für diese katechesierende Thätigkeit der Presbyter giebt die vorhin angezogene Stelle des Timotheusbriefs. Es bedarf keiner Ausführung, daſs diese presbyteri doctores, welche die Katechumenen unterrichten, nicht mit den die Gemeinde lehrenden *διδάσκαλοι* (oben § 5) auf eine Stufe gestellt werden dürfen. Der Katechumenenunterricht ist ein Ausfluſs der Liebesgabe (oben S. 108), nicht der sonderlichen Lehrgabe. — Vgl. oben S. 112 ff.

[29] Hierher gehört namentlich die bekannte Stelle des Polykarpbriefs an die Philipper 5, 3: *ὑποτασσομένους τοῖς πρεσβυτέροις καὶ διακόνοις ὡς θεῷ καὶ Χριστῷ* (vgl. 6, 1: Die Presbyter insgemein haben die Fürsorge für gerechtes Urteil und für die Hülfsbedürftigen). Daſs unter den Presbytern der Bischof mit einbegriffen ist, muſs schon aus der Erwähnung der Diakonen geschlossen werden, welche überall an erster Stelle die Diener des Bischofs sind. Ob Polykarp die Gemeinde zu Philippi als gegenwärtig ohne Bischof denkt oder nicht (der Presbyter Valens, welcher seinen locus verkannt und Liebesgaben veruntreut, also sicher das Bischofsamt verwaltet hat, ist von der Gemeinde entsetzt worden, 11, 1. 4), ist gleichgültig, da jene Stelle mit ihrer Weisung „gehorchet den Presbytern und Diakonen" allgemeine Geltung in Anspruch nimmt. Da der Polykarpbrief bestimmt (obgleich die Ansichten über diesen Punkt bekanntlich geteilt sind) den monarchischen Episkopat bereits voraussetzt (Polykarp selbst erscheint im Eingang als Bischof, wenn es heiſst: *Πολύκαρπος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ πρεσβύτεροι*, vgl. Ignatius ad Philad. pr.: *τῷ ἐπισκόπῳ καὶ τοῖς σὺν αὐτῷ πρεσ-*

die Ordnung des Verhältnisses der Ältesten zum Bischof bleibt aber die Ordnung der Eucharistie mafsgebend. Der Bischof ist der Leitende (der Liturg), und die Ältesten sind sein Beirat, zunächst in der Leitung der Eucharistie und der Verwaltung des Kirchenguts, sodann aber überhaupt in der Leitung der Versammlung, später der Gemeinde, endlich (in Rom) der Kirche.

§ 12. Die Versammlung.

Die Sätze, welche die Stellung der Ältesten zum Bischof bestimmen (§ 11), erlangen ihr volles Verständnis erst durch die Darlegung des Verhältnisses, in welchem die Versammlung (Ekklesia) zum Bischof steht.

Hat der Bischof ein Recht auf die Leitung der Eucharistie? Keineswegs! Es stehen mehrere Bischöfe nebeneinander. Die Folge ist, dafs keinem dieser Bischöfe ein ausschliefsendes Recht auf die Eucharistie gebührt (S. 119). Über die Leitung der Eucharistie entscheidet in jedem Einzelfalle die Versammlung, die Ekklesia, welche einem der Bischöfe oder auch einem anderen Anwesenden, etwa einem Propheten, die Leitung der Eucharistie „gestattet“ [1]. Die

---

βυτέροις, — andererseits tritt der „Presbyter“ Valens, wie schon bemerkt, als Bischof von Philippi auf, nur dafs er, weil des Bischofsamts entsetzt, lediglich als Presbyter bezeichnet wird), so folgt notwendig, dafs Polykarp den Bischof unter die *πρεσβύτεροι* mit einbegreift (vgl. auch unten S. 185 Anm. 19). Der Bischof steht ja mit den Presbytern (ebenso wie nach den Ignatiusbriefen) an der Spitze der Gemeinde. Ganz geradeso pflegt noch Clemens von Alexandrien am Ausgang des 2. Jahrhunderts, obgleich er selbstverständlich den monarchischen Bischof bereits kennt und voraussetzt, als Glieder des Klerus nur Presbyter und Diakonen zu unterscheiden. So Strom. VII, 1, 3: *οἱ πρεσβύτεροι — οἱ διάκονοι, ταύτας ἄμφω τὰς διακονίας* (hier wird also auch den Presbytern eine Diakonie zugeschrieben; es schwebt dabei der Gedanke an die Diakonie des Bischofs vor, an welcher die Presbyter teilhaben). VI, 13, 106: der Gnostiker ist der wahre *πρεσβύτερος* und *διάκονος*, wenngleich ohne Ordination. Ja, die Presbyter werden (mit dem Bischof) als *ποιμένες* bezeichnet (Paedag. I, 6, 37: *ποιμένες ἐσμὲν οἱ τῶν ἐκκλησιῶν προηγούμενοι*, Clemens war bekanntlich alexandrinischer Presbyter). In den sämtlichen angezogenen Stellen fafst Clemens von Alexandrien den Bischof lediglich als einen der Presbyter. Vgl. endlich auch Tertullian. Apologet. c. 39: praesident probati quique seniores, wo gleichfalls, gerade wie bei Polykarp, der Bischof unter den Ältesten mit verstanden ist. Damit stimmt der Sprachgebrauch des Irenäus überein, welcher die Bischöfe geradezu „Presbyter“ nennt, vgl. die berühmte Stelle bei Euseb. V, 24, 14. 15 und die Zusammenstellung, welche neuerdings Loofs in Theol. Stud. u. Krit. 1890 S. 641. 642 gegeben hat, sowie oben S. 107 Anm. 67.

[1] *Διδ.* X, 7: *τοῖς δὲ προφήταις ἐπιτρέπετε εὐχαριστεῖν ὅσα θέλουσιν.* Vgl. oben S. 51. 115. In Korinth entstand der „Streit über das Bischofsamt“, weil die

Versammlung, und zwar jede Versammlung, sei sie die Hauptversammlung oder irgend eine andere Versammlung, welche in Christi Namen zur Feier der Eucharistie beieinander ist, hat Macht über das Bischofsamt, d. h. Macht, die Leitung der Eucharistie in dieser Versammlung und die Verwaltung der dargebrachten Opfergaben zu gewähren und zu versagen.

Es wiederholt sich hier die Macht der Versammlung gegenüber dem Lehramt (§ 6).

Wer ist die „Versammlung“, der solche Macht gebührt? Mit anderen Worten: wer übt solche Macht der Versammlung thatsächlich aus?

Wo die Versammlung klein ist, wird die Gesamtheit der Anwesenden unmittelbar an der Übung solcher Macht sich beteiligen können. Aber wo die Versammlung grofs ist? Auch hier kommt vor allem die Hauptversammlung in Frage. Wird in dieser grofsen Versammlung wirklich die Gesamtheit der Anwesenden die mafsgebende Entscheidung zu handhaben im stande sein?

In jeder gröfseren Versammlung bildet sich ein Kreis von führenden Persönlichkeiten, welche thatsächlich in Vertretung der Versammlung die Befugnisse derselben ausüben. Wie wird die Vertretung der Hauptversammlung geartet sein?

Die natürlichen Führer und Vertreter der christlichen Versammlung sind die Geistlichen, die in sonderlicher Weise mit Geistesgaben Ausgerüsteten. Unter ihnen ragen die Propheten, Lehrer, Märtyrer, Asketen hervor. Aber Persönlichkeiten dieser Art sind nicht immer anwesend. So treten als Geistliche regelmäfsig die Ältesten auf. Älteste giebt es in jeder Hauptversammlung. Sie haben den Geist Gottes durch Bethätigung ihrer Liebesgabe bewährt.

Damit ist der Grundgedanke gegeben, aus welchem die Stellung der Ältesten in der Urzeit hervorgegangen ist. Die Ältesten sind die natürlichen Führer und Vertreter der Versammlung, der Ekklesia, insbesondere der Hauptversammlung.

In dieser ihrer Eigenschaft als Vertretung der Ekklesia sitzen die Ältesten neben dem Bischof am Abendmahlstische. Mit dem Bischof (welcher an Christi Statt sitzt) soll die Gemeinde, sollen die Jünger Christi, soll die ganze Christenheit (die Ekklesia) an demselben Tische zu demselben einen heiligen Mahl sich versammeln. Da nicht für alle Raum ist, so sitzen dort, anstatt der Gemeinde, als

---

Versammlung den Bischöfen (den „bestellten Ältesten“) einen Asketen vorzog, d. h. diesem die Leitung der Eucharistie (und Verwaltung des Kirchenguts) übertrug, vgl. § 13.

Vertreter der Ekklesia die Ältesten[2]. Sie stellen die Versammlung der Christenheit dar. Sie sind gewissermaſsen die Gemeinde in der Gemeinde. In diesem Sinne empfangen sie den Namen Klerus (§ 20). Sie sind am Abendmahlstische die Vertretung des „Klerus", des Volkes Gottes, welches das „Eigentum" Gottes ist.

Sind die Ältesten aber, und zwar insbesondere im eucharistischen Gottesdienst, die Vertretung der Versammlung, so ist ferner klar, daſs die Ausübung der Macht der Versammlung über die bischöfliche die eucharistische Feier leitende Thätigkeit an erster Stelle bei diesen Ältesten (den Geistlichen) der Versammlung steht. Die Ältesten sind es, welche thatsächlich die Leitung der Eucharistie, die Verwaltung der Opfergaben einem bestimmten einzelnen „gestatten". Die Ältesten üben damit die Gewalt, welche in ihrer Vertretung der Gemeinde am Abendmahlstische, in ihrem Vorsitz (dem Ehrensitz) bei der eucharistischen Feier unmittelbar gegeben ist. Also: die Ältesten haben Macht über den Episkopat. Nicht als solche, auch nicht kraft irgend welcher rechtlichen Befugnis, welche ihnen gebührte, sondern im Namen der Versammlung und als die Führer und Vorsitzenden der Versammlung, welche gerade anwesend ist. Ja, noch mehr. Die Wortverwaltung der Urzeit muſs der Ekklesia als wahre Wortverwaltung im Namen Gottes durch die Zustimmung der Ekklesia sich erweisen (§ 6). Auch die Verwaltung des Kirchenguts, auch die Übung geistlicher Zucht gehört zur Wortverwaltung. Die Zuchtübung im eucharistischen Gottesdienst fällt dem Bischof als dem Leiter der Versammlung zu, ebenso die Verwaltung des Kirchenguts. Aber er bedarf dort wie hier der Zustimmung der eucharistischen Versammlung, der Ekklesia. Wer wird die zur Eucharistie versammelte Gemeinde vertreten? Selbstverständlich die Ältesten, die, welche am Altar sitzen. Gerade als Vertretung der eucharistischen Versammlung sitzen sie am Abendmahlstisch. Unter diesem Gesichtspunkt bilden sie den Beirat des Bischofs bei der Kirchengutsverwaltung und in der Handhabung der Disciplin (§ 11). Wiederum nicht als solche noch auch ursprünglich kraft einer rechtlichen Befugnis, sondern lediglich als die Vorsitzenden und Vertreter der Ekklesia, der Versammlung, welche die Opfergaben darbrachte, oder deren Ordnung durch einen Zuchtlosen gestört worden war[3].

---

[2] Mit ihnen auch andere Geistliche, sofern solche anwesend sind, z. B. die Märtyrer, oben S. 140. Es versteht sich von selber, daſs auch die im Einzelfalle nicht amtierenden Bischöfe mit unter den Ältesten sitzen, da sie ja regelmäſsig aus der Zahl der Ältesten hervorgehen und jedenfalls zu den Geistlichen gehören.

[3] Die bischöfliche Zuchtübung geht von der Aufrechthaltung der Ordnung in der eucharistischen Versammlung aus, vgl. S. 34. 147. 148.

Wir erinnern uns endlich an die Bedeutung, welche für die Ekklesia in der Urzeit die Prophetie besitzt. Für jede Wahl und Ordination bedarf es einer Prophetie, einer unmittelbaren Offenbarung des Gotteswortes (§ 7). Aber es ist nur ausnahmsweise ein Prophet in der Versammlung. Von wem wird die Prophetie ausgehen, welche die Zustimmung der Versammlung nach sich zieht? Wiederum an erster Stelle von einem der Geistlichen, also in der Regel von einem der Ältesten [4]. Über die Echtheit der Prophetie werden thatsächlich zunächst die übrigen Ältesten entscheiden. So steht auch Wahl und Ordination [5], überhaupt die ganze Leitung der Ekklesia unter der Führung der Ältesten, in deren Reihe naturgemäſs die „bestellten Ältesten", d. h. die Bischöfe, einen hervorragenden Platz einnehmen.

Immer liegt derselbe Gedanke zu Grunde, daſs die Ältesten nicht im eigenen Namen, auch nicht als irgendwie formell befugtes oder geschlossenes Kollegium, sondern lediglich als Führer der Ekklesia im Namen der Versammlung solche Macht handhaben. Sie stellen dar und heiſsen die Gemeinde (Klerus), weil sie die Führer der Gemeinde, die Vorsitzenden und „Vorstände", die auctores ecclesiae sind [6].

---

[4] Vgl. die Grundschrift A der Apostol. KO. c. 5 (Harnack, Texte II, 5, S. 22): es sollen drei Witwen eingesetzt werden, von denen zwei für das Gebet bestellt werden und für den Empfang von Offenbarungen, soweit solche notwendig sind: *αἱ δύο προσμένουσαι τῇ προσευχῇ περὶ πάντων τῶν ἐν πειρᾷ καὶ πρὸς τὰς ἀποκαλύψεις περὶ οὗ ἂν δέῃ.* Diese dem Gebet lebenden Frauen (mit dem Gebet verbindet sich das Fasten, vgl. Canon. Hippol. IX, § 59: viduis propter copiosas orationes, infirmorum curam et frequens jejunium praecipuus honor tribuatur) sind dadurch auf den Empfang von Offenbarungen vorbereitet, welche die Gemeinde von ihnen erwartet, sobald sie der Offenbarung (Prophetie) bedarf, vgl. S. 61 Anm. 9. In dieser Stellung der alten Frauen (Witwen) spiegelt sich die ursprüngliche Stellung der durch geistliche Lebensführung ausgezeichneten Ältesten insgesamt wieder.

[5] Vgl. 1. Tim. 4, 14: Das Charisma ist dem Timotheus zuständig *διὰ προφητείας μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτερίου.* Vgl. oben S. 58 Anm. 4.

[6] Sie sind die *προεστῶτες*, die *προϊστάμενοι τῆς ἐκκλησίας*, oben S. 148 Anm. 26. Besonders deutlich ist die bekannte Stelle bei Tertullian. de exhort. castit. c. 7: differentiam inter ordinem et plebem constituit ecclesiae auctoritas et honor per ordinis consessum sanctificatus. Die Stellung des ordo (zunächst ist, wie der Ehrensitz zeigt, an die Presbyter mit Einschluſs des Bischofs gedacht) ruht nach Tertullian auf einem Zweifachen: 1. auf dem Ehrensitz (in der eucharistischen Feier), 2. auf der auctoritas ecclesiae. Das letztere darf nicht (wie herkömmlich) verstanden werden als „Autorität der Kirche", als ob Tertullian hätte meinen können, die Aussonderung des ordo ruhe auf positiver kirchlicher Satzung, — ein für ihn und seine Zeit ganz undenkbarer Gedanke. Dann hätte unmöglich der Ehrensitz neben der auctoritas ecclesiae von ihm genannt werden können. Viel-

Die Macht der Versammlung drückt sich thatsächlich aus in der Macht der Ältesten[7]. Die Macht der Ältesten aber ruht ihrerseits, wie wir gesehen haben, formell auf dem ihnen kraft ihrer Stellung in der Ekklesia zugefallenen Ehrensitz, dem Mitvorsitz in der eucharistischen Feier[8]. Dieser Vorsitz hat sie zur „Ratsversammlung des Bischofs", zur Vertretung der Gemeinde[9], zu den Machtträgern der Versammlung gegenüber dem Bischofsamt gemacht.

So sehen wir in den Versammlungen der Christenheit durch die Formen des eucharistischen Gottesdienstes eine Gliederung der Ekklesia sich anbahnen, aus welcher die Kirchenverfassung der Zukunft hervorgehen wird. An der Spitze der Versammlung steht ein Bischof, welcher die eucharistische Feier leitet, ihm zur Seite sitzen als Vertretung der Gemeinde die Ältesten, als Gehülfen des Bischofs wirken die Diakonen. Das Bild der eucharistischen Versammlung ist schon in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts (seit Ausbildung des Bischofsamts um das Jahr 60) genau das gleiche wie etwa drei Jahrhunderte später. In den äufseren Formen hat sich nichts geändert. Und doch welch grofser Unterschied! Die eucharistische Versammlung der folgenden Jahrhunderte ruht auf rechtlicher Ordnung und trägt infolgedessen die Gedanken des inzwischen grofs gewordenen Katholicismus in sich, während der eucharistischen Versammlung des ersten

---

mehr ist ecclesiae der Genitiv des Objekts, und bedeutet auctoritas ecclesiae die „Führerschaft der Ekklesia" (vgl. Tertull. de fuga c. 11: cum ipsi auctores, id est ipsi diaconi et presbyteri et episcopi fugiunt, oben S. 29 Anm. 2). Die Stellung des ordo (der Presbyter) ruht nach Tertullian zunächst und im letzten Grunde auf dieser Führerrolle in der Ekklesia und sodann auf dem (durch diese Führerrolle gegebenen) Ehrensitz bei der Eucharistie, — ein Zeugnis, welches genau den geschichtlichen Vorgang wiedergiebt.

[7] Daher die Mahnung 1. Petri 5, 1—3: *πρεσβυτέρους τοὺς ἐν ὑμῖν παρακαλῶ — ποιμάνατε τὸ ἐν ὑμῖν ποίμνιον τοῦ θεοῦ μηδ' ὡς κατακυριεύοντες τῶν κλήρων ἀλλὰ τύποι γινόμενοι τοῦ ποιμνίου.* Die Presbyter müssen bereits ermahnt werden, dafs sie sich nicht als „Herren" der Gemeinden (*τῶν κλήρων*, vgl. § 20), sondern nur als Vorbild derselben betrachten dürfen. Vgl. ferner die Stellung der Ältesten von Jerusalem in der Ap. Gesch. 15, die Mahnungen des ersten Clemensbriefes, dafs die „Jüngeren" den „Älteren" die nötige Ehre und Folgsamkeit erweisen sollen (oben S. 94 ff.), die Ausführung des Hermasbuchs, nach welcher die Ältesten die übrige Gemeinde „erziehen" (Vis. III, 9, 10).

[8] Vgl. Tertullian, oben Anm. 6.

[9] *Διδασκ.* II, c. 28: *ὡς σύμβουλοι τοῦ ἐπισκόπου καὶ τῆς ἐκκλησίας στέφανος.* Vgl. oben S. 139.

Jahrhunderts noch jede Rechtsordnung und damit der Katholicismus fremd ist. Der Bischof wird in jedem Einzelfall für die Leitung der Eucharistie bestimmt. Über den Ehrensitz der Ältesten entscheidet noch kein äufserer Umstand: der Ehrensitz wechselt unter den als Ältesten, Bekennern, Propheten, Lehrern angesehenen Gemeindegliedern. Vor allem: es gehört wie kein geschlossenes Ältestenkollegium, so keine bestimmte Gemeinde zu der eucharistischen Versammlung, welche von einem der Bischöfe gefeiert wird. Auch die Hauptversammlung, auf welcher die Verfassungsentwickelung der Zukunft beruht, führt nur ein thatsächliches Dasein. Neben ihr stehen andere Versammlungen. Die Hauptversammlung selbst schwankt in der Zahl ihrer Teilnehmer. Die eucharistische Feier ist nicht blofs durch einen Bischof und nicht blofs in der Hauptversammlung, sondern in jeder Christenversammlung möglich. Noch ist der Begriff der Ekklesia nicht formalisiert. Noch gilt der Satz: wo zwei oder drei in Christi Namen versammelt sind, da ist die Ekklesia, die Christenheit. Daher der Mangel rechtlicher Geschlossenheit, daher keine festen Beamtenrechte, daher keine Gemeinde im Rechtssinne.

Den einzigen festen Punkt bildet das thatsächliche Dasein der eucharistischen Hauptversammlung, und in dieser Hauptversammlung die führende Rolle der Ältesten. Auf dem Ansehen der Ältesten ruht die bischöfliche Ordnung der eucharistischen Feier: die Ältesten gewähren im Einzelfall das Bischofsamt und ihre Zustimmung trägt die bischöfliche Amtshandlung. Wie aber, wenn die Führerrolle der Ältesten versagt? wenn die „Jüngeren“ sich erheben gegen die „Älteren“? Die Macht der Ältesten über den Episkopat hat den Mangel rechtlicher Ordnung zur Voraussetzung. Aber derselbe Mangel rechtlicher Ordnung gefährdet die Stellung der Ältesten selbst. Es giebt kein Recht eines geschlossenen Ältestenkollegiums gegenüber den Jüngeren. Alles, was die Ältesten vermögen, steht ihnen nur als Führern und Vertretern der Versammlung zu. Wie dann, wenn die Versammlung den Weisungen der Ältesten den Gehorsam verweigert?

Dieser Augenblick wird kommen, und in demselben Augenblick wird die Einführung rechtlicher Ordnung als geschichtliche Notwendigkeit sich erweisen. Das Kirchenrecht wird kommen und durch das Kirchenrecht wird das Urchristentum in katholisches Christentum sich verwandeln.

Zweites Kapitel.

Der Katholicismus.

Erster Abschnitt.

Der Bischof.

§ 13. Der Clemensbrief.

Noch vor dem Ende des 1. Jahrhunderts (etwa um das Jahr 90) geschah es, daſs in der korinthischen Gemeinde ein „Aufruhr" der „Jungen gegen die Alten" sich erhob[1]. Es war ein Aufruhr gegen die „bestellten Ältesten"[2], ein Streit um das „Bischofsamt", um die Feier der Eucharistie und die Verteilung der Opfergaben[3]. Die Gemeinde hatte, gemäſs der Stellung, welche ihr grundsätzlich zukam (§ 12), ihre bestellten Ältesten (die Bischöfe) von der Verwaltung der Eucharistie ausgeschlossen und dieselbe einem Asketen, welcher durch Geistesgaben hervorragte, übertragen[4]. Ein solches Vorkommnis

---

[1] Vgl. oben S. 94 ff.

[2] 1. Clem. 54, 2: *τὸ ποίμνιον τοῦ Χριστοῦ εἰρηνευέτω μετὰ τῶν καθεσταμένων πρεσβυτέρων.* Vgl. oben S. 96.

[3] 1. Clem. 44: Die Apostel wuſsten im voraus, *ὅτι ἔρις ἔσται ἐπὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς*, und regelten deshalb die „Verteilung" (*ἐπινομήν*) und das „Darbringen" (*προσφέρειν*) der Opfergaben, vgl. oben S. 82 Anm. 4.

[4] 1. Clem. 47, 6: *ἓν ἢ δύο πρόσωπα* waren der Anlaſs des „Aufruhrs". Vgl. 1, 1: *ὀλίγα πρόσωπα.* Nach 54, 1. 2: *τίς οὖν ἐν ὑμῖν γενναῖος; — εἰπάτω· εἰ δι' ἐμὲ στάσις — ἐκχωρῶ*, scheint ein einziger der eigentliche Träger der Bewegung gewesen zu sein. Diese „ein oder zwei" Männer rühmten sich ihrer Weisheit, ihres Verständnisses des göttlichen Wortes, ihrer Keuschheit, ihrer Liebe zu Christo, vgl. oben S. 110 Anm. 71. Augenscheinlich war es vor allem ihre Askese (die Ehelosigkeit), welche ihnen Ansehen in der Gemeinde gab. Um

erregte bereits Aufsehen in der Christenheit. In der korinthischen Gemeinde selber gab es Stimmen in merklicher Zahl, welche die Zulässigkeit solches Vorgehens bestritten. Zwiespalt, Aufregung, Erschütterung war die Folge. Selbst in heidnischen Kreisen ward der Streit innerhalb der Christengemeinde wahrgenommen und zu Vorwürfen gegen das Christentum benutzt[5].

Die römische Gemeinde sah sich veranlafst, einzuschreiten. Sie entsandte (etwa in den Jahren 93—97) nach Korinth drei Älteste[6] mit einem Schreiben der römischen Ekklesia, um den Zwiespalt beizulegen.

Dies berühmte römische Gemeindeschreiben (der „erste Clemensbrief") macht Epoche in der Kirchenverfassungsgeschichte. Dasselbe war bestimmt, der urchristlichen Verfassung in der Kirche ein Ende zu machen.

Der Inhalt unseres ersten Clemensbriefes ist, dafs die Gemeinde zu Korinth gegen Gottes Gebot handelte, als sie die erwählten (bestellten) Ältesten von der Leitung der Eucharistie und der Verwaltung des Kirchenguts (vom Bischofsamt) ausschlofs, obgleich diese Männer in der Verwaltung ihres Bischofsamts „untadelig" gewesen waren. Die Begründung lautet: es mufs eine feste Ordnung in der Gemeinde sein. Im Heer kann nicht jeder Anführer sein, sondern jeder dient dem Ganzen an seinem Platz (1. Clem. 37, 2. 3); wie der Leib viele Glieder hat, damit jedes in Unterordnung unter die andern der Gesamtheit diene, so die Gemeinde (37, 5; 38, 1). Aber noch mehr: das alte Testament macht klar, dafs Gott für Opfer und Gottesdienst bestimmte Ordnungen vorgeschrieben hat, sowohl in Bezug auf den Ort (nur in Jerusalem und nur im Vorhof des Tempels sollen Opfer dargebracht werden) wie in Bezug auf die Personen: dem Hohenpriester ist sein ihm bestimmter Dienst (*ἴδιαι λειτουργίαι*), den Priestern ihr bestimmter Ort (*ἴδιος ὁ τόπος*),

---

dieser Asketen willen wurden die bestellten Ältesten vom Bischofsamt entfernt, 1. Clem. 44, 4. 5: Der „Aufruhr" in Korinth bestand lediglich in der Entfernung der „bestellten Ältesten" von der Verwaltung der Eucharistie.

[5] 1. Clem. 1, 1: *περὶ τῶν ἐπιζητουμένων παρ᾽ ὑμῖν πραγμάτων.* 3, 2: *ζῆλος καὶ φθόνος, ἔρις καὶ στάσις, διωγμὸς καὶ ἀκαταστασία, πόλεμος καὶ αἰχμαλωσία.* 47, 6: *αἰσχρά, — ἀκούεσθαι τὴν βεβαιοτάτην καὶ ἀρχαίαν Κορινθίων ἐκκλησίαν δι᾽ ἓν ἢ δύο πρόσωπα στασιάζειν πρὸς τοὺς πρεσβυτέρους.* 7: *καὶ αὕτη ἡ ἀκοὴ οὐ μόνον εἰς ἡμᾶς ἐχώρησεν ἀλλὰ καὶ εἰς τοὺς ἑτεροκλινεῖς ὑπάρχοντας ἀφ᾽ ἡμῶν* (die Heiden), *ὥστε καὶ βλασφημίας ἐπιφέρεσθαι τῷ ὀνόματι κυρίου διὰ τὴν ὑμετέραν ἀφροσύνην.*

[6] Vgl. oben S. 96 ff.

den Leviten ihre bestimmte Dienstleistung (ἴδιαι διακονίαι), dem Volksgenossen (λαϊκὸς ἄνθρωπος) die ihm gebührende Handlung zugewiesen (40, 5; 41, 2). Solche bestimmte Ordnung nach Maſsgabe des göttlichen Willens einzuhalten, ist den Christen um so mehr Pflicht, weil sie „gröſserer Erkenntnis gewürdigt worden sind" (41, 4). Jeder soll „an dem ihm gebührenden Platze Gott Dank darbringen, indem er die seinem Gottesdienst gesetzte Regel nicht überschreitet" (41, 1). Der Inhalt dieser Regel aber ergiebt sich aus der apostolischen Vorschrift. Die Apostel haben „Bischöfe und Diakonen eingesetzt" (καθίσταvον, 42, 4). Weil sie durch göttliche Eingebung vorher wuſsten, daſs „Streit über das Bischofsamt" entstehen würde, bestellten (κατέστησαν) sie diese zum Bischofsamt, damit erst nach ihrem Tode (ἐὰν κοιμηθῶσιν) andere bewährte Männer den „Gottesdienst" (λειτουργίαν) derselben übernehmen sollten (44, 1. 2). Diese Anordnung der Apostel ist göttliche Anordnung. Denn die Apostel sind von Jesu Christo gesandt, Christus aber von Gott, und kraft solches göttlichen Auftrags und in Eingebung des heiligen Geistes haben die Apostel bei Bestellung der Bischöfe und Diakonen gehandelt, wie dadurch zweifellos wird, daſs schon eine alttestamentliche Weissagung (citiert wird Jes. 60, 17) die Einsetzung von Bischöfen und Diakonen vorhergesagt hat (1. Clem. 42). Darum, so lautet die Schluſsfolgerung, „halten wir es für unrecht" (οὐ δικαίως νομίζομεν), diejenigen, welche von den Aposteln oder später von anderen hervorragenden Männern unter Zustimmung der Gemeinde zu diesem Amt bestellt sind (κατασταθέντας), und welche untadelig „die Gaben (das Gebetsopfer und die Gabenopfer) dargebracht" haben, von diesem ihrem Dienst zu entsetzen; ja es ist eine groſse Sünde (ἁμαρτία οὐ μικρά), wenn wir sie „vom Bischofsamt entfernen" (τῆς ἐπισκοπῆς ἀποβάλωμεν, 44, 3. 4).

Eins ist klar: nach dem Clemensbrief haben die „bestellten Ältesten" ein auf göttlicher Ordnung beruhendes Recht auf das Bischofsamt, d. h. auf Verwaltung der Eucharistie und des Kirchenguts, und zwar ein lebenslängliches Recht (sofern sie sich dieses Rechtes nicht durch Sünde unwürdig machen), mit der Wirkung, daſs sie jeden andern von dem gleichen Amte ausschlieſsen. Die Eucharistie kann in der Gemeinde nur von einem bestellten Ältesten, d. h. nur von einem erwählten Bischof verwaltet werden. Die Wahl und Ordination zum Bischofsamt empfängt rechtliche Bedeutung. Der Bischof hat eine Befugnis formaler, d. h. rechtlicher Natur (vgl. S. 23), welche ihn jetzt von jedem andern Gemeindegliede unterscheidet.

Ende des 1. Jahrhunderts kündigt in dem Clemensbrief die Entstehung des Kirchenrechts sich an. Ein Ereignis von unberechenbarer Tragweite!

§ 14. Die Entstehung des Katholicismus.

Die Grundlehre des Katholicismus ist bekanntlich die Lehre von der Kirche, die Lehre nämlich, daſs diese sichtbare, durch Bischöfe und Papst verfaſste und regierte Kirche mit der Ekklesia, der Christenheit, der Kirche Christi identisch sei. Es giebt nach der römisch-katholischen Lehre keine andere Christenheit als die römisch-katholische. Warum? Weil nach katholischer Lehre die Christenheit von Gott eine bestimmte rechtliche Ordnung, die bischöfliche und päpstliche Ordnung, empfangen hat, weil daher an dem Dasein dieser Ordnung das Dasein der Christenheit erkennbar ist. Wo diese rechtliche Ordnung nicht ist, da ist auch die von Christo gestiftete Kirche nicht, da ist keine Christenheit. Es giebt nach katholischer Lehre ein göttliches Recht, eine von Gott der Christenheit mitgegebene kirchliche Rechtsordnung, eine Rechtsordnung, welche einen Gegenstand des Glaubens darstellt, deren Beobachtung für das rechte Verhältnis zu Gott entscheidend ist. Auf diesem Satz ruht alles andere.

Die Grundlage des Katholicismus ist das von ihm behauptete göttliche Kirchenrecht.

Daraus können wir von vornherein die Schluſsfolgerung ziehen: durch die Entstehung der Lehre von solchem jus divinum ist der Katholicismus hervorgebracht worden. Die Frage nach der Entstehung des Katholicismus ist gleichbedeutend mit der Frage nach der Entstehung der Lehre von einem göttlich geordneten Kirchenrecht.

Wie kam es zu solcher Lehre?

Das Wesen der Ekklesia als des Leibes Christi schlieſst jede menschliche Rechtsordnung, jede Verfassung nach Art sonstiger Vereinsfassung, jede Gesetzgebung und Verwaltung nach Art sonstiger Gesetzgebung und Verwaltung aus. Die Lehre von der Ordnung der Ekklesia ist daher nach urchristlicher Überzeugung ein Bestandteil der Glaubenslehre (S. 23 ff.). Sollte eine Rechtsordnung für die Ekklesia durchgesetzt werden, so war das folgeweise nur im Wege einer neuen Glaubenslehre möglich. Es muſste die Lehre des Gotteswortes eine Änderung erfahren und eine bestimmte Rechtsordnung als vom Worte Gottes gefordert, d. h. als göttlich geoffenbarte Rechtsordnung behauptet werden. Aus diesem Grunde

mufste die Erzeugung von Kirchenrecht (Recht für die Ekklesia) eine Umwandlung des religiösen Wesens des Christentums, die Umwandlung des urchristlichen Glaubens in den katholischen Glauben herbeiführen. Sollte Kirchenrecht entstehen, so konnte es nur als göttliches Kirchenrecht hervorgebracht werden, und war aus diesem Grunde die Erzeugung des Kirchenrechts mit der Erzeugung des Katholicismus gleichbedeutend.

Es kommt noch eins hinzu. Weil Rechtsordnung für die Ekklesia nach urchristlicher Überzeugung undenkbar ist, giebt es, wie bereits wiederholt hervorgehoben wurde, innerhalb der Ekklesia keine Gemeinschaften, welche als rechtlich organisierte Glieder der Ekklesia vorstellbar wären. Aus diesem Grunde giebt es nicht den Begriff einer Ortsgemeinde im heutigen Sinne, sondern nur den Begriff der Ekklesia, der Christenheit, des Leibes Christi. Auch die einzelnen örtlichen Versammlungen stellen Versammlungen der Christenheit, und ihre Ordnungen stellen die Ordnung des Leibes Christi dar. Wenn also Rechtsordnung dennoch entsteht, so kann die entstehende Rechtsordnung nur Ordnung der Ekklesia, des Leibes Christi, der Kirche, nicht blofs Rechtsordnung einer einzelnen Ortsgemeinde als solcher sein. Das heifst: die entstehende Rechtsordnung mufs sich notwendig als eine Ordnung der ganzen Christenheit, deren Haupt Christus ist, als eine Ordnung des mystischen Leibes Christi darstellen. Wiederum ergiebt sich daraus: eine solche Rechtsordnung kann nur göttlicher Natur sein, und: an der Beobachtung dieser göttlichen Rechtsordnung ist das Dasein der Christenheit erkennbar, von der Beobachtung derselben das rechte Verhältnis zu Gott und Christo abhängig. Mit einem Wort: mit dem Aufkommen solcher Rechtsordnung mufs der Katholicismus entstehen.

Also: weil nach dem urchristlichen Glauben die Christenheit (Kirche) keine Rechtsordnung haben kann, darum konnte Rechtsordnung nur durch das Mittel der Lehre vom göttlichen Recht, d. h. nur durch das Mittel der Erzeugung des Katholicismus hervorgebracht werden.

Die Entstehung des Kirchenrechts ist der wichtigste Vorgang in der ganzen Entwickelung der Kirche. Es versteht sich von selber, dafs auch andere Umstände mitwirkend an der Erzeugung und Förderung des Katholicismus gearbeitet haben. Aber die Erzeugung von (göttlichem) Kirchenrecht ist die entscheidende Wendung, durch welche alles andere erst bedingt, ermöglicht wurde. In diesem Sinne liegt in der Rechtsgeschichte der Kirche der Schlüssel zum Verständnis der Kirchengeschichte überhaupt.

Aber mufste denn notwendig Rechtsordnung für die Ekklesia erzeugt werden? Dafs eine Notwendigkeit vorlag, zeigt die Geschichte. Auch sind wir im stande, in die entscheidenden Beweggründe einen Blick zu thun.

Die Gedanken des Urchristentums bedeuten einen kühnen, von der Kraft christlichen Glaubens emporgetragenen Idealismus. Sie bedeuten die Überzeugung, dafs Kirchenrecht (Rechtsordnung der Ekklesia) nicht blofs unmöglich, sondern ebenso unnötig ist. Die Macht der Liebe ist stärker als die Macht der Sünde, und vor allem: der Geist Gottes ist mächtiger in der Ekklesia als der Geist der Welt. Das ist die entschlossene Glaubensüberzeugung der ersten Zeit. Darum bedarf es keiner Rechtsordnung. Rechtsordnung, Zwangsordnung, formale Befugnisse ertöten vielmehr den Geist der Kirche!

Dieser Glaubensmut, welcher dem Geiste und Worte Gottes als solchem traut, ist seit dem Ende des ersten Jahrhunderts in unaufhaltsamem Sinken. Das Mifstrauen kommt auf, nämlich das Mifstrauen in die Kraft des göttlichen Geistes. Die Furcht kommt auf, nämlich die Furcht vor der Sünde, ob die Macht der Sünde auch gröfser sei als die Macht der Liebe. Der Kleinglaube fordert Stützen, Hülfsmittel, Krücken, äufsere Bürgschaften für die Erhaltung rechter Ordnung in der Ekklesia. Der Kleinglaube verlangt Rechtsordnung, formale Schranken, Garantieen für die Aufrechterhaltung der Christenheit. Aus diesem Kleinglauben des christlichen Epigonentums ist der Katholicismus entsprungen.

Es war zunächst nur ein einziger, anscheinend unbedeutender Punkt, in Bezug auf welchen Rechtsordnung in der Kirche gefordert wurde: die Verwaltung der Eucharistie und des Kirchenguts. Aber an dieser Stelle gerade, und an dieser Stelle allein, hatten bereits äufsere Ordnungen des Gemeindelebens zu bilden sich begonnen. Indem die Ordnung der Eucharistie zur Rechtsordnung gestaltet wurde, ergriff das Kirchenrecht den Punkt des kirchlichen Lebens, von welchem aus die ganze Verfassung der Kirche erzeugt und beherrscht werden sollte.

Gewifs, es lag ein praktisches Interesse vor, die Verwaltung nicht blofs der heiligen Handlung selbst, sondern auch der Opfergaben, welche der Armenpflege und der Erhaltung der berufsmäfsigen Lehrer dienen sollten, in feste, zuverlässige Hand zu bringen. Wie nahe lag die Versuchung, die Gewalt über die Opfergaben, das Kirchengut, zu mifsbrauchen! Und wie manchesmal mögen es unrechte Hände gewesen sein, welche über das Kirchengut verfügten! Wir brauchen nur den Namen des Peregrinus Proteus (um 140) zu nennen, welcher als

Prophet reiste, um die gabenspendende Thätigkeit der Brüder in seinem egoistischen Interesse in Bewegung zu setzen. Auch die Apostellehre (um 120) zeigt bereits das Mifstrauen gegen wandernde Lehrer (Apostel) und verlangt darum, dafs der Apostel höchstens zwei Tage in der Gemeinde bleibe[1]. Es war gewifs von Interesse, die Kirchengutsverwaltung nur in den Händen von Männern zu sehen, welche der Gemeinde bekannt, welche in der Gemeinde erprobt waren. Mit anderen Worten: das praktische Interesse empfahl es dringend genug, den Bischöfen (das waren ja diese von der Versammlung selber für die Verwaltung der Eucharistie und der Opfergaben bestellten Männer) ein Recht auf die Eucharistie und das Kirchengut zu gewähren, ein Recht, durch welches sie jeden andern von der gleichen Befugnis ausschlossen.

Dieses praktische Interesse hat den Clemensbrief diktiert und seinen Ideen auch den Sieg gegeben. Sobald der Kleinglaube die Oberhand gewann, sobald die Furcht vor der Sünde gröfser wurde als das Vertrauen auf Gott, mufste eine solche Gestaltung als geschichtliche Notwendigkeit sich ergeben. Aus der Macht der Sünde, welche auch in der Christenheit Raum gewann, ist das Bedürfnis nach Kirchenrecht, und mit ihm der Katholicismus, hervorgegangen.

Aber wie sollte die Rechtsordnung, welche als Bedürfnis empfunden wurde, in der Christenheit legitimiert werden, welche doch grundsätzlich Rechtsordnung ablehnte?

Die Lösung dieser Schwierigkeit giebt uns der Clemensbrief.

Die Begründung seiner Behauptung: die Bischöfe haben ein Recht auf Eucharistie und Kirchengut, lautet nicht: ihr (Korinther) wifst ja, dafs euer Vorgehen gegen die Rechtsordnung unserer Kirche oder eurer Gemeinde verstöfst. Denn so kann er nicht sagen: es giebt keine Rechtsordnung in der Ekklesia. Er sagt ebensowenig: aus praktischen Gründen, um des Bestandes eurer Gemeinde willen, müfst ihr solche Ordnung haben. Denn die Ordnung der Ekklesia als des Leibes Christi ist jeder aus Zweckmäfsigkeitserwägungen entsprungenen menschlichen Ordnung entrückt, und es handelt sich um die Ordnung des Leibes Christi, welcher (nicht eine Ortsgemeinde!) auch durch die Ekklesia zu Korinth dargestellt wird. Vielmehr geht die Beweisführung des Clemensbriefs ausschliefslich dahin: die (durch die Apostel vermittelte) göttliche unveränderliche Ordnung ist diese, welche

---

[1] Διδ. XI, 5: wenn der zureisende Apostel drei Tage in der Gemeinde bleibt, ψευδοπροφήτης ἐστίν.

ihr gebrochen habt. Darum ist es nicht bloſs „Unrecht", sondern „Sünde", wenn ihr dagegen handelt, und darum müſst ihr zu dieser Ordnung zurückkehren, damit ihr „mit unbefleckten Händen beten" (die Eucharistie feiern) könnt, damit das Gebet der Christenheit zu Korinth Gott wohlgefällig sei[2]. Es handelt sich um eine Ordnung, von welcher, weil sie göttlicher Art, nicht bloſs Rechtsgüter und Zweckmäſsigkeitserfolge, sondern Heilsgüter abhängig sind, deren Beobachtung für das rechte Verhältnis zu Gott, deren Beobachtung daher für das Dasein einer Versammlung, mit welcher Gott (Christus) ist, d. h. für das Dasein der Christenheit (Ekklesia) entscheidend ist. Wenn diese Ordnung nicht beobachtet wird, so hört nach dem Clemensbrief die Gemeinde von Korinth auf, die wahre Kirche darzustellen.

Der Gedanke des göttlichen Rechts ist da, mit allen seinen Schluſsfolgerungen, der Gedanke eines Rechts, welches durch das Wort Gottes gesetzt ist und darum den Gehorsam des Glaubens fordert. Der Katholicismus erscheint im Clemensbrief, die Herrschaft in der Kirche begehrend. Er wird zuerst von diesem Schreiben der römischen Gemeinde an die korinthische vertreten. Von Rom aus will er seine Herrschaft über die christliche Welt begründen. Er setzt zunächst an einem einzigen Punkte ein, der Eucharistie und der Kirchengutsverwaltung. Aber von diesem Punkt aus wird er im stande sein das ganze Leben der Christenheit zu erobern.

§ 15. Der römische Episkopat.

Der Ausschluſs der Bischöfe von der Eucharistie hatte in der korinthischen Gemeinde selber Widerstand gefunden[1]. Die Ausdrücke des Clemensbriefes sowie die Thatsache allein, daſs dieser Brief seitens der Römer überhaupt geschrieben wurde, machen es klar, daſs es über die korinthische Frage in weiteren Kreisen der Christenheit zu erregten

---

[2] 1. Clem. 2, 3 heiſst es von dem früheren Zustand der korinthischen Gemeinde: *μεστοί τε ὁσίας βουλῆς ἐν ἀγαθῇ προθυμίᾳ μετ' εὐσεβοῦς πεποιθήσεως ἐξετείνετε τὰς χεῖρας ὑμῶν πρὸς τὸν παντοκράτορα θεόν* —. Für die Gegenwart wird dann 29, 1 die Ermahnung ausgesprochen: *προσέλθωμεν οὖν αὐτῷ* (zu Gott) *ἐν ὁσιότητι ψυχῆς, ἁγνὰς καὶ ἀμιάντους χεῖρας αἴροντες πρὸς αὐτόν.* Die Beobachtung der (nach dem Clemensbrief) richtigen Kirchenverfassung (eucharistischen Verfassung) ist Voraussetzung dafür, daſs das Gebet der Gemeinde Gott wohlgefällig ist. Die grundlose Entsetzung der bestellten Bischöfe von der eucharistischen Verwaltung ist eine schwere Sünde (44, 4: *ἁμαρτία οὐ μικρά*).

[1] Daher der „Kampf" in der korinthischen Gemeinde, oben S. 158 Anm. 5.

Auseinandersetzungen gekommen war. Daraus ergiebt sich, dafs bereits eine (wenn der Ausdruck gestattet ist) Ordnungspartei in der Kirche bestand (wie wäre auch sonst der Erfolg des Clemensbriefs möglich gewesen!), zugleich aber, dafs diese Ordnungspartei noch keineswegs die Herrschaft in den Ekklesien hatte. In Korinth war sie vielmehr unterlegen. Erst durch den Clemensbrief, das Eintreten der römischen Gemeinde, ist sie zur Herrschaft geführt worden.

Noch waren die urchristlichen Anschauungen weithin lebendig, welche kein formales Recht in der Kirche Gottes, auch kein Recht der erwählten Bischöfe anerkannten. Und den urchristlichen Ideen war noch keine andere Idee gegenübergetreten, auf welche gestützt die Ordnungspartei ihre praktischen Anforderungen hätte durchsetzen können. Das war das Bedeutende an dem Clemensbrief, dafs er eine solche neue Idee ausgab, die katholische Idee des göttlichen Rechts, durch deren Kraft das praktische Verlangen nach formaler rechtlicher Ordnung befriedigt und zum Siege gebracht werden konnte.

Die katholische Ideenreihe des Clemensbriefes aber (und das ist die Hauptsache, auf welche es ankommt) war neu. Das wird nicht blofs durch all das Vorige, sondern wo möglich noch mehr durch das Folgende bewiesen.

Die unmittelbare Folge des Clemensbriefes war eine Verfassungsänderung in der römischen Gemeinde.

Nicht blofs, dafs die Breite der Ausführung, die Häufung von Gründen, welche der Clemensbrief darbietet, auf die Neuheit der von ihm vertretenen Gedanken hinweisen (es gab keinen bereits allgemein anerkannten Grundsatz, auf welchen man sich hätte berufen können); vor allem giebt die Reform, welche an den Clemensbrief sich anschlofs, von der Ideenumwälzung Kunde, welche mit dem Clemensbrief, mit dem Übergang vom Urchristentum zum Katholicismus verbunden war.

Das römische Schreiben hat in Korinth Nachachtung gefunden. Der Brief der Römer ward unter die Lesestücke aufgenommen, welche der korinthischen Ekklesia neben den alttestamentlichen und apostolischen Schriften regelmäfsig vorzutragen waren[2]. In Korinth ward die römisch-katholische Ordnung durchgeführt.

Von weit gröfserer Bedeutung war es, dafs in Rom selber durch den Clemensbrief eine vollständige Umwälzung in der Ordnung der Ekklesia hervorgerufen wurde. Die römische Ekklesia hatte sich zwar in dem Schreiben an die Korinther zu den katholischen Ideen

---

[2] Euseb. IV, 23, 11.

vom göttlichen Recht bekannt, welche ihre Führer (die Ältesten, zu denen sicher die nach Korinth entsandten drei Ältesten gehörten) ihr in den Mund gelegt hatten. Aber in der römischen Ekklesia selber hatte diese Gedankenreihe und die durch dieselbe geforderte Art der Ordnung bis dahin keineswegs gegolten. Auch in Rom hatte den „bestellten Ältesten" (den gewählten Bischöfen) bis dahin kein Recht, geschweige denn ein auf göttlicher Anordnung ruhendes Recht an Eucharistie und Kirchengut zugestanden. Erst indem es zur Abfassung des Clemensbriefes kam, gelang es in Rom, für diese Gedanken (welche der thatsächlich gewöhnlichen Verwaltung der Eucharistie durch die Bischöfe einen so ganz anderen Hintergrund gaben) die römische Ekklesia zu gewinnen. Auch die römische Ekklesia selber ist erst durch den Clemensbrief katholisch geworden.

All dies wird dadurch bewiesen, dafs zur Zeit der Abfassung des Clemensbriefs in Rom gerade so wie in den übrigen Gemeinden mehrere „bestellte Älteste", d. h. mehrere Bischöfe nebeneinander waren[3]. Noch gab es keinen Bischof von Rom im späteren Sinn. Aus der Thatsache aber, dafs mehrere Bischöfe nebeneinander standen, folgt mit logischer Notwendigkeit, wie wir schon früher gesehen haben, dafs keinem dieser Bischöfe ein ausschliefsliches Recht auf die Verwaltung des Bischofsamts (Eucharistie und Kirchengut) zuständig war (vgl. S. 119)[4]. Die mehreren Bischöfe wurden ja nicht gleich-

---

[3] Der Clemensbrief bezeugt, dafs die korinthische Gemeinde mehrere Bischöfe nebeneinander hatte, 1. Clem. 54, 2: *τὸ ποίμνιον τοῦ Χριστοῦ εἰρηνευέτω μετὰ τῶν καθεσταμένων πρεσβυτέρων.* 44, 6: *ὁρῶμεν γὰρ ὅτι ἐνίους ὑμεῖς μετηγάγετε καλῶς πολιτευσαμένους ἐκ τῆς — λειτουργίας* (es ist von der *ἐπισκοπή* die Rede: die Korinther hatten „einige" Älteste von dem Bischofsamt entsetzt, welches dieselben tadellos verwalteten). Der Clemensbrief hat aber zur Voraussetzung, dafs die korinthische und die römische Ekklesia in gleicher Weise organisiert sind und sein müssen (daher das Einschreiten der Römer gegen den korinthischen „Aufruhr"). Das Nebeneinander mehrerer Bischöfe in Korinth war folglich den römischen Einrichtungen entsprechend. Demgemäfs ist im Clemensbrief von Bischöfen stets in der Mehrzahl die Rede (42, 4. 44, 2—6) und lautet auch der allgemeine Grundsatz 44, 4 dahin: *ἁμαρτία οὐ μικρά — ἐὰν τοὺς ἀμέμπτως — προσενεγκόντας τὰ δῶρα τῆς ἐπισκοπῆς ἀποβάλωμεν.* Vgl. oben S. 116 Anm. 77.

[4] Die Wendung des Clemensbriefes 44, 4: *τοὺς — προσενεγκόντας τὰ δῶρα* (vgl. die vorige Anm.) macht zweifellos, dafs die mehreren Bischöfe wirklich an der „Darbringung der Gaben", d. h. an der Vollziehung der Eucharistie thatsächlichen Anteil hatten, dafs folglich, da „kollegiales Danksagen bei der Eucharistie undenkbar ist" (Loofs in den Theol. Studien und Kritiken 1890 S. 654), die Vollziehung der Eucharistie unter den mehreren Bischöfen wechselte. Das war allerdings nur ein „Übergangszustand", aber doch in einem etwas anderen Sinn, als Loofs a. a. O. annimmt.

zeitig und nicht in geschlossener Zahl gewählt. Auch in Rom folgte aus dem Grundsatz der Mehrheit der Bischöfe, daſs zu jeder Zeit auch noch ein anderer „ein Bischofsamt begehren“ (1. Tim. 3, 1) und von der Ekklesia gewählt werden konnte, und namentlich, daſs für jeden einzelnen Fall die Versammlung darüber entscheiden muſste, wer von den mehreren des Bischofsamts warten sollte, daſs also die Versammlung Macht hatte über den Episkopat.

Sollte wirklich durch die Bischofswahl ein ausschlieſsendes Recht auf das Bischofsamt gegeben, der Versammlung die Macht über den Episkopat genommen und eine feste Ordnung (in welcher dann auch die übrigen Ältesten ihren festen Platz finden muſsten) durchgesetzt werden, so muſste erst die Zahl der Bischöfe geschlossen, d. h. der Versammlung die Macht genommen werden, den erwählten Bischöfen neue hinzuzufügen. Ja, noch mehr. Es muſste mit dem Grundsatz der Mehrheit der Bischöfe gebrochen und nur ein Bischof an die Spitze der Ekklesia gestellt werden. Erst dann war in jedem Einzelfall klar, daſs diesem einen das Recht zur Verwaltung des Bischofsamts gebühre. Erst dann war die Macht der Versammlung, unter den mehreren (Bischöfen) jedesmal für den Einzelfall den Verwalter der bischöflichen Handlung (Eucharistie) zu bestimmen, aufgehoben. Erst dann war wirklich Rechtsordnung in der Ekklesia, nämlich ein festes Recht auf das Bischofsamt hergestellt.

Und so ist es geschehen. Die Folge des Clemensbriefs war die Einführung des Einzelepiskopats in Rom[5].

Der herrschenden Meinung gilt es als unumstöſslich, daſs der Episkopat (wir werden unter diesem Ausdruck von nun an den Einzelepiskopat, den gewöhnlich sogenannten monarchischen Episkopat verstehen) in Rom erst gegen die Mitte des 2. Jahrhunderts ausgebildet worden sei, daſs der Episkopat in Rom jünger sei als in der griechischen Kirchenhälfte, daſs daher die Heimat des Episkopats nicht in Rom, sondern im Orient (Syrien und Kleinasien) gesucht werden müsse[6].

[5] Aus dem Obigen ergiebt sich, wie richtig die Bemerkung ist, welche Loofs a. a. O. S. 656 macht: „Es ist nicht so, daſs die dogmatische Theorie der Verfassungsentwickelung gefolgt ist; das Umgekehrte war der Fall.“ Die katholische Verfassung der Kirche (der Einzelepiskopat mit seinen „göttlichen“ Rechten) ist erst durch die katholische Theorie des Clemensbriefs erzeugt worden. Die katholische Verfassung ist jünger als die katholische Theorie. Gerade dadurch wird der Widerspruch der katholischen Theorie mit dem Urchristlichen auſser Zweifel gesetzt. „Schon der erste Clemensbrief ist in dieser Hinsicht wichtig (Kap. 40)“ sagt Loofs a. a. O. Man muſs nach dem Obigen noch weiter gehen und sagen, daſs mit dem Clemensbrief die entscheidende Wendung in der Kirchengeschichte vollzogen worden ist.

[6] Vgl. Ritschl S. 402. Lipsius, Chronologie der römischen Bischöfe

Im Folgenden soll es versucht werden, eine andere Ansicht zu begründen.

Auf zwei Beweisgründe stützt sich die herrschende Meinung, auf die Ignatiusbriefe und auf den sogenannten Hirten des Hermas.

Die Ignatiusbriefe (jedenfalls der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts angehörig) stellen sich als Briefe dar, welche ein Bischof von Antiochien in der Zeit seines Martyriums geschrieben hat. Fünf Briefe sind an kleinasiatische Gemeinden, ein sechster ist an Polykarp (von Smyrna), ein siebenter ist an die römische Gemeinde gerichtet. Der Inhalt jener sechs erstgenannten Briefe ist wesentlich der gleiche. Überall handelt es sich um die Bekämpfung gewisser Irrlehren einerseits, um die Stellung des Episkopats andrerseits. Die unablässig wiederkehrende Mahnung lautet: haltet euch zum Bischof, seid eins mit dem Bischof![7]. Nur der Brief an die Römer ist eigenartig. Kein Wort von einem Bischof von Rom, kein Wort vom Episkopat, ebenso auch kein Wort von jenen Irrlehren. Der Brief an die Römer hat zum einzigen Inhalt: hindert mich nicht am Martyrium! Aus diesem Thatbestand wird gefolgert: es gab damals keinen Bischof von Rom. Aber mit Unrecht! Die Ignatiusbriefe bezeichnen ausdrücklich den Episkopat als eine in der christlichen Welt bereits gemeingültige Einrichtung[8], was unmöglich hätte geschehen können, wenn der Schreiber

---

S. 263 und in der Zeitschr. f. wiss. Theol. 1866 S. 80 ff. Zahn, Der Hirt des Hermas (1868) S. 98 ff. Behm, Über den Verfasser der Schrift, welche den Titel „Hirt" führt (1876) S. 34 ff. A. Harnack in seiner Ausgabe des Hermas (Patr. app. opp. III) p. LXXVII. 25. 52. 189. Uhlhorn in Herzogs RE. 2. Aufl. Bd. 6 (1880) S. 13. Holtzmann S. 211, und viele andere. Noch bei A. Harnack lesen wir in der 2. Aufl. seiner Dogmengeschichte, Bd. 1 (1888) S. 402 Anm. 3, dafs „der monarchische Episkopat sich keinesfalls zuerst in Rom, sondern vielmehr im Orient (vgl. den Hirten des Hermas und den Römerbrief des Ignatius mit den übrigen Ignatiusbriefen) konsolidiert hat". Löning, Gemeindeverf. S. 116 ff. hat die Ansicht zu begründen versucht, dafs die Stellung Symeons, des Vetters Jesu, bei den Judenchristen im Ostjordanlande den Ausgangspunkt des Episkopats bedeute: von dort sei der monarchische Episkopat nach Syrien (Antiochien) und Vorderasien und endlich auch nach Macedonien und Rom (gegen die Mitte des 2. Jahrhunderts) übertragen worden (vgl. dagegen Loofs a. a. O. S. 646 ff.). — In Widerspruch mit der herrschenden Lehre hat bereits Manchot in seinem wunderlichen Buch „Die Heiligen" (1887) S. 96 ff. zutreffend den Ursprung des monarchischen Episkopats in Rom behauptet und dafür den Clemensbrief angezogen unter Betonung des Geistes militärischer Disciplin, welcher in dem Brief sich offenbare. An Manchot schliefst sich Friedberg, Kirchenr. 3. Aufl. S. 16 an. Auch Völter, Entstehung der Apokalypse, 2. Aufl. 1885, S. 28 setzt die früheste Entstehung des Episkopats unter Berufung auf Irenäus (vgl. unten) nach Rom.

[7] Vgl. unten § 17.

[8] Ignat. ad Ephes. 3, 2: οἱ ἐπίσκοποι οἱ κατὰ τὰ πέρατα ὁρισθέντες. Unter

davon ausgegangen wäre, dafs in Rom, der auch nach seiner Meinung vornehmsten Gemeinde der Christenheit[9], noch kein Bischof (in seinem Sinn, d. h. kein Einzelbischof) gewesen wäre. In dem Brief an die Römer bezeichnet sich Ignatius ferner mit Nachdruck als den Bischof der syrischen Ekklesia (Antiochien), und setzt er voraus, dafs auch nach dem Urteil der Römer infolge seines Martyriums die Gemeinde zu Antiochien ohne Bischof ist[10], — was gleichfalls nicht hätte geschehen können, wenn nicht nach Meinung des Schreibers auch die römische Gemeinde die episkopale Verfassung (mit einem Bischof) als die nach christlichem Glauben notwendige Verfassung angesehen hätte. Denn die Verfassungsfragen sind ja für jene Zeit keine blofs politischen Fragen, sondern Glaubensfragen. Warum aber jenes Schweigen von dem römischen Bischof, jenes Schweigen von dem Verhältnis der Römer zu ihrem Episkopat? Aus demselben Grunde, aus welchem auch der Irrlehren, welche in den übrigen Briefen gleichfalls eine so hervorragende Rolle spielen, in dem Römerbrief nicht gedacht ist. Deshalb nämlich, weil der Verfasser die römische Gemeinde nicht belehrt, noch belehren will, noch nach seiner Ansicht belehren kann[11]. Er würde das für eine Anmafsung halten. Darum nur die Bitte: verhindert mein Martyrium nicht, — und auch diese Bitte mit Entschuldigung[12]. Die sechs übrigen Briefe sind Lehrbriefe, der Römerbrief ist nur ein Bittbrief, ein Bittbrief um das Martyrium. Darum sind jene sechs anderen Briefe voll abstrakter Ausführungen, während der Römerbrief von Kraft und Feuer der Leidenschaft einer echten Märtyrerseele erfüllt ist. Die Stellung der römischen Gemeinde ist es, welche den von den übrigen Briefen behandelten Lehrinhalt ausschliefst. Die römische Gemeinde wird nicht belehrt, denn sie belehrt die anderen (vgl. die in Anm. 11 angezogene Stelle). Dadurch ist der abweichende Inhalt des Römerbriefes begründet, und wird zugegeben werden dürfen, dafs die Ignatius-

---

den *πέρατα* können (gegen Zahn, Patr. apost. opp. II, p. 8 not. 2) nur die *πέρατα τῆς γῆς* verstanden werden (vgl. Hilgenfeld in der Zeitschr. f. wiss. Theol. 1874 S. 104. Lightfoot, The apostolic fathers II, 1 S. 40). Vgl. auch unten S. 182 Anm. 13.

[9] Vgl. die Adresse des Römerbriefes.

[10] Ignat. ad Rom. 2, 2: *τὸν ἐπίσκοπον Συρίας*. 9, 1: *μνημονεύετε ἐν τῇ προσευχῇ ὑμῶν τῆς ἐν Συρίᾳ ἐκκλησίας, ἥτις ἀντὶ ἐμοῦ ποιμένι τῷ θεῷ χρῆται. μόνος αὐτὴν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐπισκοπήσει καὶ ἡ ὑμῶν ἀγάπη.*

[11] Es heifst vielmehr von der römischen Gemeinde: *ἄλλους ἐδιδάξατε* (3, 1), vgl. unten § 31.

[12] Ignat. ad Rom. 4, 3: *οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσομαι ὑμῖν.*

briefe jedenfalls keinen ausschlaggebenden Beweisgrund gegen das gleichzeitige Vorhandensein eines römischen Episkopats darstellen[13].

Der Hirt des Hermas ist eine apokalyptische Schrift, nach dem Zeugnis des Muratorischen Fragments gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts unter dem römischen Bischof Pius I (139—154 oder 141—156) von dem Bruder des Bischofs in Rom geschrieben.

An einer einzigen Stelle spricht das Hermasbuch sich unmittelbar und bestimmt über die Verfassung der römischen Gemeinde aus. Nach dieser Stelle steht an der Spitze der römischen Ekklesia eine Mehrheit von Ältesten[14]. Wie sich aus anderen Stellen ermitteln läfst, haben diese Ältesten den Ehrensitz in der Gemeindeversammlung[15]. Ihnen wird die Leitung, Erziehung, Belehrung der Gemeindeglieder zugeschrieben[16]. Hermas kennt Bischöfe und Diakonen[17], nennt sie aber nur, wo er von den Thätigkeiten in der

[13] Treffend spricht Loofs a. a. O. S. 657 a. E. von der Gefahr der argumenta e silentio auf dem Gebiet der so spärlich redenden Quellen zur altkirchlichen Verfassungsgeschichte. „Wer bürgt z. B. dafür, dafs die Schlufsfolgerung richtig ist, zur Zeit des Ignatianischen Römerbriefs habe in Rom der monarchische Episkopat noch nicht bestanden, weil Ignatius keinen Bischof erwähne? Wie, wenn er ihn nicht nannte, weil er weder ihn noch die Verhältnisse der römischen Gemeinde kannte?“ Die Annahme möglicher Unkenntnis der „Verhältnisse“, d. h. doch wohl der Verfassung der römischen Gemeinde, halte ich für ausgeschlossen. Die im Text geltend gemachten Gründe lassen dagegen das Schweigen des Ignatius über die römische Verfassung nicht blofs als verständlich, sondern geradezu als notwendig erscheinen.

[14] Vis. II, 4, 3: *σὺ δὲ ἀναγνώσῃ εἰς ταύτην τὴν πόλιν μετὰ τῶν πρεσβυτέρων τῶν προϊσταμένων τῆς ἐκκλησίας.*

[15] Sie sind die *πρωτοκαθεδρῖται*, Vis. III, 1, 8; 9, 7, vgl. oben S. 138 Anm. 2. Ebenso Harnack bei Hatch S. 230. Weizsäcker, Apost. ZA. S. 639.

[16] Vis. III, 9, 7—10: *τοῖς προηγουμένοις τῆς ἐκκλησίας καὶ τοῖς πρωτοκαθεδρίταις* steht das *παιδεύειν τοὺς ἐκλεκτοὺς κυρίου* zu. Unter den *πρωτοκαθεδρῖται* sind sicher die „vorstehenden Ältesten“ zu verstehen (Anm. 15). Mit den „Führenden“ sind andere Geistbegabte, z. B. Propheten und Lehrer, gemeint, welche nicht zu den durch den Ehrensitz ausgezeichneten (bestellten) Ältesten gehören und welche deshalb mit den Ältesten in Streit liegen (daher die an beide Gruppen gerichtete Mahnung: *εἰρηνεύετε ἐν αὐτοῖς*), vgl. S. 142 Anm. 11. Aber allein die bestellten (vorsitzenden, „vorstehenden“) Ältesten haben eine amtliche Stellung zu der Belehrung und Erziehung der Gemeindeglieder, da das Buch der Offenbarung nach Vis. II, 4, 3 zunächst den vorstehenden Ältesten mitzuteilen ist (Anm. 14), vgl. auch Vis. II, 4, 2: Hermas wird gefragt, ob er das Buch, welches der Gemeinde kund werden soll, bereits *τοῖς πρεσβυτέροις* gegeben habe.

[17] Sie erscheinen auf einer Linie mit Aposteln, Lehrern, Gastfreundlichen, d. h. mit den Trägern bestimmter Gaben und Thätigkeiten in der Gemeinde, Vis. III, 5, 1: *οἱ ἀπόστολοι καὶ ἐπίσκοποι καὶ διδάσκαλοι καὶ διάκονοι — ἐπισκοπήσαντες καὶ διδάξαντες καὶ διακονήσαντες.* Sim. IX, 27, 2: *ἐπίσκοποι καὶ φιλόξενοι.* Vgl. Harnack bei Hatch S. 231. 232.

Ekklesia, nicht an jener Stelle, wo er von den Vorstehern der Gemeinde spricht. Durch diesen Thatbestand wird nach der herrschenden Meinung bewiesen, dafs es damals in Rom an dei Spitze der Gemeinde noch keinen monarchischen Bischof, sondern nur ein „Presbyterkollegium" gab.

Diese Schlufsfolgerung ist trotz des Scheines, welchen sie für sich hat, dennoch eine irrige.

Unter den „vorstehenden Ältesten" des Hermasbuchs kann jedenfalls ein monarchischer Bischof sich befinden, denn der Bischof ward in Rom aus der Reihe der Ältesten erwählt, war also ein Ältester und hatte selbstverständlich gleichfalls das Vorrecht des Ehrensitzes und der Teilnahme an der Leitung der Gemeinde[18]. Ferner ist zu beachten; dafs die Leitung, Ermahnung, Belehrung der Gemeindeglieder, welche den vorstehenden Ältesten insgemein zugeschrieben wird, den entscheidenden Punkt, an welchem die Episkopalverfassung hervortritt, nämlich die Verwaltung der Eucharistie und des Kirchenguts, nicht berührt. Die Bestellung eines einzigen Bischofs bedeutete zunächst nur, dafs diesem einen allein die Leitung der Eucharistie zuständig war. Dafs die Führung und sittliche Belehrung der Gemeindeglieder in den ersten Zeiten neben ihm nach wie vor den Ältesten überhaupt verblieb, ist selbstverständlich[19]. So konnten also auch nach Ausbildung des monarchischen Episkopats die Ältesten der Ekklesia insgemein (mit Einschlufs des Bischofs) als „Vorsteher der Ekklesia" bezeichnet werden, insbesondere im Hinblick auf die Einführung einer neuen Lehrschrift in die Gemeinde, wie in unserem Fall. Das Hermasbuch schliefst folglich den Einzelepiskopat nicht aus. Es beweist, wenn es bereits einen monarchischen Bischof in Rom gab, vielmehr lediglich, dafs dieser eine Bischof, trotz seines Vorrechts auf die Eucharistie, für die Leitung und Belehrung der Gemeinde die Ältesten noch neben sich hatte, in Nachwirkung der mafsgebenden Stellung, welche diesen Ältesten vor Ausbildung des monarchischen Episkopats zugekommen war (§§ 11. 12).

Die Frage ist also nach dem Vorigen eine offene: gab es in Rom zur Zeit des Hermasbuchs bereits den monarchischen Episkopat?

Die herrschende Meinung selber sieht sich durch das Zeugnis des Muratorischen Fragmentes[20] genötigt, die Abfassung des Hermasbuchs

---

[18] Vgl. oben S. 91 ff.

[19] Vgl. oben S. 148—150.

[20] Fragm. Mur. lin. 73 sqq : Das Buch des Hermas ist geschrieben nuperrime temporibus nostris in urbe Roma — sedente cathetra urbis Romae aeclesiae Pius episcopus fratre ejus.

in die Zeit des Bischofs Pius zu setzen, welcher zweifellos den Episkopat im vollen Sinne des Worts besafs (s. unten) und welcher auch von der herrschenden Meinung für einen „Bischof im engeren Sinne“ [21] erklärt wird. Daraus folgt aber doch mit Notwendigkeit, dafs zur Zeit der Abfassung des Hermasbuchs der monarchische Episkopat in Rom bereits da war, nicht aber (wie die herrschende Meinung im Widerspruch mit ihren eigenen Zugeständnissen meint), dafs Pius zur Zeit der Abfassung des Hermasbuchs dennoch vielmehr noch nicht Bischof gewesen wäre [22]. Mit dem Zeugnis des Muratorischen Fragments über die Abfassungszeit der Schrift steht der Gesamtcharakter derselben in vollem Einklang. Alles deutet auf die Zeit um die Jahre 140—145, d. h. auf die Zeit, zu welcher Pius den römischen Bischofsstuhl bestieg [23]. Für uns ist die Hauptsache, dafs auch der auf die Kirchenverfassung bezügliche Inhalt der Schrift mit der Abfassung derselben unter dem römischen Bischof Pius nicht im Widerspruch sich befindet. Das Muratorische Fragment und, wie nunmehr zu zeigen sein wird, das Hermasbuch selbst beweist vielmehr, dafs zu seiner Zeit der monarchische Episkopat bereits ausgebildet war.

---

[21] Lipsius, Chronologie der römischen Bischöfe. S. 263.

[22] Es erregt der herrschenden Meinung die gröfsten Schwierigkeiten, die Anerkennung des im Muratorischen Fragment niedergelegten Zeugnisses mit dem Inhalt des Hermasbuchs in Einklang zu bringen. Vgl. z. B. A. Harnack, Patr. apost. opp. III, p. XLVIII. LXXVII: die Schrift sei geschrieben, als Pius „dem römischen Presbyterium angehörte“ und „unter den Presbytern Roms an Ansehen hervorragte“, nämlich etwa 130—140 (vgl. A. Harnack in der Zeitschr. f. Kirchengesch. Bd. 3 S. 402: um 135). Ebenso Uhlhorn a. a. O., Behm a. a. O. (vgl. Anm. 6) u. a. Es wird also das Zeugnis, welches die Abfassung der Schrift unter dem Episkopat des Pius bezeugt, dahin ausgelegt, die Schrift sei unter dem Episkopat des Telesphorus oder des Hyginus (als Pius nur erst Presbyter war), also nicht unter dem Episkopat des Pius entstanden! Nach Lipsius a. a. O. wäre Pius im Anfang seiner bischöflichen Regierung (zur Zeit der Abfassung des Hermasbuchs) nur erst „Presbyter-Bischof“ (?) gewesen, nach Langen, Gesch. der römischen Kirche, Bd. 1 S. 126 Anm. 1 hätte Pius zunächst nur „die oberste Leitung der Gemeinde“, noch nicht eine wirkliche Bischofsgewalt besessen. Das sind Worte, welche jegliche Klarheit vermissen lassen.

[23] Vgl. neuerdings P. Baumgärtner, Die Einheit des Hermasbuchs (1889) S. 74. 75. 94. 95. Hier wird für die Datierung der Schrift namentlich auf das Verhältnis derselben zum Gnosticismus Gewicht gelegt. Die Frage nach der Einheit der Schrift, welche zuletzt von P. Baumgärtner behandelt und dahin beantwortet ist, dafs derselbe Verfasser das Werk in seinen einzelnen Teilen zu verschiedener Zeit verfafst habe (es erhellt auch aus diesem Ergebnis, dafs die Gründe für die Einheit überwiegen), braucht hier nicht erörtert zu werden, da die verschiedenen Teile in Bezug auf die Kirchenverfassung keinen Gegensatz aufweisen.

Nach dem Hermasbuch sind die Propheten von der Verwaltung der Eucharistie und folgeweise des Kirchenguts ausgeschlossen. „Wenn das Gebet der Gemeinde zu Gott geschieht", wird der wahre Prophet vom Geist Gottes zur Rede an das versammelte Volk hingerissen, der falsche Prophet aber schweigt[24]. Damit ist gesagt, dafs das ordentliche Gemeindegebet, vor allem das eucharistische Gebet in Rom nicht mehr von einem Propheten gesprochen wird, auch wenn ein solcher in der Versammlung anwesend ist. Der Prophet (als solcher) redet nur noch zum Volk; die Rede an Gott (das Gebet der anwesenden Versammlung) ist einem anderen, d. h. dem Bischof vorbehalten. Es wird dadurch klar, dafs auch das Hermasbuch bereits Rechtsordnung in der Ekklesia voraussetzt: das Vorrecht des Bischofs auf die Eucharistie[25]. Noch mehr: wie der Bischof, so besitzt nach dem Hermasbuch auch der Presbyter ein Vorrecht vor dem Propheten, nämlich das Vorrecht des Ehrensitzes. Der Prophet wird durch die Ältesten von dem „ersten Sitz" in der Gemeindeversammlung ausgeschlossen. Zwar müfste das nach Hermas eigentlich nicht sein[26], und ist noch Streit über den Ehrensitz, die Frage also erscheint als noch nicht völlig erledigt, aber der wahre Prophet verzichtet bereits auf den „ersten Sitz" und nur der falsche Prophet will noch nach demselben begehren[27].

Daraus folgt, dafs es bereits eine Bestellung zum Presbyter gab, welche bestimmt war, das ausschliefsende Recht des Ehrensitzes neben dem Bischof in der eucharistischen Versammlung zu verleihen, denn nur der bestellte Presbyter ist im stande, ein Recht ausschliefslichen Ehrensitzes geltend zu machen[28]. Es gab folglich eine Be-

---

[24] Mand. XI, 9: wenn der mit göttlichem Geist ausgerüstete Mann in die Gemeindeversammlung kommt *καὶ ἔντευξις γένηται πρὸς τὸν θεὸν τῆς συναγωγῆς τῶν ἀνδρῶν ἐκείνων* (es handelt sich um ein Gebet der ganzen Versammlung, der Gemeinde, also an erster Stelle um das eucharistische Gebet), dann erfüllt der Engel des Herrn den wahren Propheten mit Geist *καὶ πληρωθεὶς ὁ ἄνθρωπος τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ λαλεῖ εἰς τὸ πλῆθος καθὼς ὁ κύριος βούλεται.* Anders der falsche Prophet, Mand. XI, 14: *ὅταν δὲ ἔλθῃ εἰς συναγωγὴν πλήρη ἀνδρῶν δικαίων — καὶ ἔντευξις ἀπ' αὐτῶν γένηται, κενοῦται ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος — μηδὲν δυνάμενος λαλῆσαι.*

[25] Vgl. oben S. 159. Wegen dieses bischöflichen Vorrechts gehen in der Rangordnung des Hermasbuchs, ganz anders als früher (vgl. 1. Kor. 12, 28; Eph. 4, 11), die Bischöfe den Propheten vor, Vis. III, 5, 1: *ἐπίσκοποι καὶ διδάσκαλοι καὶ διάκονοι.* Unter den *διδάσκαλοι* sind hier die Propheten mit verstanden, oben S. 46 Anm. 27.

[26] Die Ekklesia selber läfst den Propheten vorgehen, Vis. III, 1, 8.

[27] Vgl. oben S. 142 Anm. 11.

[28] Auch der bestimmte Artikel in Vis. II, 4, 2: *τοῖς πρεσβυτέροις.* 4, 3: *τῶν πρεσβυτέρων τῶν προϊσταμένων*, deutet auf einen formell bestimmten, ge-

stellung, welche nicht das Bischofsamt (die Verwaltung der Eucharistie), sondern nur den Ehrensitz neben dem Bischof zu verleihen bestimmt war, also eine Bestellung, welche nur zum Presbyter, nicht zum Bischof machte. Die Verleihung aber des Ehrensitzes als solchen ohne das Recht, die Eucharistie zu verwalten, hat den monarchischen Episkopat zur Voraussetzung. Nur wo einer der Ältesten allein zum Bischofsamt berufen ist, können die übrigen lediglich mit dem Recht des Ehrensitzes bestellt werden. Die Stellung, welche das Hermasbuch den Presbytern, und zwar gerade den „vorstehenden Presbytern“ zuweist, thut dar, daſs unter ihnen und zugleich über ihnen nur ein Bischof sich befindet. Das Hermasbuch zeigt uns genau die Entwickelung der Kirchenverfassung, welche den ersten Zeiten des monarchischen Episkopats, den Zeiten des Bischofs Pius, entspricht. Die Folge der Verleihung des Episkopats an einen einzigen ist bereits die Formalisierung auch des Rechtes auf den Ehrensitz geworden (doch noch unter Streit und Widerspruch, die Formalisierung des Presbyterats setzt sich soeben erst durch), und diese bestellten Presbyter nehmen mit dem bestellten Bischof die Leitung und Belehrung der Gemeinde für sich in Anspruch[29].

Wenn Gründe vorliegen, welche den Beweis für die frühere Entstehung des römischen Episkopats (vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts) erbringen, so können also aus dem Hermasbuch, ebenso wie aus den Ignatiusbriefen, nicht (wie die herrschende Meinung annimmt)

---

schlossenen Kreis von Personen. — Mit dem Recht auf den Ehrensitz verbindet sich das Recht auf die Teilnahme an der Leitung der Versammlung sowie an der Verwaltung des Kirchenguts, oben S. 145 ff.

[29] Erwähnt werden muſs auch die schwierige Stelle Vis. II, 4, 3: *πέμψει οὖν Κλήμης εἰς τὰς ἔξω πόλεις, ἐκείνῳ γὰρ ἐπιτέτραπται.* Clemens soll das Buch der Offenbarung an die auswärtigen Gemeinden schicken, denn ihm allein ist dies zuständig („gestattet“). Welcher Clemens ist gemeint? Am ansprechendsten ist die von A. Brüll, Der Hirt des Hermas (1882) S. 4 ff. entwickelte Auffassung, nach welcher der Clemens, den die Tradition als Verfasser des ersten Clemensbriefs bezeichnete, zu verstehen ist. Die Absicht des Hermasbuchs wäre danach gewesen, seinem Werk den Anschein einer früheren Entstehung (zur Zeit jenes berühmten Clemens, Ende des 1. Jahrhunderts) zu geben. Darum: Clemens allein ist es gestattet, das Buch nach auswärts (im Namen der römischen Ekklesia) zu verschicken. Es wäre damit dem Clemens (der späteren Tradition entsprechend) die Stellung des (einzigen) römischen Bischofs zugeschrieben, d. h. es würde vollends bewiesen sein, daſs der Hirt des Hermas für seine Zeit den monarchischen Episkopat voraussetzt und denselben deshalb in die Zeit des Clemens zurückdatiert. Eine Bestätigung der Auffassung Brülls giebt das muratorische Fragment (oben Anm. 20), insofern die Worte desselben: nuperrime, temporibus nostris, einen besonders schlagenden Sinn empfangen, wenn sie als Protest gegen jene Absicht des Hermasbuchs erscheinen.

entscheidende Gegengründe, sondern umgekehrt nur weitere Gründe zu Gunsten dieses Beweises geschöpft werden.

Jetzt erst sollen die Thatsachen vorgeführt werden, welche unmittelbaren Aufschlufs über die Entstehungszeit des römischen Episkopats gewähren.

Als der Clemensbrief am Ende des ersten Jahrhunderts geschrieben wurde, gab es, wie wir gesehen haben, noch keinen monarchischen Bischof von Rom. Wenige Jahrzehnte später versetzen uns die Schriften Justins des Märtyrers (um 150) wiederum in die Mitte der römischen Ekklesia. Aber in der kurzen Spanne Zeit ist eine grofse Änderung vor sich gegangen. Nur einer hat (bei Justin) als „der Vorsteher" (*ὁ προεστώς*) das eucharistische Gebet und die Verfügung über das Kirchengut[30]. Der Episkopat ist da. Es giebt jetzt einen Bischof von Rom im eigentlichen Sinne des Worts. Der Bischof, welcher zur Zeit Justins auf dem römischen Stuhl safs, an welchen daher Justin bei der Schilderung des „Vorstehers" der römischen Gemeinde gedacht hat, ist Pius I, derselbe, unter welchem, wie wir gehört haben, auch das Hermasbuch verfafst wurde. Durch Justins Zeugnis wird zweifellos, dafs wir in Pius einen echten Bischof im Sinne der Episkopalverfassung vor uns haben, und wird diese Thatsache, wie schon bemerkt wurde, auch von der herrschenden Meinung anerkannt.

Die Entstehung des römischen Episkopats fällt also nach Clemens und vor Justin, d. h. in die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts. Ist es möglich, innerhalb dieser Epoche eine nähere Zeitbestimmung zu geben?

Den nächsten Anhalt bieten die römischen Bischofslisten. Die geschichtlich beglaubigte Reihenfolge der römischen Bischöfe beginnt mit Alexander I (103—114?), jedenfalls mit dessen Nachfolger Xystus (Sixtus I), der von 114—124 oder 116—126 safs[31]. Wir kommen dadurch auf eine Entstehung des römischen Episkopats im Beginn des zweiten Jahrhunderts. Es steht damit in Einklang, dafs Hegesipp schon unter Anicet (156—167) in Rom die „Nachfolge" (*διαδοχή*) der römischen Bischöfe feststellen konnte und dafs um dieselbe Zeit die Lehre von der „apostolischen Succession" der Bischöfe bereits auf die römische Bischofsliste gegründet ward (§ 19).

---

[30] Justin. Apol. I, c. 65: *προσφέρεται τῷ προεστῶτι τῶν ἀδελφῶν ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος, καὶ οὗτος λαβὼν αἶνον καὶ δόξαν τῷ πατρὶ — ἀναπέμπει καὶ εὐχαριστίαν — —.* c. 67: *ὁ προεστὼς εὐχὰς — αναπέμπει — —. τὸ συλλεγόμενον παρὰ τῷ προεστῶτι ἀποτίθεται, καὶ αὐτὸς ἐπικουρεῖ ὀρφανοῖς τε καὶ χήραις.*

[31] Vgl. Lipsius, Chronologie der römischen Bischöfe (1869) S. 142. 160.

Entscheidend ist ein Zeugnis des Irenäus. Derselbe berichtet (um 180) auf Grund einer Kenntnis, welche er in Rom selber erworben hatte, daſs die „vorstehenden Presbyter“ d. h. die Bischöfe der römischen Gemeinde von Xystus I bis auf Soter (den Vorgänger des Eleutherus, unter welchem Irenäus in Rom war) in Rom die Osterfeier leiteten und ihrer Gemeinde keine andere als die von ihnen für richtig erachtete Art der Osterfeier „gestatteten“, daſs sie es ferner waren, welche den auswärtigen Gemeinden im Namen der römischen Gemeinde zum Zeichen der Kirchengemeinschaft die geweihten eucharistischen Elemente zusandten[32]. Darin liegt, daſs dem „vorstehenden Presbyter“ in Rom jedenfalls von Xystus an das alleinige Recht zukam, die Eucharistie zu leiten (und das Kirchengut zu verwalten), und nur mit seiner Gestattung einem anderen[33]. Xystus hatte bereits genau die gleiche Stellung, welche wenige Jahrzehnte später Justin dem „Vorsteher der Brüder“ zuschreibt. Irenäus bezeugt nicht bloſs, daſs Xystus ein erster des Presbyteriums, ein „Presbyter-Bischof“[34] mit unbestimmter, bischofsähnlicher Stellung gewesen sei; er bezeugt vielmehr auf das deutlichste, daſs Xystus bereits ein römischer Bischof im vollen Sinne der Episkopalverfassung, der alleinige Träger des Episkopates, nämlich der alleinige Verwalter des eucharistischen Gottesdienstes war. Ihm gebührte das ausschlieſsliche Recht auf die Eucharistie; und dies Alleinrecht auf die Eucharistie macht das ursprüngliche Wesen des Einzelepiskopats aus. Dies Zeugnis des Irenäus aber ist um so glaubwürdiger, weil es nicht in Zusammenhang mit der Frage nach dem Alter des römischen Episkopats (eine Frage, in Bezug auf welche Irenäus dogmatisch voreingenommen war), sondern

---

[32] Irenäus bei Euseb. V, 24, 14: *οἱ πρὸ Σωτῆρος πρεσβύτεροι οἱ προστάντες τῆς ἐκκλησίας, ἧς σὺ* (Victor) *νῦν ἀφηγῇ, Ἀνίκητον λέγομεν καὶ Πίον, Ὑγῖνόν τε καὶ Τελεσφόρον καὶ Ξύστον, οὔτε αὐτοὶ ἐτήρησαν* (sie beobachteten die kleinasiatische Art der Osterfeier nicht), *οὔτε τοῖς μετ᾽ αὐτῶν ἐπέτρεπον* — —. 15. — *αὐτοὶ μὴ τηροῦντες οἱ πρὸ σοῦ πρεσβύτεροι τοῖς ἀπὸ τῶν παροικιῶν τηροῦσιν ἔπεμπον εὐχαριστίαν.*

[33] So gestattete z. B. Anicet dem Polykarp in Rom die Feier der Eucharistie: *ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ παρεχώρησεν ὁ Ἀνίκητος τὴν εὐχαριστίαν τῷ Πολυκάρπῳ*, Euseb. V, 24, 17.

[34] So Lipsius S. 170. 263. An letzterer Stelle heiſst Xystus ein „Presbyter-Bischof“. Der erste römische Bischof im engeren Sinn ist nach Lipsius S. 263 Pius I. Wie Lipsius, so die gemeine Meinung, oben Anm. 6. Dagegen läſst Völter, Entstehung der Apokalypse, 2. Aufl. (1885) S. 27. 28 den monarchischen Episkopat in Rom mit Recht bereits mit Xystus anheben. Sein Beweisgrund ist, daſs Irenäus die aufgezählten Persönlichkeiten als *πρεσβύτεροι προστάντες τῆς ἐκκλησίας* bezeichnet. Er folgert daraus (S. 26), daſs das Hermasbuch bereits vor Xystus, um 100 (ebenso datiert bekanntlich Zahn), verfaſst sei.

in Zusammenhang mit einer ganz anderen Frage (der Frage nach dem Verhalten bezüglich der Osterfeier) abgelegt wird. Hier giebt er, wie die Genauigkeit seiner Angaben zeigt, eine ganz sichere, an bestimmte Thatsachen anknüpfende Überlieferung wieder. Hier haben wir wirklich Geschichte, und kein Dogma. Der römische Episkopat (im vollen Sinne des Worts) beginnt spätestens mit Xystus (114 oder 116). Ja noch mehr. Irenäus bezeugt, dafs Xystus bereits mit Einzelbischöfen Kleinasiens in brüderlichem Verkehr stand, dafs er ihnen die Eucharistie zusandte, ein Zeichen der Anerkennung ihres Episkopats (vgl. unten S. 183 Anm. 16). Es liegt darin, dafs der römische Episkopat der ältere ist, dafs der Episkopat in Rom also bereits vor den Tagen des Xystus zur Entstehung gelangt war. Schon der Vorgänger des Xystus, den die römischen Bischofslisten aufführen, Alexander I, mufs ein Einzelbischof im Sinn der Episkopalverfassung gewesen sein. Die Ausbildung des römischen Episkopats fällt in das erste Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts.

Bei diesem Ergebnis wird es um so wichtiger, dafs der Clemensbrief für das Ende des ersten Jahrhunderts das Nichtdasein eines römischen Episkopats aufser Zweifel stellt. Beinahe bis auf den Punkt genau läfst die Entstehung des römischen Episkopats zeitlich sich bestimmen. Wenige Jahre nach dem Clemensbrief ist der Episkopat in Rom ausgebildet worden. Diese Thatsache, dafs der römische Episkopat dem römischen Clemensbrief auf dem Fufse nachfolgt, giebt den entscheidenden Aufschlufs wie über die Bedeutung des Clemensbriefs, so über den Ursprung des Katholicismus und des Einzelepiskopats.

Die altherkömmliche Meinung pflegt anzunehmen, dafs ein „Vorsitzender des Ältestenkollegiums" oder ein „erster der Episkopen" (beides Vorstellungen, welche auf dem Boden des Urchristentums überhaupt unmöglich sind) sich in den Einzelbischof verwandelt habe. Als der Beweggrund der Entwickelung wird bald das Bedürfnis nach „Koncentration der Disciplinargewalt", bald das nach Sicherstellung der Lehre angegeben[35]. In jüngster Zeit ist das Augenmerk auch auf die Bedürfnisse des Kultus gerichtet worden[36].

---

[35] Vgl. z. B. Ritschl S. 419 ff. 435: „Koncentration der Disciplinargewalt". Hatch S. 80 ff. 95. 97: der Vorsitzende des Ältestenkollegiums ward zum monarchischen Bischof „infolge des Bedürfnisses nach Einheit der Lehre" sowie infolge des Bedürfnisses nach „Einheit der Disciplin". Weizsäcker, Apost. ZA. S. 644. 645: „Einen ersten der Episkopen hat es wohl von Anfang gegeben, seit die Vorsteher ihre feste Stellung bekamen"; das Bedürfnis nach „Sicherung der rechten Lehre" führte zur Erhebung „des ersten Episkopen zum alleinigen". Friedberg, Kirchenr. 3. Aufl. S. 16: da der Bischof anstatt der Apostel in das Lehramt eintrat, mufste nur ein Bischof, wie zuvor nur ein Apostel, die einzelne

Demgegenüber stellt aus dem Vorigen ein anderes Ergebnis sich heraus.

Gemeinde leiten. W. Möller, Kirchengesch. Bd. 1 (1889) S. 130: es vollzog sich die „Überordnung des Bischofs über das Presbyterkollegium, anfangs im Sinne eines geschäftsleitenden Vorsitzenden (primus inter pares), allmählich aber mehr in monarchischem Sinne"; entscheidend war dafür das „Bedürfnis einheitlicher Zusammenfassung der Leitung der Gemeinde" und die Rivalität mit dem Prophetentum. Neumann, Der röm. Staat und die allgemeine Kirche, Bd. 1 (1890) S. 51: die notwendige „sichere Bürgschaft für die rechte Überlieferung der Lehre" bot sich am besten dar, „wenn man den Episkopat zu einem monarchischen Amte machte". Bekanntlich hat schon Hieronymus in ähnlicher Weise gedacht, ep. 146 (85) ad Evang.: presbyteri semper unum ex se electum in excelsiori gradu collocatum episcopum nominabant; der Grund für diese Einrichtung war (Comm. ad Tit. I, 7): ut schismatum semina tollerentur. — Über die besondere Ansicht Lönings s. oben Anm. 6.

[36] Harnack hat, wie er (mit Weizsäcker, vgl. S. 82 Anm. 4) zuerst das ursprüngliche Wesen des Episkopenamts in die Leitung des Kultus (der Eucharistie) gesetzt hat, so auch zuerst das Bedürfnis des Kultus als das zum monarchischen Episkopat Treibende bezeichnet. Er sagt (Texte Bd. 2, Heft 5, S. 87): „der Kultus und andere Verhältnisse machten es notwendig, an die Spitze der Administration der Gemeinde einen Mann zu stellen — die ἐπίσκοποι schmolzen in den Bischof zusammen". Dogmengesch. Bd. 1. 2. Aufl., S. 183: „Es erschien mehr und mehr zweckmäſsig, mit der Entgegennahme der Gaben und ihrer Verwaltung (zugleich mit der Sorge für die kultische Einheit der Gemeinde) einen Beamten, d. h. statt der Mehrzahl der Bischöfe einen Bischof zu bestellen". Wie ist das aber vor sich gegangen? Darauf giebt Harnack in der Theol. LZ. 1889 S. 429 die Antwort: der monarchische Episkopat „ist nichts anderes als die Kumulation der Würden des Vorstehers des Altenkollegiums und des Lehrers auf das Haupt des obersten Kultusbeamten". So sehr sich also auch Harnack dem nähert, was im Text auszuführen versucht wird, eine Anschauung von der Entwickelung des monarchischen Episkopats vermag auch er nicht zu gewinnen. Das wird bewirkt durch seine Theorie vom „Kollegium" der Episkopen (oben S. 116 Anm. 78) mit einem der „Administration" dienenden „obersten Kultusbeamten", wie von dem „Kollegium" der Alten und einem „Vorsteher" dieses Altenkollegiums (der nirgends in den Quellen erscheint), d. h. durch die Gesamtauffassung, welche er von der früheren Lehre her festgehalten hat. An die hervorgehobenen Gedanken Harnacks schlieſst die beachtenswerte Ausführung von Loofs, Theol. Stud. u. Kritiken, 1890, S. 652 ff. sich an: da nur einer die Gebetshandlung in der Eucharistie verrichten konnte, aber „ein Alternieren der Episkopen bei den eucharistischen Gebeten keineswegs lange möglich gewesen ist", muſste „mit Notwendigkeit derjenige, der regelmäſsig diese Gebete sprach, zum προεστώς vor den andern, — zum monarchischen Bischof werden". Auch hier liegt also die Vorstellung eines bevorzugten Episkopen (welcher „regelmäſsig" das Gebet sprach) zu Grunde, welcher dann der einzige Bischof geworden sei. Warum? welche innere Notwendigkeit hat das bewirkt? welche Bedeutung hatte diese Änderung? Darauf fehlt die Antwort. Die Unmöglichkeit, vom Boden der herkömmlichen Vorstellungen aus die Antwort zu finden, liegt darin, daſs die Ordnung der Gemeinde von vornherein (schon für die Zeit, wo noch mehrere Bischöfe nebeneinander stehen) als rechtliche Ordnung gedacht ist (auch Loofs S. 654 spricht von dem „Kolleg" der Episkopen). Vergeblich

Erstens: der Einzelepiskopat ist in Rom zuerst ausgebildet worden. Für keine andere Gemeinde kann so früh (die ersten Jahre des 2. Jahrhunderts) der Einzelepiskopat nachgewiesen werden wie für die römische.

Zweitens: in Rom war der Einzelepiskopat die Frucht des Clemensbriefs. Die nächste und bedeutsamste Folge des Clemensbriefs war die Änderung der Verfassung in der römischen Ekklesia. Von dem Grundsatz der Mehrheit der Bischöfe ward der Übergang (die folgenreichste Änderung in der ganzen Kirchengeschichte) zum Einzelepiskopat vollzogen.

Drittens: der entscheidende Beweggrund für die Einführung des Einzelepiskopats war das Verlangen nach Rechtsordnung in der Ekklesia, nämlich nach Rechtsordnung für den eucharistischen Gottesdienst. Mit der Einsetzung nur eines Bischofs sollte diesem einen das ausschliefsende Recht auf die Eucharistie und die Kirchengutsverwaltung gegeben werden. Die Entstehung des Kirchenrechts, und zwar eines (angeblich) göttlichen Kirchenrechts, hat den Einzelepiskopat hervorgebracht. Die Durchsetzung des Einzel-Episkopats war mit der Durchsetzung von Rechtsordnung in der Ekklesia gleichbedeutend und ist um dieser Rechtsordnung willen erfolgt.

In der Person des Einzelbischofs hat der Katholicismus und hat das von ihm verlangte, behauptete Kirchenrecht den Sieg davongetragen. Ein einziger hat jetzt kraft göttlicher Ordnung das Recht, in der Ekklesia die Eucharistie und das Kirchengut zu verwalten. Eine ungeheure Umwälzung hat sich vollzogen, wenngleich von ihren Urhebern vielleicht kaum geahnt. Mit diesem einen Satz war der Anfang zu allem Übrigen gegeben.

§ 16. Die Ausbreitung des Episkopats.

In Rom ist zuerst die Losung ausgegeben worden: es soll nur ein Bischof in der Ekklesia sein! Noch um die Mitte des dritten Jahrhunderts hören wir, und zwar gerade in Rom, diesen Schlachtruf aus dem zweiten Jahrhundert wiederklingen[1].

---

sucht man nach einem Grunde, welcher diese Art der Rechtsordnung in eine andere (mit monarchischem Bischof) verwandelte. Dagegen ergiebt sich die Antwort von selber mit der Erkenntnis, dafs die Bestellung nur eines Episkopen die Einführung rechtlicher Ordnung in die Ekklesia bedeutete.

[1] Euseb. VI, 43, 11 (Schreiben des Cornelius von Rom an Fabius von Antiochien): *οὐκ ἠπίστατο* (Novatian, der Gegenbischof des Cornelius), *ἕνα ἐπίσκοπον δεῖν εἶναι ἐν καθολικῇ ἐκκλησίᾳ.* Cyprian. epist. 49, 2 (Schreiben des Cornelius an Cyprian): Die römischen Gemeindeglieder, welche von Novatian zu Cornelius zurückkehren, bekennen: nec enim ignoramus, unum Deum esse et unum Christum — unum sanctum spiritum, unum episcopum in catholica

Aber es kam darauf an, dem Einzelepiskopat den Sieg auch in den übrigen Ekklesien zu verschaffen. Gerade weil die Ordnung der Ekklesia, des Leibes Christi, einen Teil des Herrenworts darstellt und Glauben fordert, kam es darauf an, den neuen Glaubenssatz in der ganzen Kirche durchzusetzen. Denn Wesen und Art des Christentums kam bei der Ordnung der Ekklesia in Frage.

Es versteht sich von selber, dafs es einer gewissen Zeit bedurfte, um die Überzeugungen der ganzen über den Erdkreis zerstreuten Christenheit im Sinne der römischen Lehre umzugestalten.

Im ersten Beginn des zweiten Jahrhunderts, vielleicht erst gegen das Jahr 120, ist die Apostellehre geschrieben worden[2]. Sie zeigt, wie schon bemerkt wurde, bereits das dem zweiten Jahrhundert (dem Epigonentum) charakteristische Mifstrauen gegen den freien Apostolat[3] und bevorzugt den in der Gemeinde ansässig gewordenen Propheten[4]. Aber trotzdem weist sie keine Spur des römischen Katho-

---

esse debere. Cornelius beruft sich also dem Novatian gegenüber an erster Stelle auf den Lehrsatz, dafs nur ein Bischof in der Ekklesia sein darf. Das Dasein dieses Lehrsatzes und seine sprichwortartig ausgeprägte, augenscheinlich überlieferte Formulierung deutet auf einen Streit und die Überwindung entgegengesetzter Ansicht, wobei der Lehrsatz eine Rolle gespielt hat (es liegt hier also ein Anzeichen des Kampfes vor, welcher die Verfassungsänderung bei Einführung des monarchischen Episkopats in Rom begleitete). Nicht so als ob es noch im 3. Jahrhundert fraglich gewesen wäre, dafs nur ein Bischof in der Gemeinde sein darf (dies ist die Meinung von Hatch S. 101, welcher zuerst auf diesen Lehrsatz aufmerksam gemacht hat). Aber in dem Satz des Cornelius haben wir die alte Losung vor uns, welche einst den Einzelepiskopat erzeugt hat. Es ist von Bedeutung, dafs dieser Satz gerade in Rom noch im 3. Jahrhundert im Gedächtnis geblieben ist. Dort in Rom ist der Satz geboren worden und mit ihm der monarchische Episkopat. Im 2. Jahrhundert hören wir den römischen Satz aus den Ignatiusbriefen heraus, wenn es ad Philad. 4 heifst: *μία γὰρ σὰρξ τοῦ κυρίου ἡμῶν — καὶ ἓν ποτήριον — ἓν θυσιαστήριον, ὡς εἷς ἐπίσκοπος ἅμα τῷ πρεσβυτερίῳ καὶ διακόνοις.* Weit schwächer ist der Anklang an den römischen Satz bei Cyprian ep. 55, 8: Novatian ist ein Pseudobischof, weil bei seiner Erwählung der Stuhl Petri bereits besetzt war, et cum post primum secundus esse non possit, quisque post unum, qui solus esse debeat, factus est, jam non secundus ille, sed nullus est. Aufserhalb Roms ist die altrömische Formulierung des Satzes um die Mitte des 3. Jahrhunderts bereits verloren gegangen.

[2] Ich schliefse mich in Bezug auf die Datierung der Apostellehre an Harnacks Ausführungen an.

[3] Insbesondere durch die Vorschrift, dafs der zureisende Apostel nicht länger als zwei Tage bleiben darf, *Διδ.* XI, 5, vgl. oben S. 45 Anm. 21.

[4] Gegenüber dem „erprobten" Propheten wird das Prüfungsrecht der Gemeinde beschränkt, *Διδ.* XI, 7. 11. Vgl. Löning, Gemeindeverf. S. 52. Die Apostellehre zeigt uns eine Entwickelungslinie, welche, wenn ungestört fortgesetzt, zu der rechtlichen Gewalt eines Propheten über die Gemeinde geführt haben würde. Die Bischöfe stehen nach der Apostellehre hinter den Propheten weit zurück.

licismus auf. Sie hat noch die mehreren Bischöfe nebeneinander und weiſs nichts von einem Recht des erwählten Bischofs auf die Eucharistie[5]. Offensichtlich gehört die Apostellehre entlegenen, vom römischen Weltverkehr nicht unmittelbar berührten Kreisen an. Vielleicht ist sie in Ägypten verfaſst worden. Jedenfalls bezeugt sie, daſs es um das Jahr 100—120 noch Ekklesien gab, welche von einer rechtlichen Befugnis der Bischöfe (nach Art des Clemensbriefs), vor allem von dem Einzel-Episkopat im römischen Sinne noch nichts gehört hatten.

Zu einem ähnlichen Ergebnis führt die Schilderung, welche Lucian von dem Auftreten des Peregrinus Proteus giebt. Dieser Schwindler reiste um das Jahr 140 in Syrien und Palästina umher, indem er in den christlichen Gemeinden als Prophet auftrat und als solcher die Leitung der Ekklesia, auch die bischöfliche Verwaltung der Eucharistie in seine Hand nahm[6]. Die Schilderung Lucians hat zur Voraussetzung, daſs in den fraglichen Ekklesien, ebenso wie in den Kreisen, aus welchen die Apostellehre hervorgegangen ist, noch ein zureisender Prophet die erwählten Bischöfe von der Vorstandschaft der Eucharistie ausschloſs, daſs also dort der Einzelepiskopat mit seinem festen Recht auf die Eucharistie noch nicht ausgebildet worden war. In den zahlreichen kleinen Ekklesien Palästinas und des entlegenen Syriens muſs damals die Mehrzahl der Bischöfe nach alter Art noch die Regel gebildet haben[7].

Andererseits führt uns die Grundschrift der sogenannten apostolischen Kirchenordnung[8] in das Ende des zweiten Jahrhunderts und zwar (wahrscheinlich) nach Ägypten, jedenfalls in solche entlegenere Teile der griechischen Hälfte des Römerreichs, in welchen kleine Ekklesien

---

[5] Vgl. oben S. 69 Anm. 4. S. 85.

[6] Lucian. Peregr. c. 11: Peregrinus Proteus lieſs sich in einer christlichen Gemeinde als Prophet nieder, *προφήτης καὶ θιασάρχης καὶ ξυναγωγεὺς καὶ πάντα μόνος αὐτὸς ὤν. — καὶ προστάτην (αὐτὸν) ἐπεγράφοντο.* Die von Lucian gebrauchten Ausdrücke machen klar, daſs Peregrinus als Prophet die Leitung der Gemeindeversammlung, folglich auch der eucharistischen Feier verwaltete. Über den geschichtlichen Charakter des Lucianischen Berichts sowie über die Zeit des Peregrinus vgl. Harnack in Herzogs RE. Bd. 8 S. 775. 776.

[7] Das wird bestätigt durch die Beobachtung A. v. Gutschmids (bei Völter, Entstehung der Apokalypse, 2. Aufl., S. 29), daſs in Jerusalem für die Zeit von 106 (Tod des Symeon) bis 135 nicht weniger als 13 Bischöfe gezählt werden (Euseb. IV, 5). Schon dem Eusebius fiel die „Kurzlebigkeit“ der Jerusalemischen Bischöfe auf. Die Thatsache deutet darauf hin, daſs selbst in Jerusalem noch bis gegen das Jahr 140 mehrere Bischöfe nebeneinander standen, also eine rechtlich geordnete Episkopalverfassung nicht ausgebildet war (ähnlich Völter a. a. O.).

[8] Vgl. über dieselbe Harnack, Texte, Bd. 2 Heft 5.

häufig waren[9]. Hier sehen wir, daſs auch diese kleinen Ekklesien in entlegeneren Ortschaften den Einzelepiskopat angenommen haben[10]. Trotz mancherlei archaistischer Bestandteile, welche diese alte Kirchenordnung enthält, ist bereits feste Voraussetzung, daſs jede Ekklesia *einen* Bischof hat und daſs diesem Bischof allein das Recht auf Eucharistie und Kirchengutsverwaltung zusteht[11].

Schon aus den bis jetzt angeführten Thatsachen läſst sich schlieſsen, daſs die Durchführung des Einzelepiskopats im Laufe des zweiten Jahrhunderts sich vollendet hat. Gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts erscheint die Entwickelung als in der Hauptsache abgeschlossen: der römische Episkopat hat gesiegt.

Die *ausschlaggebende* Entscheidung muſs allerdings bereits früher angesetzt werden.

In den *groſsen* Ekklesien, bei denen thatsächlich die Führung der Kirchengeschichte lag, erscheint der Einzelepiskopat, soviel wir sehen können, schon merkliche Zeit vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts als eine fertige Einrichtung.

Das vornehmste Zeugnis stellen hier die Ignatiusbriefe dar. Ihr Gesichtskreis sind die groſsen Ekklesien Kleinasiens und die vornehmste Ekklesia Syriens: Antiochien. Diese Gemeinden haben sämtlich den Einzelepiskopat als zweifellose, feste Einrichtung[12], ja die Ignatiusbriefe setzen bereits voraus, daſs diese Art der Ordnung „bis an die Enden der Erde“, also (soviel sie wissen) in allen Ekklesien durchgesetzt ist[13]. Trotzdem zeigt die Ordnung, welche die Ignatiusbriefe darstellen, daſs dieser Episkopat noch jung ist, daſs die Folgerungen, welche sich aus dem Wesen des Episkopats ergeben, bei weitem noch nicht völlige Anerkennung gefunden haben (vgl. § 17).

---

[9] Die Schrift setzt voraus, daſs einzelne Ekklesien noch weniger als 12 Männer zählen, vgl. die folgende Anmerkung.

[10] Das 1. Cap. der Grundschrift handelt von dem Fall, daſs ein Bischof für eine Ekklesia von weniger als 12 Männern (ἐντὸς δεκαδύο ἀνδρῶν) gewählt werden soll.

[11] Das folgt aus c. 1. 2 der Schrift. Die Presbyter leisten dem Bischof Beistand in der Leitung der eucharistischen Versammlung wie in der Verwaltung der Opfergaben, vgl. oben S. 145 ff.

[12] In den Ignatiusbriefen erscheint der *eine* Bischof neben *mehreren* Presbytern und Diakonen als bereits bestehende, *nicht* mehr als zu erstrebende Verfassungsform. Dieser eine Bischof, und er allein, hat (in der Hauptversammlung, vgl. § 17) die Verwaltung des Gemeindegebets, Ignat. ad Ephes. 5, 2: ἡ προσευχὴ τοῦ ἐπισκόπου καὶ πάσης τῆς ἐκκλησίας, und die Verwaltung der Eucharistie, ad Smyrn. 8, 1: ἐκείνη βεβαία εὐχαριστία ἡγείσθω, ἡ ὑπὸ τὸν ἐπίσκοπον οὖσα, ἢ ᾧ ἂν αὐτὸς ἐπιτρέψῃ.

[13] Ignat. ad Ephes. 3, 2, oben S. 168 Anm. 8. Da die Ignatiusbriefe zu übertriebenen Ausdrücken neigen, so ist auf dies Zeugnis allerdings kein allzugroſser Wert zu legen. Auch bei der neuen Auslegung der Stelle durch *Réville* (Anm.

Wir sehen die Ältesten (das Presbyterium) noch Schulter an Schulter mit dem Episkopat[14]. Vor allem sehen wir, daſs es noch an der Gemeindebildung fehlt (§ 17). Es ist alles noch im Fluſs. Der Einzelbischof ist da, aber seine Gemeinde, einen festen Kreis von Christen, die zu seinem eucharistischen Gottesdienst gehören, soll er sich erst noch bilden. Das ist von solchem Rost des Altertums, daſs wir (für die groſsen Ekklesien) nur an die allerersten Zeiten des zweiten Jahrhunderts, jedenfalls nur an die allerersten Zeiten der Episkopalverfassung denken können. Die Ignatiusbriefe sind unmittelbar nach der Durchführung der Episkopalverfassung in diesen Ekklesien geschrieben worden. Sie zeigen uns den soeben geborenen Einzel-Episkopat, erst nach den Zügeln greifend, in den Anfängen seiner Entwickelung. Erinnern wir uns nun daran, daſs in Rom selber der Episkopat dem Beginn des 2. Jahrhunderts angehört. Sixtus I (seit 114 oder 116) ist, wie wir gesehen haben, zweifellos bereits Einzelbischof. Es spricht ferner, wie gezeigt wurde, alles dafür, daſs auch sein Vorgänger Alexander I (von etwa 103—114) schon Bischof genau in demselben Sinne war[15]. Bald nach dem Jahre 100 dürfen wir uns die römische Gemeinde als zur Episkopalverfassung übergegangen denken. Die kleinasiatischen Gemeinden standen zu der römischen in der allernächsten Beziehung[16]. Eine so wichtige, mit dem ganzen Nachdruck

---

18) p. 81 ff., nach welcher sie die Bischöfe als nach Ortsgebieten (vgl. unten S. 195, jedoch auch S. 200) bestellt bezeichnet, bleibt der Sinn des Satzes doch der nämliche.

[14] Der oft wiederholte kirchenpolitische Grundsatz der Ignatiusbriefe lautet: gehorcht dem geordneten Gemeindeamt (haltet euch zu ihm, nehmt nur Anteil an dem von ihm geleiteten Gottesdienst). Dieser Grundsatz hat bald die Form: gehorcht dem Bischof (seid eins mit ihm u. s. w.), vgl. Ignat. ad. Eph. 4, 1; 5, 3; 6, 1. Magn. 3, 1; 4; 13, 2. Trall. 2, 1; 7, 1; 12, 2. Philad. 3, 2; 7, 2. Smyrn. 8, 1. 2; 9, 1. Polyc. 6, 1; ebenso oft aber heiſst es: gehorcht dem Bischof und dem Presbyterium und den Diakonen (seid eins mit ihnen u. s. w.), vgl. Ignat. ad Magn. 6, 1; 13, 1. Trall. 2, 2; 3, 1; 7, 2. Philad. pr.; 4; 7, 1. Smyrn. 8, 1. Polyc. 6, 1, oder: dem Bischof und dem Presbyterium, Ignat. ad Ephes. 2, 2; 20, 2. Magn. 7, 1. Trall. 13, 1, oder: gehorchet „den Vorsitzenden“, dem „Rat“ des Bischofs, womit wiederum Bischof und Presbyterium gemeint sind: Magn. 6, 2. Philad. 8, 1. Man sieht deutlich, daſs der Bischof nur in Verbindung mit Presbyterium und Diakonen seines Bischofsamts zu warten und seine bischöfliche Gewalt geltend zu machen im stande ist.

[15] Das hat bereits Lipsius a. a. O. (oben § 15 Anm. 31. 34) auf Grund der vollkommenen Übereinstimmung der Papstlisten in Bezug auf Alexander I als den Vorgänger Sixtus' I mit Recht als möglich angenommen.

[16] Von Rom ward den kleinasiatischen Gemeinden seit dem Beginn des 2. Jahrhunderts die Eucharistie zugeschickt (oben S. 176 Anm. 32), als Zeichen der Kirchengemeinschaft und zugleich als Zeichen der Gemeinschaft der Bischöfe. Der römische Bischof erkannte damit die Bischöfe von Ephesus, Smyrna u. s. w. als rechte Bischöfe an. Auch diese Thatsache beweist den Ursprung des Einzelepiskopats in Kleinasien schon im Beginn des 2. Jahrhunderts (in den Tagen

der römischen Ekklesia vertretene, die Nachfolge der übrigen Gemeinden fordernde Einrichtung, wie der Einzelepiskopat, mufste sehr bald von Rom nach den nächstverwandten Gemeinden Kleinasiens und anderen grofsen Ekklesien (Antiochien, Korinth, Philippi) sich übertragen. Gerade die dogmatischen Gesichtspunkte, unter denen der Einzelepiskopat erschien (vgl. Anm. 1), machten das zur Notwendigkeit. Wenn der Einzelepiskopat um das Jahr 105 oder 110 in Rom ausgebildet wurde, so war es ein Wunder, wenn er nicht auf jene anderen Ekklesien spätestens in den Jahren 110—120 sich übertrug. Und das ist geschehen! Gerade das beweisen die Ignatiusbriefe. Es hat bisher nach der herrschenden Lehre für geradezu unmöglich gegolten, dafs die Ignatiusbriefe schon unter Trajan verfafst seien. Aus dem Obigen ergiebt sich der volle Beweis für diese Möglichkeit und zugleich für die Echtheit der Ignatiusbriefe als von einem (wahrscheinlich dem ersten) antiochenischen Bischof verfafst, der unter Trajan zum Märtyrer wurde[17]. Das Jahr, in welchem Ignatius den Märtyrertod erlitt, kann bekanntlich nicht mit Sicherheit festgestellt werden. Es bleibt für sein Martyrium die Zeit von 107—117 offen[18]. In dieser

Sixtus' I), denn die Worte des Irenäus sagen offenbar, dafs die vorher genannten älteren römischen Bischöfe bis zu Sixtus' I hinauf den monarchischen Bischöfen Kleinasiens (τοῖς ἀπὸ τῶν παροικιῶν, nämlich den πρεσβύτεροι προστάντες) die Eucharistie schickten. Die Ekklesien Kleinasiens, mit denen dann wieder Antiochien in naher Beziehung stand, waren wahrscheinlich die ersten, in denen die römische Episkopalverfassung sich durchsetzte. Daher der geistliche Grufs, welchen seit den Tagen Sixtus' I der römische Bischof den Bischöfen Kleinasiens hinübersandte.

[17] Das ist das Ergebnis, zu dem bekanntlich schon Zahn, Ignatius von Antiochien, 1873, Funk, Die Echtheit der Ignatiusbriefe, 1883, Lightfoot, The apostolic fathers, II, S. Ignatius, S. Polycarp, ed. 2 1889 vol. 1, gelangt sind, doch ohne dafs bis jetzt die herrschende Ansicht als erschüttert betrachtet werden könnte, vgl. z. B. Harnack in der Theol. LZ. 1886 S. 318; 1891 S. 374. Anders allerdings Loofs in Theol. Stud. und Krit. 1890 S. 658, der es mit Recht für das Wahrscheinlichere hält, dafs die Briefe „als echte Briefe des Ignatius aus der Zeit Trajans stammen". Harnack, Die Zeit des Ignatius, 1878, und ihm folgend Löning, Gemeindeverf. S. 130—137 nehmen an, dafs die Ignatiusbriefe von einem antiochenischen Bischof und Märtyrer, aber erst in der Zeit 130—150 geschrieben worden seien. Als der vornehmste Grund, die Ignatiusbriefe nicht in die Zeit Trajans zu setzen, gelten die in den Briefen vorausgesetzten Verfassungsverhältnisse. Sobald man über die Zeit der Entstehung des monarchischen Episkopats anders urteilt, wird auch das Urteil über die Zeit der Briefe anders ausfallen müssen. Dafs der bei Ignatius begegnende Ausdruck „katholische Ekklesia" (ad Smyrn. 8, 2) nicht den mindesten Grund abgiebt, die Briefe später zu datieren, kann als bereits anerkannt gelten. Der Ausdruck bezeichnet bei Ignatius nicht die „katholische Kirche" als irgend welchen Verfassungskörper, sondern lediglich die „allgemeine Christenheit". Er ist bei Ignatius völlig gleichbedeutend mit Ekklesia schlechtweg, vgl. unten S. 196 ff.

[18] Vgl. Lightfoot a. a. O. vol. 2 p. 418 ff. Réville, Etudes sur les ori-

Zeit, nehmen wir etwa an um 115, können die Briefe nach dem Obigen sehr wohl geschrieben sein. Sie entsprechen vollständig den Zuständen, welche entstehen mufsten, wenn in Antiochien, Ephesus, Smyrna u. s. w. soeben, etwa um 110, der Einzelepiskopat nach römischem Muster durchgesetzt war. Nicht umsonst hören wir Ignatius in seinem Brief an die Römer den vollen Ton des Ruhmes von der Gröfse, der Herrlichkeit der römischen Gemeinde, und dafs sie andere belehrt habe (oben S. 169 Anm. 11), anstimmen. All die Gemeinden, welche den Gesichtskreis der Ignatiusbriefe bilden, ziehen in der Gefolgschaft der römischen Ekklesia einher. Soeben erst ist bei ihnen der Einzelepiskopat als eine göttliche Einrichtung nach römischer Lehre eingeführt. Diese Einrichtung gilt es zu befestigen, die Folgerungen, welche sich aus derselben ergeben, zu entwickeln. Zu dem Zweck belehrt ihr Verfasser die Epheser, die Philadelphier, die Smyrnäer über den Episkopat, aber die Römer nicht (vgl. oben S. 168. 169). Ist es doch die römische Lehre vom Episkopat, welche Ignatius als ihr begeisterter und überzeugter Anhänger in seinen Kreisen verbreitet. Wie könnte er über diese Lehre den Römern schreiben?! Das hiefse Eulen nach Athen tragen. Auch unter diesem Gesichtspunkt ist das Schweigen des Ignatiusbriefes an die Römer über den Episkopat (wie überhaupt über das Dogma) lehrreich. Die Briefe des Ignatius bestätigen, dafs der Episkopat von Rom, nicht aber vom Morgenland ausgegangen ist. Sie beweisen zugleich, dafs der römische Episkopat die grofsen führenden Gemeinden des Ostens schon im zweiten Jahrzehnt des 2. Jahrhunderts eroberte.

Den Ignatiusbriefen steht der Brief des Polykarp an die Philipper zeitlich nahe. Derselbe zeigt sowohl, dafs die Gemeinde von Smyrna einen Bischof hat (Polykarp), wie auch, dafs in der Gemeinde von Philippi die episkopale Organisation gleichfalls bereits in Geltung gesetzt war [19].

---

gines de l'épiscopat, la valeur du témoignage d'Ignace d'Antioche, 1891, p. 63. Eine aus Syrien stammende Nachricht des 6. Jahrhunderts setzt das Martyrium des Ignatius nach dem Erdbeben von Antiochien vom Jahr 115, Lightfoot vol. 1 p. 63.

[19] Die Meinungen über diesen Punkt sind sehr geteilt. Gewöhnlich wird angenommen, dafs jedenfalls die Gemeinde zu Philippi als Gemeinde ohne Episkopat zu denken sei, vgl. z. B. Ritschl S. 402. 403. Zahn, Ignatius S. 297 ff. Löning, Gemeindeverf. S. 124. 125; anders, jedoch mit unzureichender Begründung, Funk a. a. O. S. 46. 47. Als feststehend kann (auch nach der herrschenden Meinung) gelten, dafs Polykarp Bischof und zwar alleiniger Bischof von Smyrna war. Das erhellt 1. aus dem Eingang des Polykarpbriefes: *Πολύκαρπος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ πρεσβύτεροι τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ παροικούσῃ Φιλίπποις*, wo Polykarp

Um das Jahr 150 schildert Justin in seiner Apologie die Ordnung der Christengemeinde. Die römische Gemeinde ist das Vorbild, nach

---

allein mit Namen genannt ist, weil ihm allein es zustand, im Namen seiner Gemeinde mit anderen Gemeinden zu verkehren, vgl. oben S. 174 Anm. 29; 2. aus dem Ignatiusbrief ad Polycarpum; 3. aus Euseb. V, 24, 17: Anicet fordert Polykarp auf, die Eucharistie in der römischen Gemeinde zu feiern, eine Ehre, welche auswärtigen Bischöfen erwiesen zu werden pflegte, Grundschrift der Apostol. Constit. II, c. 58. Streit kann nur über die Gemeinde zu Philippi sein. Aber auch hier erkennen wir den monarchischen Bischof deutlich in der Person des „Presbyter" Valens, welchem nach Zeugnis des Briefes die Verwaltung des Kirchenguts in Philippi (also die Verwaltung der Eucharistie) durch Wahl seitens der Gemeinde übertragen worden war. Es heifst Polyc. 11, 1: Nimis contristatus sum pro Valente, qui presbyter factus est aliquando apud vos, quod sic ignoret is locum, qui datus est ei. Valens war also zum „Presbyter" von der Gemeinde erwählt worden (factus est apud vos), und diese Erwählung hatte ihm einen Ehrenvorrang (locus) gegeben. Da der Mifsbrauch dieses Ehrenvorrangs nach 11, 2 in Habgier, welche dem Götzendienst gleichgestellt wird, d. h., wie bereits von anderen (vgl. z. B. Ritschl a. a. O.) erkannt ist, in Veruntreuung von Kirchengut bestand, so folgt, dafs seine Wahl ihm die Kirchengutsverwaltung (die Eucharistie), d. h. das Bischofsamt übertragen hatte. Sein Vorgehen hatte für den Valens die Ausschliefsung aus der Gemeinde und Entsetzung vom Bischofsamt zur Folge gehabt. Darauf geht die Mahnung des Polykarpbriefs 11, 4: sicut passibilia membra et errantia eos revocate (den Valens mit seiner Frau), ut omnium vestrum corpus salvetis. Der Bestand der Gemeinde als kirchlicher Körperschaft (corpus), als organisierter Gemeinde hängt von ihrem rechten Verhältnis zu dem Presbyter Valens ab. Diese Worte machen es vollends klar, dafs Valens Bischof und zwar alleiniger Bischof von Philippi war: nur in Gemeinschaft mit ihrem rechten Bischof stellt die Gemeinde ein rechtes corpus dar. Zu vergleichen ist 1. Clem. 38, 1: *σωζέσθω οὖν ἡμῶν ὅλον τὸ σῶμα ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.* Ignat. ad Smyrn. 1, 2: *ἐν ἑνὶ σώματι τῆς ἐκκλησίας.* 11, 2: der Gemeinde von Antiochien ist *τὸ ἴδιον σωμάτιον* wiederhergestellt worden. Wie die Amtsbefugnisse des Bischofs (Kirchengutsverwaltung), so tritt auch die Bedeutung, welche die Person des Bischofs für den Charakter seiner Gemeinde als Ekklesia (corpus) gewinnt, deutlich an der Person des Valens hervor. Ja es darf behauptet werden, dafs die philippische Gemeinde schwerlich in Smyrna wegen ihres Verhaltens zu Valens angefragt haben würde, wenn nicht der „Presbyter" Valens ihr monarchischer Bischof gewesen wäre. Die Bezeichnung dieses Bischofs als „Presbyter" ist keineswegs auffallend, vgl. oben S. 149. 150, und brauchen die Worte Polyc. 5, 3: *ὑποτασσομένους τοῖς πρεσβυτέροις καὶ διακόνοις*, welche der herrschenden Meinung zur Hauptstütze dienen, keineswegs durch den Hinweis auf den gegenwärtigen bischoflosen Zustand der philippischen Gemeinde erklärt zu werden: der Bischof ist unter den *πρεσβύτεροι* mit einbegriffen zu denken (gerade wie in der Stelle des Hermasbuchs oben S. 170 Anm. 14), um so mehr, weil der Gehülfen des Bischofs, der Diakonen, gedacht wird. Wenn endlich Polykarp 6, 1 die *πρεσβύτεροι* insgemein als diejenigen nennt, welche für Hülfsbedürftige, Witwen und Waisen zu sorgen haben, so entspricht das durchaus der Stellung der Ältesten (oben S. 109) und widerspricht keineswegs dem Dasein des Episkopats, weil das Vorrecht des monarchischen Bischofs nicht in dem Vorrecht auf Liebeserweisung, sondern in dem

welchem seine Schilderung zunächst entworfen worden ist. Aber er setzt voraus, daſs er die Ordnung der Christenheit schildert, nicht bloſs die Ordnung von Rom. Hier ist, wie wir bereits gesehen haben, der eine Bischof da. Ja noch mehr. Der eine Bischof hat seine Gemeinde. Aus „Land und Stadt" kommen sie alle zu seinem eucharistischen Gottesdienst. Auſserhalb der bischöflichen Versammlung kann die Eucharistie gar nicht mehr gefeiert werden[20]. Die Entwickelung ist hier weit über Ignatius hinaus, und Justin kennt es nicht anders, als daſs es so sei. In Rom und in den groſsen führenden Ekklesien, welche Justins Gesichtskreis bilden, ist der Episkopat um 150 bereits eine festgewurzelte, seit längerer Zeit in Bestand befindliche Einrichtung. Er ist nicht bloſs da, er hat schon die ganze Ordnung der Ekklesia umgestaltet.

Gleichfalls in die Mitte des 2. Jahrhunderts fällt die Reise, welche Hegesipp machte, um an den vornehmsten Sitzen der Christenheit die echtapostolische Lehre zu erforschen. Er findet in Korinth ebenso wie in Rom und anderen Ekklesien den Einzelepiskopat und findet die Bürgschaft für die Echtheit der von ihm vertretenen Lehre bereits in der Succession der Bischöfe[21]

Vorrecht auf die Eucharistie und das Kirchengut besteht. Es spricht also nichts dagegen und alles dafür, daſs auch die Gemeinde zu Philippi zur Zeit des Polykarpbriefs bereits den monarchischen Bischof hatte, vgl. auch S. 150 Anm. 29. Ja die Thatsache allein, daſs Polykarp der Einzelbischof von Smyrna ist, würde beweisen, daſs auch die Gemeinde von Philippi die gleiche Verfassung hat. Denn der monarchische Episkopat tritt von vornherein mit dogmatischer Begründung auf (es darf nur ein Bischof sein, vgl. Anm. 1 und die Äuſserung des Hegesipp Anm. 21). Die alte Zeit ist in Bezug auf Verfassungsfragen, weil dieselben Glaubensfragen sind, unduldsam (oben S. 25 in der Anm.) und Polykarp nebst der Ekklesia von Smyrna würde niemals mit der Ekklesia von Philippi in Verkehr getreten sein, wenn diese nicht auch in Bezug auf die Verfassung (Episkopat) den Glaubensanforderungen des Polykarp entsprochen hätte (vgl. Euseb. IV, 14, 7). Wenn im Lauf des 2. Jahrhunderts noch, wie oben gezeigt, Ekklesien ohne Einzelbischof begegnen, so ruht das nicht auf einem, der alten Zeit unbekannten, Grundsatz der Gleichberechtigung verschiedener Verfassungsformen, sondern lediglich darauf, daſs auch die Änderung des Glaubens (in Bezug auf die Verfassung) einer gewissen Zeit bedurfte, um überall durchzudringen. Für die groſsen Ekklesien aber, welche in regem Wechselverkehr miteinander standen (und auch Philippi gehörte zu diesen) bewirkte der dogmatische Charakter der neuen Verfassungsform ihre ungemein schnelle Ausbreitung. Daher der monarchische Episkopat im Polykarpbrief wie in den Ignatiusbriefen, d. h. schon im zweiten Jahrzehnt des 2. Jahrhunderts. Die Datierung des Polykarpbriefes ist bekanntlich von der Datierung der Ignatiusbriefe abhängig. Der Polykarpbrief ist, wie sein eigner Inhalt ergiebt (c. 13), kurz nach den Ignatiusbriefen geschrieben.

[20] Vgl. oben S. 175 Anm. 30 und unten § 17 Anm. 2. 3.

[21] Hegesipp bei Euseb. IV, 22, 3: γενόμενος δὲ ἐν Ῥώμῃ διαδοχὴν ἐποιησά-

Alle diese Thatsachen lassen in der Hauptsache die Entwickelung für die gröſseren Gemeinden als um 150 bereits längst abgeschlossen erscheinen. Schon im zweiten und dritten Jahrzehnt des 2. Jahrhunderts ist der Episkopat wenigstens in den bedeutenderen Gemeinden zur Ausbildung gebracht worden.

Aber doch nicht so, als ob mit einem Schlage und mühelos der römisch-katholische Episkopat die Christenheit erobert hätte.

Wie breit die Strömung war, welche, noch an den urchristlichen Gedanken festhaltend, nichts von rechtlicher Organisation und nichts von einem alleinberechtigten Einzelbischof wuſste, sehen wir namentlich an der Entwickelung der häretischen Sekten vor uns.

In die erste Hälfte des 2. Jahrhunderts fällt das Auftreten der Gnosis, deren Hochflut die Mitte des 2. Jahrhunderts ausfüllt (etwa 140—180). Die neue Lehre, welche den christlichen Glauben mit hellenischer Philosophie und den spekulativen Gedanken altheidnischer Mysterien versetzte, hatte die Bildung von zahlreichen gnostischen Ekklesien zur Folge, welche der vom Bischof geleiteten Ekklesia gegenübertraten[22]. Noch war die Bildung solcher neuen, um einen angesehenen Lehrer sich scharenden Versammlungen (Ekklesien) leicht und damit an sich noch nicht das gegeben, was später als Kirchenspaltung erscheinen muſste. Die Gemeindebildung war noch im Fluſs, und ein rechtlich geschlossener Gemeindekörper, welcher für sich allein in Anspruch nahm, die rechte Kirche darzustellen, sollte gerade jetzt erst zur Entstehung gebracht werden (§ 17). Aber es lag in der Natur der Verhältnisse, daſs thatsächlich eine Scheidung der (orthodoxen) Bischofsekklesia auf der einen Seite und der gnostischen Ekklesia (unter Führung eines „Lehrers") auf der anderen Seite eintrat, und daſs diese gnostischen Versammlungen sich als Christenheit, Ekklesia einzurichten strebten. Unter diesem Gesichtspunkt wird es von Bedeutung, daſs den gnostischen Ekklesien des 2. Jahrhunderts der Einzelepiskopat fremd ist. Die Trennung einer solchen gnostischen Versammlung von der römischen Bischofsgemeinde (seit dem Anfang des 2. Jahrhunderts war ja schon der römische Einzel-

---

μην μέχρις Ἀνικήτου —. ἐν ἑκάστῃ δὲ διαδοχῇ καὶ ἐν ἑκάστῃ πόλει οὕτως ἔχει ὡς ὁ νόμος κηρύσσει καὶ οἱ προφῆται καὶ ὁ κύριος.

[22] Nicht alle gnostischen Lehren hatten die Bildung von Gemeinden zur Folge. Tertullian sagt de praescr. c. 42: plerique („sehr viele") nec ecclesias habent. Doch war die Bildung von „Schulen", „Sekten", „Ekklesien" häufig. Insbesondere sind die Marcioniten, die Anhänger des Apelles und die Enkratiten nach Art von Gemeinden organisiert gewesen, vgl. Harnack, Dogmengesch. Bd. 1. S. 203 Anm. 1. S. 239. 240 Anm. 1 und oben S. 119 Anm. 80.

bischof da, und gerade in Rom sind die vornehmsten Sektenhäupter aufgetreten: Marcion um 140, Valentin etwa gleichzeitig) hatte die Aufstellung eines Gegenbischofs nicht zur Folge. Weder Marcion noch Valentin haben für sich in Anspruch genommen, ihrerseits der rechte Bischof von Rom zu sein[23]. Noch in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts sehen wir Tatian, den Schüler Justins, in Rom als Gründer und Haupt einer gnostischen (enkratitischen) Sekte auftreten, aber er denkt nicht daran, seine Gemeinde als die römische Ekklesia und sich selber als den römischen Bischof einzuführen[24]. Es folgt daraus, daſs in diesen zum Gnosticismus übertretenden Kreisen der römischen Christenheit die Zugehörigkeit zu einem bestimmten, rechtlich organisierten Kirchenkörper und damit auch die Zugehörigkeit zu diesem bestimmten Bischof (dem römischen Bischof) als gleichgültig erschien. Hier walten noch die alten Anschauungen vor: es giebt nur die allgemeine Christenheit (Ekklesia), und jede Versammlung von Christen, sie mag diesen bestimmten Bischof in ihrer Mitte haben oder nicht, stellt die Ekklesia, die allgemeine Christenheit dar. Noch mehr. In solchen häretischen Versammlungen ist die bischöfliche Verfassung eingeführt worden, aber — die bischöfliche Verfassung alten Stils. Wir sehen, daſs in gnostischen (marcionitischen?) Gemeinden noch um das Jahr 200 mehrere Bischöfe nebeneinander sind: kein Bischof hat ein Recht auf die Verwaltung der Eucharistie, kein Presbyter ein Recht auf seinen Ehrensitz, kein Diakon ein Recht auf seine Amtsthätigkeit[25]. Hier entbehrt die Ordination noch gegen das Ende des 2. Jahrhunderts der rechtlichen Wirkung: die Versammlung ist auch dem Erwählten und Ordinierten gegenüber frei. In häretischen Gemeinden hat die alte, der rechtlichen Form entbehrende Art der Organisation sich behauptet. Diese häretischen Ekklesien sind nicht katholisch organisiert. Ohne rechtliche Verfassung, ohne ein bestimmtes, formal mit Befugnissen ausgerüstetes Oberhaupt stehen sie der katholischen Bischofsgemeinde gegenüber. Es ist kein Zweifel, daſs der Vorteil, welchen

---

[23] Die Bezeichnungen, welche dem Marcion von seinen Anhängern beigelegt wurden, sind ganz anderer Natur, vgl. Harnack a. a. O. S. 239 in der Anm.

[24] Seine Gemeinde organisierte sich als „Schule“ nach Art der Philosophenschulen, Irenäus I, 28, 1: *Τατίανος — ἀποστας τῆς ἐκκλησίας — ἴδιον χαρακτῆρα διδασκαλείου συνεστήσατο.*

[25] Dies beweist die wichtige Stelle bei Tertull. de praescr. c. 41: Ordinationes eorum (der Häretiker) temerariae, leves, inconstantes. — Itaque alius hodie episcopus, cras alius; hodie diaconus qui cras lector, hodie presbyter qui cras laicus; nam et laicis sacerdotalia munera injungunt, welche schon oben S. 119. 126. 141 besprochen worden ist.

die katholische Gemeinde an ihrer geschlossenen rechtlichen Verfassung, namentlich an der Macht ihres Einzelbischofs besafs, mit zu dem Siege des Katholicismus über die Irrlehre geholfen hat. Wir müssen schliefsen: als jene häretischen Versammlungen gegen die Mitte des 2. Jahrhunderts sich ablösten, war die gesamte Christenheit noch nicht katholisiert, galt namentlich der Einzelbischof mit seiner formalen Gewalt noch nicht bei allen Christen als unentbehrlich, um eine rechte Christengemeinde darzustellen[26].

Um das Jahr 200 tritt der erste römische Gegenbischof auf[27]. Seit dem Beginn des 3. Jahrhunderts ist jede Spaltung in der Gemeinde (Hippolyt, Novatian, später die Donatisten) naturnotwendig mit der Aufstellung von Gegenbischöfen verbunden. Auch den schismatischen Gemeinden (jetzt giebt es ein Schisma) scheint das Dasein einer Christenheit (Ekklesia) ohne den Einzelbischof undenkbar. Der Katholicismus hat die gesamte Christenheit durchdrungen. Träger und Vertreter des Katholicismus ist der Einzelepiskopat. Jetzt erst hat der Einzelepiskopat vollends gesiegt. Erst gegen Ende des 2. Jahrhunderts ist die Überzeugung von dem göttlichen Recht des Einzelbischofs Bestandteil des, jetzt katholisierten, gemeinchristlichen Glaubens geworden.

§ 17. Die Entstehung der Gemeinde.

Die Neubildung des Einzelepiskopats mufste eine Reihe von Folgebildungen aus sich heraussetzen. Von diesen Folgebildungen soll jetzt gehandelt werden.

---

[26] Das Gleiche ergiebt die Betrachtung der montanistischen Bewegung, welche ebenfalls gegen die Mitte des 2. Jahrhunderts aufgekommen ist. Die Forderung des Montanus, welche auf Loslösung der Christenheit aus ihren Gemeindeverbänden und Sammlung an einem Ort unter seiner Führung gerichtet war, hat zur Voraussetzung, dafs in weiten Kreisen die bischöfliche Verfassung noch kein Hindernis für solche Neugestaltung der Christenheit bildete, vgl. Harnack, Dogmengesch. Bd. 1 S. 355 Anm. 1. S. 356 Anm. 3. Wichtig ist, dafs um 200 die montanistische Partei sich bereits der bischöflichen Verfassung anbequemt hat, vgl. Bonwetsch, Gesch. d. Montanismus S. 165. 186. Harnack S. 360; doch ist noch in späterer Zeit in dem Patriarchen zu Pepuza und den „Ökonomen“, welche den montanistischen Bischöfen übergeordnet sind (Bonwetsch S. 165) ein Nachklang des ursprünglichen Widerspruchs gegen die episkopale Organisation erkennbar. — Als Erinnerung an die verhältnismäfsig späte Ausbreitung des Episkopats in Ägypten mag die Erzählung des alexandrinischen Patriarchen Eutychius (10. Jahrh.) gelten, dafs es in Ägypten bis zum Ende des 2. Jahrhunderts nur in Alexandrien einen (monarchischen) Bischof gegeben habe, Ritschl S. 429.

[27] Bekanntlich Natalius, der von den Monarchianern in Rom als Gegenbischof gegen Zephyrin (199—218) aufgestellt wurde, Euseb. V, 28, 10.

Die vornehmste und zugleich die erste Folgebildung dieser Art war die Entstehung einer Gemeinde im Rechtssinn, wenngleich zunächst, wie wir sehen werden, die Gemeinde des 2. Jahrhunderts von dem, was wir heute Gemeinde (Ortsgemeinde) nennen, noch weit entfernt blieb.

Das 1. Jahrhundert hatte, wie schon oft hervorgehoben wurde, nur den Begriff der Christenheit (Ekklesia). Innerhalb der Christenheit gab es wohl Versammlungen, aber keine geschlossenen Gemeinden mit bestimmter Organisation. Das heifst: die Versammlungen waren flüssig. In derselben Stadt konnten mehrere Versammlungen (Ekklesien) nebeneinander sein. Der einzelne konnte sich bald zu dieser, bald zu jener Versammlung halten. Die verschiedenen Versammlungen bildeten kein rechtliches Ganze. Vor allem: die Versammlungen waren einander gleichartig. Jede Versammlung stellte gleich der anderen die ganze Christenheit dar. Die Hauptversammlung, in welcher die Ämter von Bischöfen und Diakonen, die Ehrenstellung der Ältesten zur Ausbildung gelangte, hatte keinen rechtlichen noch geistlichen Vorrang vor den übrigen (S. 121).

Den Anfang einer neuen Entwickelung stellt auch hier der erste Clemensbrief vom Ende des 1. Jahrhunderts dar. Er erklärt, dafs (wie im alten Bunde) nicht überall, sondern nur an bestimmten Orten das Gott wohlgefällige Opfer dargebracht werden könne. Aus dem Satz, dafs die bestellten Ältesten (die Bischöfe) ein ausschliefsendes Recht auf Eucharistie und Verwaltung der Opfergaben besitzen, ergiebt sich bereits die Schlufsfolgerung, dafs die Eucharistie nur in der Hauptversammlung (durch einen Bischof) gefeiert werden soll[1].

Um die Mitte des 2. Jahrhunderts ist dieser Satz in Rom, wenigstens für die orthodoxe Gemeinde (im Gegensatz zu den häretischen Sonderversammlungen), bereits zweifellos geltende feste Regel. Nach Justins Schilderung kommen alle Christgläubigen „aus der Stadt und vom Lande" zu einer Versammlung zusammen, in welcher der Bischof die Eucharistie feiert[2]. Abwesenden werden die vom Bischof geweihten eucharistischen Elemente durch Diakonen zu-

---

[1] 1. Clem. 40. 41: Das Opfer des alten Bundes kann nicht überall dargebracht werden, sondern nur in Jerusalem, und wiederum in Jerusalem nur im Vorhof des Tempels am Altar, und bei diesem Opfer ist dem Hohenpriester, den Priestern, den Leviten eine bestimmte Art ihrer Anteilnahme vorgeschrieben. Nach Mafsgabe dieses Vorbildes mufs auch die eucharistische Feier sich gestalten.

[2] Justin. Apol. I, c. 67: Die Brüder aus der Stadt und vom Lande kommen sonntäglich ἐπὶ τὸ αὐτὸ zusammen, um an der Versammlung, in welcher der προεστώς predigt und die Eucharistie feiert, Anteil zu nehmen.

geschickt. In anderen Versammlungen als in der vom Bischof geleiteten kann die Eucharistie **nicht** gefeiert werden[3]. Es hat sich das in Rom noch lange Zeit nachher erhalten. Noch im 5. Jahrhundert wird nur in der Bischofsversammlung (vom Bischof) die eucharistische Feier vollzogen; den anderen Versammlungen, welche gleichzeitig an anderen Orten Roms zusammengekommen sind, werden die vom Bischof konsekrierten eucharistischen Elemente zugesandt[4].

Daſs das nicht ohne weiteres sich von selbst verstand, daſs das vielmehr in Widerspruch mit den überlieferten Anschauungen der

---

[3] Dies hebt Justin beide Male, wo er von der Gemeindeversammlung spricht, ausdrücklich hervor, Apol. I, c. 65: *οἱ διάκονοι — τοῖς οὐ παροῦσιν ἀποφέρουσι.* c. 67: *τοῖς οὐ παροῦσι διὰ τῶν διακόνων πέμπεται.* Darunter ist nicht bloſs Zusendung an einzelne Abwesende, z. B. an Kranke, sondern gerade auch Zusendung an andere **Versammlungen** zu verstehen. Die römische Gemeinde war groſs. Man kam in Privathäusern zusammen, welche keinen genügenden Raum für **alle** Gemeindeglieder boten, vgl. oben S. 67. So wurden gleichzeitig mehrere Versammlungen gehalten. Aber nur in der einen Versammlung, der Hauptversammlung, in welcher der Bischof den Vorsitz führte, durfte die Eucharistie gefeiert werden; den übrigen Versammlungen wurden die eucharistischen Elemente durch Diakonen zugeschickt. Mit anderen Worten: **nur die bischöfliche Versammlung fungierte als Ekklesia.** Die übrigen Versammlungen waren von selbständiger kirchlicher Handlung ausgeschlossen. Sie galten als Bestandteile der bischöflichen Versammlung und empfingen deshalb von dorther die Eucharistie. Zu vergleichen ist die uralte Zusendung der Elemente auch an auswärtige Ekklesien (S. 183 Anm. 16). Darin lag gleichfalls das Zeugnis, daſs auch diese auswärtigen Christen als in der Idee zu dieser einen Gemeindeversammlung (der römischen!) gehörig gedacht wurden.

[4] Innocent. I ep. 25 ad Decentium a. 416 c. 5 (Coustant p. 856): De fermento vero, quod die dominica per titulos mittimus, superflue nos consulere voluisti, cum omnes ecclesiae nostrae intra civitatem sint constitutae. Quarum presbyteri, quia die ipsa propter plebem sibi creditam nobiscum convenire non possunt, idcirco fermentum a nobis confectum per acolythos accipiunt, ut se a nostra communione, maxime illa die, non judicent separatos. Quod per paroecias fieri debere non puto, quia nec longe portanda sunt sacramenta (nec nos per coemeteria diversa constitutis presbyteris destinamus) et presbyteri eorum conficiendorum jus habent atque licentiam. Vgl. **Hatch** S. 201. Man sieht an dem Innocenzbrief deutlich, daſs der ursprüngliche Grund der römischen Einrichtung schon in Vergessenheit geraten war. Deshalb ist denn auch der alte Brauch bereits in Rom selber abgeschwächt worden (zu Gunsten der Versammlungen in den Coemeterien) und wird seine Nachahmung in anderen, weit ausgedehnten Bischofsgemeinden verboten. Um so mehr ist klar, daſs die von Innocenz I geschilderte Sitte in die **alte** Zeit (das 2. Jahrhundert) zurückreicht. Sie gehört der Zeit der **sich bildenden** Bischofsgemeinde an. Später, zur Zeit des Innocenz, setzte diese Bischofsgemeinde sich bereits wieder nach Titelkirchen auseinander, und verstand man deshalb das Ursprüngliche nicht mehr.

Urzeit erst im Wege des Kampfes durchgesetzt werden mufste, zeigen die Ignatiusbriefe.

In den Ignatiusbriefen haben wir bereits den einen Bischof. Aber trotzdem zeigen uns die Ignatiusbriefe, dafs in den Städten, an deren Ekklesien sie adressiert sind, noch eine Reihe von Sonderversammlungen neben der Bischofsversammlung gehalten werden, und dafs auch in diesen anderen Versammlungen „alles geschieht, was an die Ekklesia gehört“[5]. Auch diese anderen Versammlungen betrachten sich als Ekklesien, als vollgültige Versammlungen der Christenheit und vollziehen, wenngleich ohne Bischof, Presbyterium und Diakonen, die geistlichen Handlungen der Christenheit, insbesondere die Eucharistie. Der Bischofsversammlung (der Hauptversammlung) wird noch kein geistliches Vorrecht vor den übrigen zugestanden. Dies ist der Punkt, gegen welchen die Polemik der Ignatiusbriefe weitaus an erster Stelle gerichtet ist. Der Einzelbischof ist bereits da. Diese Einrichtung braucht nicht mehr gerechtfertigt noch verteidigt zu werden. Aber es gilt, die Folgerung aus dem Einzelepiskopat durchzusetzen. Und diese Folgerung lautet: nur in der Versammlung mit Bischof, Presbyterium und

[5] Ignat. ad Magn. 4: *πρέπον οὖν ἐστὶν, μὴ μόνον καλεῖσθαι Χριστιανοὺς, ἀλλὰ καὶ εἶναι· ὥςπερ καί τινες ἐπίσκοπον μὲν καλοῦσιν, χωρὶς δὲ αὐτοῦ πάντα πράσσουσιν. οἱ τοιοῦτοι δὲ οὐκ εὐσυνείδητοί μοι εἶναι φαίνονται, διὰ τὸ μὴ βεβαίως κατ᾽ ἐντολὴν συναθροίζεσθαι.* Smyrn. 8, 1: *μηδεὶς χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου τι πρασσέτω τῶν ἀνηκόντων εἰς τὴν ἐκκλησίαν. ἐκείνη βεβαία εὐχαριστία ἡγείσθω, ἡ ὑπὸ τὸν ἐπίσκοπον οὖσα —.* 2: *οὐκ ἐξόν ἐστιν χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου οὔτε βαπτίζειν οὔτε ἀγάπην ποιεῖν.* Man sieht deutlich, was das „alles“ ist, welches die Gegner in ihren Versammlungen vollbringen: es sind das die Handlungen, welche „an die Ekklesia gehören“, insbesondere Eucharistie, Taufe, Liebesmahl. Diese Handlungen wurden also nicht blofs in der Bischofsversammlung, sondern ebenso in anderen Versammlungen ohne den Bischof (Presbyterium und Diakonen) vorgenommen. Dieser Zustand wiederholte sich in allen Orten, an deren Gemeinden Ignatius Lehrbriefe gerichtet hat wie aus den stetig wiederkehrenden Mahnungen der Briefe hervorgeht. Vgl. noch ad Trall. 7, 2: *ὁ χωρὶς ἐπισκόπου καὶ πρεσβυτερίου καὶ διακόνου πράσσων τι, οὗτος οὐ καθαρός ἐστιν τῇ συνειδήσει.* Philad. 4: *σπουδάσατε οὖν μιᾷ εὐχαριστίᾳ χρῆσθαί — ὡς εἷς ἐπίσκοπος ἅμα τῷ πρεσβυτερίῳ καὶ διακόνοις — ἵνα, ὃ ἐὰν πράσσητε, κατὰ θεὸν πράσσητε.* Eph. 5, 2: *μηδεὶς πλανάσθω· ἐὰν μή τις ᾖ ἐντὸς τοῦ θυσιαστηρίου, ὑστερεῖται τοῦ ἄρτου τοῦ θεοῦ.* Um diesen Zustand zu beseitigen, sind die Ignatiusbriefe geschrieben worden. Das ist der Sinn der Aufforderung, sich an das Gemeindeamt (Bischof, Presbyterium, Diakonen) zu halten, sich dem Gemeindeamt unterzuordnen, welche den Refrain der Ignatiusbriefe bildet. Vgl. die Stellen oben S. 183 Anm. 14 und ad Eph. 20, 2: *τὸ ὑπακούειν ὑμᾶς τῷ ἐπισκόπῳ καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ — ἕνα ἄρτον κλῶντες.*

Diakonen dürfen die geistlichen Handlungen der Christenheit, nur in dieser Versammlung darf insbesondere die Eucharistie gefeiert werden. Nur die Eucharistie ist giltig, welche vom Bischof oder dem von ihm beauftragten Stellvertreter gefeiert wird [6]. Der Bischof hat das alleinige Recht, die Eucharistie (und die anderen Handlungen der Christenheit) zu vollziehen. Daher: es darf nur ein Gebet, nur ein Flehen, nur ein Brot, nur ein Kelch in der Gemeinde Christi sein [7]. Haltet euch zum Bischof, Presbyterium und Diakonen, seid eins mit dem Bischof, das ist die stets wiederkehrende Losung der Ignatiusbriefe [8]. Der Verfasser nennt sich selber einen „auf die Einheit zugeschnittenen“ Mann [9]. Das ist es, was er erreichen will. Um deswillen vornehmlich hat er diese Briefe geschrieben. Was ist es, was er begehrt? Die Bischofsversammlung (die Hauptversammlung) soll die einzige Versammlung der Christenheit (die einzige als Christenheit, Ekklesia, Kirche thätig werdende Versammlung) sein. Alle übrigen Versammlungen sollen keine Ekklesien (keine Versammlungen, durch welche die Christenheit, die Kirche Christi handelt) mehr darstellen. Der bisherige Zustand der mehreren, flüssigen, einander gleichgeordneten, an das Amt nicht gebundenen Versammlungen soll aufhören. An deren Stelle soll eine einzige rechtlich geschlossene, alle Christen der Stadt und des zugehörigen Landgebiets umfassende Versammlung, die Bischofsversammlung, treten. Dem Bischof und seiner Versammlung sollen alle Christen des Stadtgebiets angehören. Mit anderen Worten: die Forderung geht auf Bildung von Gemeinden im Rechtssinne, und zwar auf Bildung von Gemeinden nach Maſsgabe von

---

[6] Ignat. ad Smyrn. 8, 1: *ἐκείνη βεβαία εὐχαριστία ἡγείσθω, ἡ ὑπὸ τὸν ἐπίσκοπον οὖσα, ἢ ᾧ ἂν αὐτὸς ἐπιτρέψῃ.* Vgl. ad Magn. 4 und Smyrn. 8, 2, oben Anm. 5.

[7] Ignat. ad Eph. 20, 2: *ἕνα ἄρτον κλῶντες.* Magn. 7, 1: *μηδὲ ὑμεῖς ἄνευ τοῦ ἐπισκόπου καὶ τῶν πρεσβυτέρων μηδὲν πράσσετε, μηδὲ πειράσητε εὔλογόν τι φαίνεσθαι ἰδίᾳ* (ohne Bischof u. s. w.) *ὑμῖν, ἀλλ' ἐπὶ τὸ αὐτό. μία προσευχὴ, μία δέησις, εἷς νοῦς, μία ἐλπὶς ἐν ἀγάπῃ.* 2: *πάντες ὡς εἰς ἕνα ναὸν συντρέχετε θεοῦ, ὡς ἐπὶ ἓν θυσιαστήριον —.* Philad. 2, 1: *φεύγετε τὸν μερισμὸν καὶ τὰς κακοδιδασκαλίας· ὅπου δὲ ὁ ποιμήν ἐστιν, ἐκεῖ ὡς πρόβατα ἀκολουθεῖτε.* 2: *πολλοὶ γὰρ λύκοι — ἀλλ' ἐν τῇ ἑνότητι ὑμῶν οὐκ ἔχουσι τόπον.* 4: *σπουδάσατε οὖν μιᾷ εὐχαριστίᾳ χρῆσθαι· μία γὰρ σὰρξ τοῦ κυρίου — καὶ ἓν ποτήριον — ἓν θυσιαστήριον.* 6, 2: *πάντες ἐπὶ τὸ αὐτὸ γίνεσθε.* 7, 2: *τὴν ἕνωσιν ἀγαπᾶτε.*

[8] Vgl. oben S. 183 Anm. 14.

[9] Ignat. ad Philad. 8, 1: *ἐγὼ μὲν οὖν τὸ ἴδιον* (das meinem Wesen Entsprechende) *ἐποίουν, ὡς ἄνθρωπος εἰς ἕνωσιν κατηρτισμένος.* Vgl. ad Polyc. 1, 2: *τῆς ἑνώσεως φρόντιζε, ἧς οὐδὲν ἄμεινον.*

Ortsgebieten (wenngleich diese Ortsgebiete natürlich zunächst noch keine scharf bestimmten Grenzen besitzen). Der bisherige Zustand, bei welchem die Christenheit desselben Ortes durch die verschiedensten Versammlungen kirchlich thätig werden konnte, soll aufhören. Die Christenheit eines bestimmten Ortsgebiets soll nur ein einziges kirchliches Organ haben, die Bischofsversammlung. Damit ist die rechtliche Zugehörigkeit eines jeden zu einer bestimmten Versammlung, zu einer über ein gewisses Ortsgebiet sich ausbreitenden, mit rechtlicher Gewalt jeden einzelnen ergreifenden Organisation, d. h. es ist damit rechtliche Gemeindebildung gegeben.

Die treibende Kraft für diese von den Ignatiusbriefen geforderte Änderung ist das Alleinrecht des Einzelbischofs auf die Verwaltung der Eucharistie. Soll dies Alleinrecht des Bischofs eine Wahrheit werden, so muſs jede Feier der Eucharistie auſserhalb der Bischofsversammlung beseitigt werden, d. h. es müssen alle jene „privaten“ Ekklesien[10] verschwinden, welche bis dahin neben der Hauptversammlung (Bischofsversammlung) als Organe der Kirche (Christenheit) thätig gewesen sind. Es muſs die Zusammenfassung aller Christen eines gewissen Gebiets zu einer Ekklesia (zu einer geschlossenen, ein einziges Organ besitzenden Gemeinde) erfolgen. Nicht so, wie bisher angenommen wurde, als ob die Gemeinde vor dem Episkopat gewesen wäre, sondern umgekehrt. Nicht die Gemeinde hat den Episkopat, sondern der Episkopat hat die Gemeinde hervorgebracht. Weil nur ein Bischof, darum sollen alle Christen eines bischöflichen Gebiets eine Gemeinde sein[11]. Es ist nicht der „Gehorsam“ gegen den Bischof als solcher, welchen die Ignatiusbriefe predigen[12], noch auch nur die „Festigung der Einheit der Einzelgemeinde“[13], sondern die Erzeugung der Einzelgemeinde als einer einheitlichen, in dem Bischof ihre monarchische Spitze findenden Körperschaft, welche das Ziel der Ignatiusbriefe bildet. Das hohe Alter dieser Briefe wird gerade dadurch dargethan, daſs sie uns die Gemeindebildung noch im Werden zeigen, daſs wir hier den Episkopat, soeben erst entstanden, bei seinem frühesten Werk erblicken, bei der Hervorbringung der Ge-

[10] Vgl. Ignat. ad Magn. 7, 1: *μηδὲ πειράσητε εὔλογόν τι φαίνεσθαι ἰδίᾳ ὑμῖν.*

[11] Ignat. ad Philad. 4: *ἓν θυσιαστήριον, ὡς εἷς ἐπίσκοπος ἅμα τῷ πρεσβυτερίῳ καὶ διακόνοις.*

[12] So die herkömmliche Meinung und noch neuerdings Löning, Gemeindeverf. S. 121.

[13] So Harnack in der Theol. LZ. 1884 S. 134, welcher dem Richtigen am nächsten kommt.

meinde, welche in ihm ihren einzigen Hirten und rechtlichen Vorgesetzten finden soll. Die Erzeugung einer Gemeinde im Rechtssinne war die erste Frucht des Episkopats.

Die Beweisgründe aber, welche für die Zusammenfassung der Gemeinde durch den Episkopat geltend gemacht werden, sind keine juristischen, noch auch Zweckmäfsigkeitserwägungen, sondern dogmatischer Natur. Wie das Alleinrecht des Bischofs auf die Eucharistie, so beruht auch die Notwendigkeit, sich der Versammlung des Bischofs anzuschliefsen, auf göttlicher Anordnung (jus divinum). Nur der folgt den Geboten Gottes, welcher sich zur Bischofsversammlung hält[14], nur der ist ein wahrer Christ, welcher in der bischöflichen Ekklesia an den kirchlichen Handlungen Anteil nimmt[15], nur in der Versammlung des Bischofs ist das rechte Abendmahl, die rechte Taufe, die rechte Gemeinschaft mit Gott[16], wer aufserhalb der Bischofsversammlung bleibt, ist des Satans, nicht Gottes[17]. Eine Offenbarung Gottes selber durch den Mund des Ignatius hat es kundgethan, dafs sie alle dem Bischof angehören müssen. Der „Geist" hat durch Ignatius gesprochen: seid eins mit dem Bischof[18]. Darum ist, kraft solchen Dogmas, eine rechte Christenheit (Ekklesia) nur in Gemeinschaft mit dem Bischof denkbar. Nur wo der Bischof ist — diese Folgerung wird von Ignatius selber gezogen — ist die katholische Ekklesia[19]. Nicht als ob damit von einer „katholischen Kirche"

---

[14] Ignat. ad Smyrn. 9, 1: *ὁ τιμῶν ἐπίσκοπον ὑπὸ θεοῦ τετίμηται· ὁ λάθρα ἐπισκόπου τι πράσσων τῷ διαβόλῳ λατρεύει.*

[15] Ignat. ad Magn. 4, oben Anm. 5.

[16] Vgl. Anm. 6. Ferner ad Trall. 7, 2: *ὁ ἐντὸς θυσιαστηρίου ὢν καθαρός ἐστιν, τουτέστιν ὁ χωρὶς ἐπισκόπου καὶ πρεσβυτερίου καὶ διακόνου πράσσων τι, οὗτος οὐ καθαρός ἐστιν τῇ συνειδήσει.* Eph. 5, 2: *ἐὰν μή τις ᾖ ἐντὸς τοῦ θυσιαστηρίου, ὑστερεῖται τοῦ ἄρτου τοῦ θεοῦ.*

[17] Ignat. ad Philad. 3, 2. 3: *ὅσοι γὰρ θεοῦ εἰσὶν καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, οὗτοι μετὰ τοῦ ἐπισκόπου εἰσίν· καὶ ὅσοι ἂν μετανοήσαντες ἔλθωσιν ἐπὶ τὴν ἑνότητα τῆς ἐκκλησίας, καὶ οὗτοι θεοῦ ἔσονται —. εἴ τις σχίζοντι ἀκολουθεῖ, βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομεῖ.* 8, 1: *πᾶσιν οὖν μετανοοῦσιν ἀφίει ὁ κύριος, ἐὰν μετανοήσωσιν εἰς ἑνότητα θεοῦ καὶ συνέδριον τοῦ ἐπισκόπου.* Smyrn. 9, 1, oben Anm. 14.

[18] Ignat. ad Philad. 7: *ἐκραύγασα μεγάλῃ φωνῇ, θεοῦ φωνῇ· „τῷ ἐπισκόπῳ προσέχετε καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ καὶ διακόνοις·" — ἀπὸ σαρκὸς ἀνθρωπίνης οὐκ ἔγνων. τὸ δὲ πνεῦμα ἐκήρυσσεν, λέγον τάδε· „χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου μηδὲν ποιεῖτε· — τὴν ἕνωσιν ἀγαπᾶτε, τοὺς μερισμοὺς φεύγετε."*

[19] Ignat. ad Trall. 3, 1: *πάντες ἐντρεπέσθωσαν τοὺς διακόνους — τὸν ἐπίσκοπον — τοὺς πρεσβυτέρους —. χωρὶς τούτων ἐκκλησία οὐ καλεῖται.* Smyrn. 8, 2: *ὅπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω. ὥσπερ ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία.*

im Sinne der Folgezeit, d. h. von einer kirchlichen Organisation über der Einzelgemeinde die Rede wäre[20]. Noch als ob „katholisch" bereits ein Partei-Schlagwort bedeutete. Sondern in dem unmittelbaren Wortsinne: nur wo der Bischof ist, da ist wirklich die allgemeine Christenheit, die ganze Christenheit (die Ekklesia) versammelt[21] Das Wort „katholisch" hebt nur einen Gedanken hervor, welcher an sich bereits in dem Wort „Ekklesia" liegt. Eine wahre Ekklesia ist nur

---

[20] So die früher herrschende Meinung, welche deshalb folgerte, dafs die Ignatiusbriefe erst der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts angehörten. Vgl. z. B. Lipsius in der Zeitschr. f. wiss. Theol. 1874 S. 211. Keim, Aus dem Urchristentum S. 118.

[21] Dafs „katholische Ekklesia" in unserer Stelle nur die „gesamte Christenheit" bedeutet; ist in neuerer Zeit schon mehrfach hervorgehoben worden, vgl. Zahn, Ignatius S. 418 ff. Lightfoot II, 1, S. 310 ff. Harnack, Dogmengesch. Bd. 1 S. 334 Anm. 4. Löning, Gemeindeverf. S. 120 Anm. 4. Doch soll auch nach diesen Schriftstellern Ignatius unter der katholischen Kirche die gesamte Christenheit „im Gegensatz" zu der einzelnen Gemeinde verstehen: die katholische Kirche stehe der Einzelgemeinde geradeso wie der Herr den einzelnen Bischöfen gegenüber (Harnack a. a. O.). Aber wenn Ignatius sagt: wo der Bischof ist, soll die Menge sein, denn (in dem ὥςπερ liegt die Begründung) wo Christus ist, da ist die Christenheit, hat er vielmehr den Gedanken zur Voraussetzung, dafs die Versammlung der Einzelgemeinde (die „Menge") mit der Christenheit identisch sein, dieselbe darstellen soll. Deshalb seine Beweisführung: nur wo Christus ist, da ist die Christenheit, folglich, da Christus nur da ist, wo der Bischof ist (dies ist die zweite Voraussetzung des Ignatius, vgl. Anm. 14—17), so mufs die Menge mit dem Bischof sich versammeln, weil sie nur mit dem Bischof die Christenheit (die „katholische Ekklesia") bedeutet. Unsere Stelle ad Smyrn. 8, 2 ist genau des gleichen Sinnes wie die bereits in Anm. 19 angezogene Parallelstelle ad Trall. 3, 1. Nicht von einem Gegensatz der Einzelgemeinde und der katholischen Christenheit, sondern von dem zur Erscheinungbringen der katholischen Christenheit (der Ekklesia) durch die Einzelgemeinde ist die Rede. Wie bei Ignatius, so bezeichnet deshalb bis in das 4. Jahrhundert der Ausdruck „katholische Ekklesia" die Einzelgemeinde, insofern dieselbe nämlich die Ekklesia darstellt. Vgl. das Muratorische Fragment lin. 69: epistola sane Jude et — Johannis duas in catholica habentur. lin. 62: (die Pastoralbriefe) in honore tamen ecclesiae catholicae (sunt). lin. 66: (pseudopaulinische Schriften) in catholicam ecclesiam recepi non potest, mit lin. 73: (Apokalypse und Petrusbrief) quidam ex nostris legi in ecclesia nolunt. lin. 77: das Hermasbuch soll man nicht publicare in ecclesia populo (überall ist von dem Gebrauch der Schriften in der Gemeindeversammlung, also in der Versammlung der Einzelgemeinde die Rede, welche abwechselnd ecclesia, ecclesia catholica und blofs catholica heifst). Vgl. ferner aus dem 3. Jahrhundert das Wort des Cornelius: unum episcopum in catholica esse debere (oben S. 179 Anm. 1), aus dem 4. Jahrhundert c. 4 C. Theod. 16, 2: catholicae concilio (der Versammlung der Ortsgemeinde). Im Martyrium Polycarpi, wo der Ausdruck καθολικὴ ἐκκλησία bald für die Einzelgemeinde, bald für die Gesamtgemeinde (als solche) steht, ist derselbe wahrscheinlich interpoliert (Harnack in der Theol. LZ. 1886 S. 317).

da, wo Christus in der Mitte der Versammelten ist und mit ihm die ganze Christenheit (S. 20). Nur wo der Bischof ist (sagt Ignatius), nur da ist Christus, und darum: nur da wo der Bischof ist, nur da ist die ganze Christenheit, und nur da kann deshalb die Handlung der Christenheit (Eucharistie) gültig, in einer Gott wohlgefälligen Weise vollbracht werden. Wo der Bischof nicht ist, da ist auch Christus nicht in der Mitte der Versammelten (vielmehr der Satan!). Darum ist die Versammlung ohne den Bischof keine Versammlung der (allgemeinen, „katholischen") Christenheit.

Ein neues Verfassungsgesetz ist zum Glaubensgesetz erhoben worden[22]. Die Angehörigkeit an den Bischof ist Voraussetzung für die Gemeinschaft mit Christo und Gott.

Der neue Glaubenssatz stand mit dem Wort des Herrn selber in Widerspruch. Nicht mehr, wo zwei oder drei im Namen des Herrn, sondern nur wo der Bischof (mit Presbyterium und Diakonen) an der Versammlung teilnimmt, ist Christus (nach Ignatius) anwesend und mit ihm die Christenheit (Ekklesia). Wir sehen deutlich, daſs zur Zeit der Ignatiusbriefe und noch später das Wort des Herrn als Gegengrund gegen die Katholisierung der Verfassung und des Glaubens geltend gemacht worden ist[23]. Aber gerade dies Wort Christi be-

---

[22] Die Warnung vor Separatismus, verbunden mit der Mahnung, sich zu der ordentlichen Gemeindeversammlung (der Hauptversammlung) zu halten, ist alt und häufig. Vgl. Hebr. 10, 25: *μὴ ἐγκαταλίποντες τὴν ἐπισυναγωγὴν ἑαυτῶν* („ihre Versammlung", d. h. die ordentliche Gemeindeversammlung, vgl. Holtzheuer, Der Brief an die Ebräer S. 183), *καθὼς ἔθος τισίν*. Jud. 19: *οἱ ποδιορίζοντες* („Klassenmacher" übersetzt Weizsäcker) werden getadelt. Barnabas 4, 10: *ἀλλ' ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνερχόμενοι συνζητεῖτε περὶ τοῦ κοινῇ συμφέροντος* (dazu die Anm. Harnacks in seiner Ausgabe). *Διδ.* IV, 3: *οὐ ποιήσεις σχίσμα*. Man kann in diesen Stellen (wie überhaupt in dem Auftreten einer Hauptversammlung) die Vorstufe rechtlicher Gemeindebildung erkennen. Das Neue in den Ignatiusbriefen ist, daſs hier die Alleinberechtigung der Hauptversammlung (Bischofsversammlung) ohne Einschränkung ausgesprochen und kraft christlichen Glaubens (jus divinum) um des Seelenheils willen gefordert wird. Mit den Ignatiusbriefen steht das Hermasbuch bereits auf völlig gleicher Linie, wenn es hier heiſst Sim. IX, 26, 3: *μὴ κολλώμενοι τοῖς δούλοις τοῦ θεοῦ ἀλλὰ μονάζοντες ἀπολλύουσι τὰς ἑαυτῶν ψυχάς*, ein deutliches Zeichen des auch für das Hermasbuch (Rom) schon fertigen Episkopats. Es wird keinen Zweifel leiden, daſs in Rom auch die Gemeindebildung als Folge des Episkopats zuerst sich durchgesetzt hat und daſs die Ignatiusbriefe auch hier eine zunächst in Rom zur Durchführung gelangte Gedankenreihe widerspiegeln, vgl. oben S. 191. 192 (Justin).

[23] Ignat. ad Eph. 5, 2: *εἰ γὰρ ἑνὸς καὶ δευτέρου προσευχὴ τοσαύτην ἰσχὺν ἔχει, πόσῳ μᾶλλον ἥ τε τοῦ ἐπισκόπου καὶ πάσης τῆς ἐκκλησίας.* Der erste Satz ist auch von den Gegnern (welche ihre Sonderversammlungen abhalten) angenommen und stellt ihren Beweisgrund dar. Ignatius sucht denselben

deutet, daſs eine rechtliche Verfassung der Ekklesia (Christenheit) unmöglich ist. Wenn jede Versammlung von Zweien oder Dreien die Kirche Christi darstellt, so hat die Kirche Christi kein bestimmtes, sichtbares, an bestimmte Formen gebundenes und an diesen Formen erkennbares Organ. Das Reich Christi ist nicht von dieser Welt. Zu diesem Gedanken stand die katholische, von der römischen Gemeinde geführte Bewegung in unversöhnbarem Gegensatz. Sie wollte Rechtsordnung in der Ekklesia, und das Bedürfniss nach Rechtsordnung war stärker als der Glaube an das Wort des Herrn. Sollte dem Bischof das Alleinrecht auf die Eucharistie und das Kirchengut zuständig sein, so muſste die Bischofsversammlung zum Rang der allein gültigen Versammlung erhoben werden, und weil der Gedanke einer lediglich menschlichen Rechtsordnung der Ekklesia ausgeschlossen war, muſste das Alleinrecht der Bischofsversammlung auf göttliches Recht, auf einen Glaubenssatz gegründet, d. h. die Katholisierung des Christenglaubens weiter geführt werden. Mit der Entstehung des Kirchenrechts entstand der Katholicismus, mit der Fortbildung des Kirchenrechts war die weitere Katholisierung des Christentums mit Notwendigkeit gegeben.

Auch hier war es von Bedeutung, daſs der Gedanke einer bloſs rechtlich sich zusammenschlieſsenden Gemeinde unbekannt war, daſs der Begriff der Christenheit (Ekklesia), des Leibes Christi der einzige war, unter welchen die Versammlungen der Christgläubigen gebracht werden konnten, daſs es sich also bei Formalisierung und rechtlicher Ordnung der Christenversammlungen um Ordnung des Reiches Christi (der Versammlungen, deren Haupt Christus ist) handelte. Diese Ordnung konnte nur auf dem Wege von Rechtssätzen, die zugleich Glaubenssätze waren (jus divinum) und durch das Mittel der Verweltlichung und Sichtbarmachung der Kirche Christi (des

---

durch die (sehr unlogische) Folgerung zu entkräften, daſs also das Gebet des Bischofs mit der Vollversammlung gröſsere (ja, nach seiner Meinung, ausschlieſsliche) Kraft habe. Die Verwertung des Satzes ubi tres, ibi ecclesia bei Tertullian ist bekannt, vgl. unten S. 206. Noch Cyprian hat mit diesem Satz als einem Argument der Gegner seiner hierarchischen Lehre zu thun, vgl. Cypr. de unit. eccl. c. 12: Dominus autem de ecclesia sua loquitur et ad hos qui sunt in ecclesia loquitur, ut si ipsi concordes fuerint — duo aut tres licet sint, impetrare possint de Dei majestate quod postulant — exprobrans discordiam. Das Herrenwort gilt nach Cyprian nur denjenigen, welche in ecclesia (d. h. nach Cyprian in der rechtmäſsigen Bischofsgemeinde) sich befinden, also nur denjenigen, welche einträchtig (nämlich mit ihrem Bischof!) sind. Darum können die Schismatiker nach Cyprian sich nicht auf das Herrenwort berufen; sie werden vielmehr durch dasselbe verdammt!

Reiches Gottes) erreicht werden. Die erste Folge der Ausbildung von Kirchenrecht war deshalb die Verweltlichung und Katholisierung des Kirchenbegriffs, d. h. die Erzeugung der Grundlage des gesamten Katholicismus. Das ist zuerst in den Ignatiusbriefen zu bewufstem Ausdruck gebracht worden[24]. Der Grundstein aller ihrer Forderungen ist dieser Satz: nur wo der Bischof (mit Presbyterium und Diakonen) ist, nur da ist die Ekklesia[25]. Deshalb bedeutet die Gemeindeverfassung der Ignatiusbriefe keine Gemeindeverfassung im heutigen Sinne des Worts, sondern Kirchenverfassung. Durch die Bischofsversammlung ist nicht blofs diese Ortsgemeinde, sondern die Gesamtgemeinde Christi, die Ekklesia, organisiert. Die Kirche hat jetzt ein bestimmtes, rechtlich geartetes Organ empfangen: die Versammlung der Gemeinde mit Bischof und Presbyterium. Zum erstenmal tritt eine rechtliche Kirchenverfassung vor uns auf, welche die Kirche Christi an bestimmten äufseren rechtlichen Formen erkennbar macht. Nicht so, als ob von dem Standpunkt der Ignatiusbriefe aus nur erst ein Anfang der Kirchenverfassung durch Organisation einer untersten Stufe (einer Ortsgemeinde) gemacht wäre. Sondern: die Verfassung der katholischen Kirche (Ekklesia), welche ihr nach göttlicher Ordnung notwendig und unabänderlich gegeben ist, erschöpft sich nach den

---

[24] Von Seeberg, Der Begriff der christl. Kirche (1885) S. 12. 13 ist diese Thatsache verkannt worden. Er meint, dafs „Ignatius eine allgemeine Kirche kennt, ohne dafs dieser Begriff von dem des Episkopats abhängig ist“. Das hängt mit seiner Auslegung von Ignat. ad Smyrn. 8, 2 (oben Anm. 19) zusammen, wo er den Sinn findet: „Christus ist der gesamten Christenheit das, was der Bischof seiner Gemeinde“. Nach Ignatius aber ist die gesamte Christenheit nicht der Bischofsgemeinde entgegengesetzt, sondern vielmehr allein in der letzteren sichtbar (oben Anm. 21), d. h. Ignatius bindet das Dasein der Christenheit an die Rechtsform der Bischofsgemeinde: nur in dieser bestimmt verfafsten Gemeinde ist die Kirche Christi da. Ignatius hat also keine unsichtbare, sondern eine an bestimmte Rechtsform gebundene sichtbare Christenheit (Kirche).

[25] Weil es sich bei dem Verhältnis zu Bischof und Presbyterium um die Frage nach Darstellung der Ekklesia, des Volkes und Reiches Gottes, also zunächst um eine geistliche Frage handelt, ist das Verhältnis der Gemeinde zu ihrem Bischof nach Ignatius nicht blofs rechtlicher, sondern geistlicher, mystischer Natur (gerade wie noch heute nach der katholischen Kirchenlehre), vgl. Ignat. ad Eph. 5, 1: *ἐνκεκραμένους αὐτῷ* (dem Bischof) *ὡς ἡ ἐκκλησία Ἰησοῦ Χριστῷ καὶ ὡς Ἰησοῦς Χριστὸς τῷ πατρί.* Hier liegt der letzte Grund für den bei Ignatius häufigen Satz, dafs der Bischof für die Gemeinde an Christi, Gottes Statt stehe, ad Magn. 3, 2: der Bischof ist der *ἐπίσκοπος βλεπόμενος*, Christus der *ἐπίσκοπος ἀόρατος.* Rom. 9, 1: die Gemeinde zu Antiochien, ihres Bischofs beraubt, hat jetzt Christum zum Bischof. Trall. 2, 1: *ὅταν γὰρ τῷ ἐπισκόπῳ ὑποτάσσησθε ὡς Ἰησοῦ Χριστῷ.* 3, 1: *τὸν ἐπίσκοπον ὄντα τύπον τοῦ πατρός.* Magn. 6, 1: *προκαθημένου τοῦ ἐπισκόπου εἰς τύπον θεοῦ.* Vgl. oben Anm. 14 ff.

Ignatiusbriefen in der Verwaltung „alles dessen, was an die Ekklesia gehört,“ [26] durch den Bischof mit seiner Versammlung. Die Kirche ist sichtbar nach den Ignatiusbriefen. Sie ist sichtbar nur in der Bischofsversammlung, und andererseits ist jede Bischofsversammlung befähigt und berufen, alle Gewalt der Ekklesia auszuüben. Die Entstehung der Gemeinde als einer rechtlich geschlossenen Körperschaft unter Führung des Bischofs bedeutet die Entstehung einer rechtlich verfaſsten Kirche. Die Kirchenverfassung (Verfassung der katholischen Ekklesia) ist in solcher Gemeindeverfassung gegeben. Das ist der Sinn des neuen Glaubenssatzes: nur wo der Bischof ist, nur da ist Christus und die Versöhnung mit Gott, nur da ist die Kirche (Ekklesia), das Reich Gottes, die wahre Christenheit.

Aber in den Ignatiusbriefen erscheint dieser neue Glaubenssatz nur erst als Anforderung: er soll in den Ekklesien erst zur Durchführung gelangen. Es hat des ganzen zweiten Jahrhunderts bedurft, um den neuen Gedanken von der sichtbaren Kirche, der rechtlich (bischöflich) verfaſsten Kirche überall in der Christenheit zum Siege zu führen. Die Vollendung der Entwickelung fällt erst in den Ausgang des zweiten Jahrhunderts. Ihr Kennzeichen ist die Aufstellung von Gegenbischöfen in den schismatischen (häretischen) Gemeinden [27]. Auch die schismatische Gemeinde ist dem katholischen Gedanken unterthan geworden, daſs sie ihren Bischof haben muſs, um die Ekklesia Christi darzustellen.

Innerhalb der Groſskirche werden die Stufen der Entwickelung durch Irenäus und Cyprian bezeichnet. Irenäus (um 180) bezeichnet als das Besitztum des rechten Christen und zugleich als die Bürgschaft für sein rechtes Christentum einmal den rechten Glauben, zum anderen die rechte Kirchenverfassung: durch den Bischof empfängt nach Irenäus die Einzelgemeinde die Eigenschaft, den Leib Christi (die Christenheit) darzustellen. Wie bei Ignatius, ist auch bei Irenäus die Ekklesia (Christus) nur da, wo der Bischof ist. Aber Irenäus nennt die Kirchenverfassung (die Angehörigkeit an den Bischof) noch nicht als die einzige Bürgschaft für das rechte Christentum. Neben ihr, ja vor ihr nennt er den Besitz des rechten apostolischen Glaubens [28].

---

[26] Vgl. oben Anm. 5.

[27] Oben § 16 S. 190.

[28] Irenäus adv. haer. IV, 53, 2: Dem discipulus spiritalis, welcher alle richtet, selber aber von niemand gerichtet wird (c. 50), „steht zur Seite“ (53, 1: *συνέστηκεν*) der rechte Glaube, die wahre Erkenntnis *καὶ τὸ ἀρχεῖον τῆς ἐκκλησίας σύστημα κατὰ παντὸς τοῦ κόσμου·* et character corporis Christi

Bei Cyprian ist der Glaube als solcher bereits in den Hintergrund gedrängt. Das Novatianische Schisma war eingetreten. Es handelte sich um die Gewährung der Absolution für die zum Götzendienst Abgefallenen (lapsi). Der Grofskirche, welche unter Führung des römischen Bischofs Cornelius und namentlich Cyprians die Absolution gewährte, trat Novatian, zum römischen Gegenbischof erhoben, mit seinen Anhängern gegenüber, den lapsi die Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft verweigernd. Damit war die Frage gestellt, ob die Kirche Christi wirklich nur bei den Cornelianern oder vielmehr auch bei den, nur in einer Frage der Disciplin abweichenden, Novatianern sei. Ist es der apostolische Glaube, welcher das Wesen der Kirche ausmacht, so war auch die Gemeinde der Novatianer Ekklesia[29].

---

secundum successiones episcoporum, quibus illi (apostoli) eam, quae in unoquoque loco est, ecclesiam tradiderunt. Über diesen Bau und Gesamtzusammenhang der angeführten Stelle vgl. Zahn in der Zeitschr. f. kirchl. Wiss. und kirchl. Leben 1881 S. 311 Anm. 3 und Seeberg, Begriff der christl. Kirche S. 20 Anm. 1. Die Worte τὸ τῆς ἐκκλησίας σύστημα können nicht (wie bei Ritschl S. 442) mit „Kirchenverfassung", sondern wörtlich nur mit „Körperschaft, körperschaftliche Gesamtheit der Ekklesia" übersetzt werden. Vgl. z. B. Pseudo-Clemens ad Jacobum c. 7: νύμφην δὲ λέγω τῆς ἐκκλησίας τὸ σύστημα („Braut Christi nenne ich nur die Körperschaft, die organisierte Gesamtheit der Ekklesia"); andere Stellen bei Seeberg a. a. O. (Clemens Alex.: ἀστεῖόν τι σύστημα, „eine städtische Körperschaft"), der übrigens selbst keine Übersetzung giebt, sondern nur die Übersetzung „System" ablehnt. Zahn a. a. O. übersetzt „System oder Organismus". Die ganze, über die Welt ausgebreitete Christenheit (Ekklesia) stellt also eine körperschaftlich organisierte Einheit (σύστημα), den Leib Christi dar. Diese Eigenschaft empfängt sie aber „durch die Reihenfolge der Bischöfe", welche als Nachfolger der Apostel die einzelnen Ekklesien empfangen haben. Die körperschaftliche Einheit der Kirche ruht auf dem Episkopat, indem der Bischof jede örtliche Gemeinde zum Leibe Christi und damit zur Erscheinungsform derselben ganzen Christenheit (Ekklesia) macht. Auch bei Irenäus ist der Bischof die Quelle des geistlichen Wesens seiner Gemeinde als Ekklesia: er macht seine Gemeinde zum Volk Gottes. Auch bei Irenäus ist die Kirche, der Leib Christi sichtbar, an der Episkopalverfassung erkennbar und an die Episkopalverfassung gebunden (dieser Thatsache wird die Darstellung bei Seeberg S. 16—21 nicht gerecht; vgl. dagegen Harnack, Dogmengesch. Bd. 1, S. 339 Anm. 4). Aber Irenäus nennt das σύστημα τῆς ἐκκλησίας unter den Gütern des wahren Christen an zweiter Stelle, nach dem Besitz des wahren Glaubens und der rechten Apostellehre (darauf hat Seeberg a. a. O. mit Recht hingewiesen), und hängt auch die Stellung, welche er dem Bischof zuweist, mit seiner Idee von der Verbürgung der rechten Lehre durch den Episkopat (unten § 19) zusammen. Trotzdem ist seine Grundanschauung durchaus katholisch: wie die Eigenschaft der Gemeinde als Christenheit (Leib Christi), so wird nach Irenäus auch die Lehre durch Verfassungseinrichtungen, den Episkopat, sichergestellt.

[29] Dieser Gedanke, welcher dem bis dahin vorwaltenden Begriff der Ekklesia entspricht, mufste von Cyprian wiederholt bekämpft werden, vgl. ep. 55, 24: Quod

Hier war es Cyprian, welcher mit festem Entschluſs die dogmatische Antwort gab und damit das Wesen des Katholicismus vollenden half. Er sprach den Novatianern die Zugehörigkeit zur Ekklesia ab, lediglich deshalb, weil sie dem rechtmäſsigen Bischof (Cornelius) den Gehorsam verweigerten[30]. Die bloſse Thatsache formeller Rechtswidrigkeit in der Auflehnung gegen den ordentlichen Bischof genügt nach Cyprian, um sich von der Ekklesia und damit von Gott zu scheiden[31]. Auf den Episkopat ist die Ekklesia gegründet, nicht mehr zunächst, weil der Episkopat den allein wahren Glauben der Kirche vertritt, sondern deshalb, weil der Bischof das rechtmäſsige Oberhaupt der Gemeinde darstellt. Das Wesen der Kirche ruht an erster Stelle[32] nicht mehr auf ihrem Glauben, sondern auf ihrer Verfassung. Ekklesia ist nur die mit dem (rechtmäſsigen) Bischof vereinigte Gemeinde. Darum: der (rechtmäſsige) Bischof kann nicht auſserhalb der Ekklesia, der wahren Christenheit sein (episcopum in ecclesia esse), und zum anderen: die Gemeinde kann nur in Gemeinschaft mit ihrem (rechtmäſsigen) Bischof die Ekklesia, die wahre Christenheit darstellen (ecclesiam in episcopo esse). Der Bischof macht die Gemeinde zur Christenheit[33]. Das

---

vero ad Novatiani personam pertinet, frater carissime, de quo desiderasti tibi scribi, quam haeresim introduxisset, scias, nos primo in loco nec curiosos esse debere, quid ille doceat —. 69, 7: Quod si aliquis illud opponit et licit, eandem Novatianum legem (die Glaubensregel) tenere, quam catholica ecclesia teneat, eodem symbolo, quo et nos, baptizare, eundem nosse deum patrem, eundem filium Christum, eundem spiritum sanctum, ac propter hoc usurpare eum baptizandi potestatem posse —. Vgl. Harnack, Dogmengesch. Bd. 1 S. 346 Anm. 1.

[30] Cypr. ep. 69, 3: ecclesia una est —. si enim apud Novatianum est, apud Cornelium non fuit. si vero apud Cornelium fuit, qui Fabiano episcopo legitima ordinatione successit — Novatianus in ecclesia non est nec episcopus conputari potest, qui — nemini succedens a se ipso ortus est.

[31] Cypr. ep. 69, 8: die Novatianer sind der Rotte Korah gleich, welche, wenn schon sie denselben Glauben hatte wie Moses und Aaron, tamen quia loci sui ministerium transgressi contra Aaron sacerdotem, qui sacerdotium legitimum dignatione dei atque ordinatione domini perceperat, sacrificandi sibi licentiam vindicaverunt, divinitus percussi poenas statim — pependerunt. 55, 24 (vgl. Anm. 29): quisque ille (Novatianus) est et qualiscumque est, christianus non est, qui in Christi ecclesia non est. — nisi si episcopus tibi videtur, qui, episcopo a sedecim coepiscopis facto, adulter atque extraneus episcopus fieri a desertoribus per ambitum nititur.

[32] Vgl. das primo in loco bei Cypr. ep. 55, 24 (Anm. 29).

[33] Cypr. ep. 66, 8: illi sunt ecclesia: plebs sacerdoti adunata et pastori suo grex adhaerens. Unde scire debes: episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo, et si quis cum episcopo non fuerit, in

Christentum der Gemeinde und in der Gemeinde ist nicht denkbar ohne ihre Zugehörigkeit zum Bischof. Der Satz: wo zwei oder drei sind, da ist die Ekklesia, ist aufgehoben. Das Wort des Herrn ist vor den Ansprüchen der bischöflichen Organisation verschwunden. Die rechtliche Organisation entstellt den Glauben. Sobald mehrere Bischöfe mit dem Anspruch, jeder der rechtmäſsige zu sein, einander gegenübertreten (Zeit Cyprians), werden lediglich juristische Gründe, lediglich Erwägungen über formelle Gültigkeit dieser oder jener Bischofswahl über das Seelenheil der Gemeindeangehörigen entscheiden[34], denn (nach Cyprian): nur wo der rechtmäſsige Bischof ist, nur da ist Christus.

Die Grundlage des Katholicismus ist fertig. Die Kirche Christi hat eine göttlich vorgeschriebene rechtliche Verfassung, welche in der rechtlichen Einheit und monarchischen Verfassung der Einzelgemeinden zum Ausdruck kommt. Der Träger dieser Verfassung ist der Bischof, und der Bischof kann nicht ohne Grund sagen, daſs er die Quelle dieser Gemeindebildung bedeute (ecclesiam in episcopo esse). Denn durch den Bischof ist diese Gemeinde als rechtlicher Organismus erzeugt worden. Die Aufstellung des einen Bischofs hat die Bildung einer rechtlich einheitlichen Gemeinde, der Bischofsgemeinde als der einzigen christlichen Gemeinde nach sich gezogen. Noch heute ist in der katholischen Kirche die Bischofsgemeinde (die Diöces) die Gemeinde der Kirchenverfassung. Der Grund liegt in der Entwickelung des zweiten Jahrhunderts. Durch die Anziehungskraft des Episkopats ist die Gemeinde im Rechtssinn erst geschaffen worden. Die Erzeugung einer solchen rechtlichen Gemeinde erfolgte auf Kosten des christlichen Glaubens. Um die Bischofsgemeinde (die katholische

---

ecclesia non esse. Vgl. ep. 33, 1: mit Unrecht haben einige (Confessoren) an mich ecclesiae nomine geschrieben, quando ecclesia in episcopo et clero et omnibus stantibus sit constituta.

[34] Vgl. Cypr. ep. 66, 5: Cyprian erhebt Widerspruch gegen die Behauptung des Florentius, daſs er kein rechter Bischof sei, ne tantus fidelium numerus, qui sub nobis arcessitus est, sine spe salutis et pacis exisse videatur, ne novus credentium populus nullam per nos consecutus esse baptismi et spiritus sancti gratiam judicetur, ne tot lapsis et paenitentibus pax data — solvatur. Wenn der unwürdige Bischof (dafür erklärte Florentius den Cyprian) als solcher aufhört, der rechtmäſsige Bischof zu sein (so nach ursprünglicher kirchlicher Überzeugung, vgl. S. 63 Anm. 13), so müssen von dem Standpunkt Cyprians aus für die Gemeinde des unwürdigen Bischofs die von ihm hervorgehobenen Folgerungen gezogen werden. Erst im Donatistenstreit ist bekanntlich diese Wendung des katholischen Grundsatzes beseitigt worden: es bleibt nur die formelle Rechtmäſsigkeit der Amtszuständigkeit für die geistliche Geltung der Amtshandlung entscheidend.

Diöcesanverfassung) hervorbringen zu können, mufste das Wesen der Kirche Christi in gewisse Rechtsform, in die Form der bischöflichen Organisation gesetzt werden. Die Angehörigkeit der Gemeinde an ihren Bischof mufste aus geistlichen Gründen, aus Gründen göttlichen Rechts, um des Seelenheils willen gefordert werden, weil die Ekklesia als solche kein Recht (im Rechtssinne, d. h. kein menschliches Recht) verträgt. Die Erzeugung einer rechtlich verfafsten Gemeinde (Ekklesia) fiel darum mit der Katholisierung des Kirchenbegriffs zusammen.

§ 18. Das Priestertum des Bischofs.

Die zweite Folgebildung des Einzelepiskopats war das Priestertum des Bischofs.

Die priesterliche Handlung des neuen Bundes ist das Gebet. Gebete — sie bringen die Hingabe der ganzen Persönlichkeit an Gott zum Ausdruck — sind die Opfer der Heiligen [1]. Im besonderen Sinne gilt als Opferhandlung die Eucharistie. In dem Sinne (ursprünglich), dafs hier das Gebet der Christenheit (Ekklesia) zugleich mit Gaben der einzelnen Gott als Opfer dargebracht wird [2]. Die Darbringung der Eucharistie ist die vornehmste priesterliche Handlung des neuen Bundes.

Als Träger der eucharistischen Handlung gilt ursprünglich die Versammlung (Ekklesia), in deren Mitte und in deren Namen das eucharistische Gebet dargebracht wird. Daher das Amen der sämtlichen Anwesenden, durch welches sie das gesprochene Gebet sich aneignen [3]. Auch in der eucharistischen Feier verwirklicht sich das allgemeine Priestertum der Gläubigen. Um so mehr, weil ursprünglich nicht blofs dem bestellten Bischof, sondern jedem (z. B. dem Propheten), welchem die Versammlung die Darbringung des

---

[1] Vgl. z. B. Off. Joh. 5, 8: Die 24 himmliscnen *πρεσβύτεροι* haben in ihren Händen *κιθάραν καὶ φιάλας χρυσᾶς γεμούσας θυμιαμάτων, αἵ εἰσιν αἱ προσευχαὶ τῶν ἁγίων.* 8, 3. 4: Der Weihrauch des Engels wird zu den Gebeten der Heiligen auf den Altar Gottes gebracht. — Höfling, Die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer (1851). Harnack, Dogmengesch. Bd. 1 S. 174. 386.

[2] Die eucharistische Feier wird als *προσφέρειν τὰ δῶρα* bezeichnet, 1. Clem. 44, 4, oben S. 82 Anm. 4.

[3] Justin. Apol. I, c. 65: *οὗ* (der Bischof ist gemeint) *συντελέσαντος τὰς εὐχὰς καὶ τὴν εὐχαριστίαν, πᾶς ὁ παρὼν λαὸς ἐπευφημεῖ λέγων· Ἀμήν.* Ebenso c. 67. — Die 24 Ältesten der Apokalypse bringen die „Gebete der Heiligen“, der ganzen Weltgemeinde dar, oben Anm. 1. — Vgl. Hauck in Herzogs RE. Bd. 12 S. 209.

eucharistischen Gebets „gestattet“ (S. 151), die Vollziehung der Handlung zuständig ist. In einer jeden Versammlung und durch einen jeden (dabei als Organ der Versammelten handelnden) Christen kann die eucharistische Feier vollzogen werden. Jede Versammlung von Christen stellt eine Versammlung von Priestern, und damit jede Versammlung von Christen eine mündige, geistlich handlungsfähige Versammlung, die Versammlung der Christenheit (Ekklesia) dar.

Indem der Clemensbrief den bestellten Bischöfen das alleinige Recht auf die Eucharistie zuschrieb, war wenigstens in der Hauptversammlung das eucharistische Handeln eines anderen als des Bischofs ausgeschlossen und damit bereits das allgemeine Priestertum beschränkt.

Aber es gab noch Sonderversammlungen, welche ohne Bischof die Eucharistie feierten (S. 193). Erst sobald der Einzel-Episkopat und mit ihm die Einheit der Gemeinde sich durchgesetzt hatte (§ 17), war jede Feier der Eucharistie durch einen anderen als den Bischof ausgeschlossen. Nur die Eucharistie ist gültig, sagt Ignatius, welche der Bischof feiert oder der von ihm beauftragte Stellvertreter[4]. Noch Tertullian sagt (nach 200), aber erst in seiner montanistischen Periode: wo kein Klerus ist, da kann (in einer Versammlung nur von Laien) auch von dir (dem Laien) die Eucharistie gefeiert werden, denn wo auch nur drei sind, da ist die Ekklesia[5]. Aber sein Wort ist das letzte, was wir in diesem Sinne vernehmen, und schon zu der Zeit, zu welcher es geschrieben wurde, war es bloſse Theorie, Erinnerung an eine vergangene Zeit, nicht mehr lebendige, die Kirche beherrschende Überzeugung[6].

Die Folge der Gemeindebildung unter dem Einzelbischof war eine zweifache.

Die eine war die Entmündigung der Laienversammlung. Wo Christen ohne den Bischof, bezw. ohne einen vom Bischof beauftragten Stellvertreter, sich zusammenfinden, kann weder die Eucharistie noch sonst eine der Ekklesia (Christenheit) gebührende Handlung voll-

---

[4] Oben S. 194 Anm. 6.

[5] Vgl. die berühmte Stelle de exhort. cast. c. 7: Nonne et laici sacerdotes sumus? — — Adeo ubi ecclesiastici ordinis non est consessus, et offers et tinguis et sacerdos es tibi solus. Sed ubi tres, ecclesia est, licet laici.

[6] Das erhellt daraus, daſs das Laien-Priestertum auch nach Tertullian nur wirksam wird, ubi ecclesiastici ordinis non est consessus, also nur in einem Fall, der praktisch sogut wie nicht vorkam. Die Laienekklesia ist auch nach Tertullian bloſse Notekklesia.

zogen werden[7]. Die bloſse Laienversammlung ist keine Versammlung der Gemeinde Christi, keine Versammlung der Ekklesia. Sie stellt eine kirchlich handlungsunfähige Versammlung dar. Das allgemeine Priestertum ist aufgehoben.

Die zweite Folge war, daſs das Priestertum der Ekklesia (der Versammlung) sich nur durch die Person des Bischofs (oder des von ihm beauftragten Stellvertreters) zu verwirklichen vermochte. Der Bischof ist das unentbehrliche Mittel für das priesterliche Handeln der Ekklesia geworden. Ja, er macht durch seine Anwesenheit die Ekklesia erst zum priesterlichen Handeln fähig. Der Bischof (oder sein Stellvertreter) ist derjenige, welcher allein das Gott wohlgefällige Opfer darzubringen im stande ist[8]. An die Stelle des allgemeinen Priestertums muſs das besondere Priestertum des Bischofs (und seiner Gehülfen) treten.

Seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts hat in der Mehrzahl der groſsen Ekklesien diese Stellung des Bischofs sich bereits durchgesetzt. So war seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts die Voraussetzung für die Ausbildung des besonderen bischöflichen Priestertums gegeben.

In derselben Zeit (zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts) hat eine andere Gedankenreihe, dem gleichen Ziele zuführend, mitwirkend eingegriffen.

Die eucharistische Feier war eine Opferdarbringung, nämlich des Gebetes und der Gaben. Diese ursprüngliche Opferidee ist bekanntlich in der katholischen Kirche zu einer ganz anderen umgebildet worden, zu der Idee, daſs in der Eucharistie (Messe) das blutige Opfer Christi (auf Golgatha) unblutig wiederholt werde. Der erste Zeuge dieser katholischen Idee, aus welcher die Lehre vom Meſsopfer hervorging, ist bekanntlich Cyprian (Mitte des dritten Jahrhunderts)[9]. Aber es ist zweifellos, daſs sie nicht von Cyprian herrührt. Sie ist

---

[7] „Nichts“, d. h. nichts, „was an die Ekklesia gehört“, darf nach den Ignatiusbriefen ohne den Bischof mit Presbyterium und Diakonen geschehen, oben § 17 Anm. 5. 7. Folgerichtig erklärt Ignatius auch die Taufe, welche ohne den Bischof geschehen ist, für ungültig, Ignat. ad Smyrn. 8, 2: *οὐκ ἐξόν ἐστιν χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου οὔτε βαπτίζειν οὔτε ἀγάπην ποιεῖν*, und Cyprian bestritt daher, gleichfalls die Konsequenz des katholischen Princips ziehend, die Gültigkeit der Ketzertaufe. Wenn trotzdem der Katholicismus wie die Gültigkeit der Laientaufe (Nottaufe) so auch die Gültigkeit der Ketzertaufe festgehalten hat, so ist das in Widerspruch mit dem Grundsatz des Katholicismus und in Bewahrung eines Restes des Urchristentums geschehen.

[8] So schon der erste Clemensbrief, oben S. 159. 164 Anm. 2.

[9] Cypr. ep. 63. Ritschl S. 561. Harnack, Dogmengesch. Bd. 1 S. 390.

von ihm nur zuerst deutlich bezeugt worden. Irenäus (Ende des zweiten Jahrhunderts) hat noch nicht die katholische, sondern die ursprüngliche Opferidee[10]. Trotzdem ist die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts die Zeit gewesen, in welcher die katholische Opferidee sich vorbereitet, allmählich durchgesetzt hat. Schon zur Zeit des Irenäus war die Ansicht verbreitet, daſs die Stellung des Presbyters (welcher als Gehülfe des Bischofs die Eucharistie zu feiern den Beruf hatte, vgl. unten) als solche eine besondere Art von „Gerechtigkeit" verleihe[11]: augenscheinlich ist damit eine besondere geheimnisvolle persönliche Beeigenschaftung gemeint, welche nur nach Art der katholischen Lehre vom priesterlichen Meſsopfer begründet gedacht werden kann[12]. Um dieselbe Zeit bezeichnet die Grundschrift der sogenannten Apostolischen Kirchenordnung die Presbyter bereits als die „Gehülfen des Bischofs im Mysterium" (*συμμύσται*)[13]. Die Darbringung der Eucharistie schlieſst ein besonderes Geheimnis, einen mystischen Akt in sich, und der Bischof ist der Vollzieher dieses Mysteriums. Es

---

[10] Irenäus IV, 17, 5; 18, 1. Höfling, Die Lehre vom Opfer S. 71 ff. Harnack a. a. O. S. 386.

[11] Euseb. V, 4, 2: Die Märtyrer von Lyon schreiben an den römischen Bischof Eleutherus wegen des Irenäus, ihres „Bruders und Genossen" (oben S. 140 Anm. 9) und empfehlen ihn als *ζηλωτὴν ὄντα τῆς διαθήκης Χριστοῦ*. Dann heiſst es: *εἰ γὰρ ᾔδειμεν, τόπον τινὶ δικαιοσύνην περιποιεῖσθαι, ὡς πρεσβύτερον ἐκκλησίας, ὅπερ ἐστὶν ἐπ' αὐτῷ, ἐν πρώτοις ἂν παρεθέμεθα.* Also: „wenn wir wüſsten (wie andere), daſs die kirchliche Ehrenstelle (*τόπος*) als solche jemand Gerechtigkeit verleiht, so würden wir den Irenäus dir an erster Stelle als Presbyter der Ekklesia empfehlen". Es ist klar, daſs damit auf eine Lehre angespielt wird, welche von den Märtyrern selbst nicht angenommen (sie empfehlen vielmehr den Irenäus als Eiferer um das Testament Christi), aber anderweitig, insbesondere am Adreſsort (Rom) verbreitet ist, daſs nämlich der *τόπος* (eines Presbyters) als solcher eine „Gerechtigkeit" gebe, welche anderen nicht zukommt. Gegen dieselbe Ansicht polemisiert Clemens Alex. Strom. VI, 13, 106: der „Gnostiker" ist der wahre Presbyter und Diakon, *οὐχ ὑπ' ἀνθρώπων χειροτονούμενος, οὐδ' ὅτι πρεσβύτερος δίκαιος νομιζόμενος, ἀλλ' ὅτι δίκαιος ἐν πρεσβυτερίῳ καταλεγόμενος.* Alles deutet darauf hin, daſs die Lehre von der durch Presbyterweihe erlangten „Gerechtigkeit" zuerst in Rom aufgekommen ist, wie denn auch die karthagische (Cyprian) Lehre vom Meſsopfer sicher als von Rom stammend anzusehen ist.

[12] Für gnostische Kreise ist für diese Zeit die Anschauung von der Verbindung mystischer Eigenschaften mit dem Beruf zur Spendung der Eucharistie unmittelbar bezeugt, Harnack, Dogmengesch. Bd. 1 S. 383 Anm. 2.

[13] Grundschrift c. 2 (Harnack, Texte II, 5, S. 12): *συμμύστας τοῦ ἐπισκόπου καὶ συνεπιμάχους* (der erste Ausdruck geht auf die Gehülfenschaft im Kultus, der zweite auf die Gehülfenschaft in der Leitung der Gemeinde). Dazu die Anm. Harnacks a. a. O.

kann kaum einen Zweifel leiden, daſs die katholische Idee vom Meſsopfer hier bereits im Anzuge sich befindet.

Die Folge ist die Lehre: Bischof und Presbyter sind durch persönliche mystische Eigenschaften vor den übrigen Gemeindegliedern ausgezeichnet. Ihnen wohnt diese Fähigkeit inne, das Geheimnis der Eucharistie zu vollbringen. Das Mysterium der Eucharistie schlieſst das Mysterium des besonderen Priesterstandes in sich.

So wird es verständlich, daſs der Name Priester (sacerdos) schon von Tertullian (um 200) im besonderen Sinne von dem Bischof, sowie von den Presbytern (den Gehülfen für die Eucharistie) gebraucht wird[14]. Es handelt sich dabei nicht um eine unmittelbare Herübernahme alttestamentlicher Gedanken, wenngleich natürlich das Priestertum des alten Bundes unterstützend für die Durchsetzung auch eines christlichen Priestertums gewirkt hat. Die treibenden Kräfte der Entwickelung sind in dem katholisch gewordenen Christentum als solchem gegeben. Aus dem göttlichen Recht des Bischofs (und seiner Stellvertreter) auf die Eucharistie muſste notwendig das besondere Priestertum des Bischofs (und seiner Stellvertreter) gefolgert werden.

Bei Cyprian ist um die Mitte des 3. Jahrhunderts die Entwickelung vollendet. Die katholische Lehre vom Meſsopfer ist voll ausgesprochen da. Der Bischof ist bei Cyprian der Priester (sacerdos

---

[14] Tertull. de bapt. c. 17: summus sacerdos, qui est episcopus. de exhort. cast. c. 7: unius matrimonii esse oportere, qui alleguntur in ordinem sacerdotalem. — — et laici ea observent, per quae presbyteri alleguntur. de praescr. haeret. c. 41: hodie presbyter, qui cras laicus, nam et laicis sacerdotalia munera (die Thätigkeit eines Presbyter) injungunt. de pudicit. c. 1: pontifex maximus (der römische Bischof), quod est episcopus episcoporum. c. 21: non ecclesia numerus episcoporum; — dei ipsius (ius est), non sacerdotis. Tertullian verlangt in seiner montanistischen Periode, daſs die Vorschriften über Priester auch auf die Laien Anwendung finden sollen; in der katholischen Kirche geschah das nicht mehr, de monog. c. 12: cum ad peraequationem disciplinae sacerdotalis provocamur, deponimus infulas. Vgl. Hauck in Herzogs RE. Bd. 12 S. 209. Harnack, Dogmengesch. Bd. 1 S. 383 Anm. 2. Daſs Tertullian mit dem Priesterbegriff, wenigstens zunächst, nur „gespielt“ habe (so Ritschl S. 398. Harnack a. a. O.), erhellt aus seinen Schriften keineswegs. Auch de bapt. c. 17 nennt er den Bischof im vollen Ernst summus sacerdos und folgert er daraus, daſs Laientaufe nur als Nottaufe zulässig sei; denn episcopatus aemulatio schismatum mater est. — Ungefähr gleichzeitig mit den Tertullianischen Schriften, wahrscheinlich noch älter (unter Victor 189—199) ist die wichtige Stelle de aleatoribus c. 2: quod nobis (den Bischöfen) sacerdotalis dignitas a domino tradita est (Harnack, Texte V, 1, S. 14), wo also, und zwar gerade wie bei Tertullian, die dem Bischof gegebene sonderliche priesterliche Würde als etwas bereits Bekanntes und Zweifelloses auftritt.

schlechtweg)[15]. Nur ganz ausnahmsweise findet sich bei Cyprian eine Hinweisung auf das Priestertum auch der Presbyter[16]. Es kommt darin die Thatsache zum Ausdruck, daſs grundlegend für die Ausbildung des Priestertums allein das Recht des Bischofs auf die Eucharistie gewesen ist. Der Bischof war von Rechts wegen, infolge der im 2. Jahrhundert durchgesetzten Entwickelung, der allein auf die Darbringung der Eucharistie Berechtigte und daher, nach der seit Ausgang des 2. Jahrhunderts geltenden Lehre, kraft des jus divinum allein zu dieser Darbringung befähigt. Der Bischof war in Wirklichkeit der Priester der Gemeinde, d. h. der einzige Priester kraft eigenen Rechts. Neben ihm erscheinen die Presbyter als In-

---

[15] Cypr. ep. 3, 1: immemor sacerdotalis loci tui (eines Bischofs) — — sacerdotali potestate fecisses — — sacerdotes dei ab eo qui sacerdotes facit vindicari. 48, 4: dominus qui sacerdotes sibi in ecclesia sua eligere et constituere dignatur. 59, 5: sacerdotalis auctoritas — — sacerdotum hostes — — sacerdoti dei non obtemperatur, nec unus in ecclesia ad tempus sacerdos et ad tempus judex vice Christi cogitatur — — putet, sine dei judicio fieri sacerdotem. 66, 1: post deum judicem, qui sacerdotes facit — — tu existimes, sacerdotes dei sine conscientia ejus in ecclesia ordinari —, u. s. w. Immer ist mit dem sacerdos schlechtweg der Bischof gemeint. In der gleichzeitigen Grundschrift der apostolischen Konstitutionen trägt der Bischof noch nicht, wie bei Cyprian, den Amtstitel „Priester" (anders in den apostolischen Konstitutionen des 4. Jahrhunderts), aber er wird dem Priester des alten Bundes gleichgesetzt, vgl. II, c. 3. 6. 25. 27. 35. Im Orient war die Entwickelung eine langsamere, vgl. Hackenschmidt, Die Anfänge des katholischen Kirchenbegriffs (1874) S. 153 ff. Harnack, Dogmengesch. a. a. O.

[16] Cypr. ep. 61, 3: cum episcopo presbyteri sacerdotali honore conjuncti. Dagegen heiſst es ep. 67, 6: der abgefallene und abgesetzte Bischof kann zur Buſse und Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft zugelassen werden, muſs aber ab ordinatione cleri adque sacerdotali honore prohiberi. Hier heiſst sacerdotalis honor wieder nur die bischöfliche Würde, zu deren Erlangung die Aufnahme in den „Klerus" den Gegensatz bildet. — Daſs die Anschauung, welche auch den Presbytern „priesterliche" Fähigkeit zuschrieb, lediglich auf der Stellvertretung ruhte, zu welcher sie kraft thatsächlich geltender Regel vom Bischof berufen zu werden pflegten, wird namentlich klar durch Ignat. ad Smyrn. 8, 1: ἐκείνη βεβαία εὐχαριστία ἡγείσθω, ἡ ὑπὸ τὸν ἐπίσκοπον οὖσα, ἢ ᾧ ἂν αὐτὸς ἐπιτρέψῃ. Ignatius stellt an die Person des Stellvertreters noch keine Anforderungen. Jeden, z. B. auch einen Diakonen (vgl. noch Concil. Arelat. a. 314 c. 15: de diaconibus, quos cognovimus multis locis offerre) kann er mit der Vertretung in Leitung der Eucharistie betrauen. Dadurch wird völlig klar, daſs Ignatius die Lehre von besonderen priesterlichen Fähigkeiten noch nicht kennt. Erst in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts ist diese Lehre für den Bischof, sodann für die ihn nach regelmäſsiger Übung vertretenden Presbyter aufgekommen. Die Handlungen, welche der Bischof regelmäſsig selber, nicht durch Stellvertreter, zu verwalten pflegte (Ordination, Firmung), gelten dann später als der besonderen bischöflichen Fähigkeit vorbehalten.

haber eines unselbständigen, bloſs gehülfenschaftlichen, vom Auftrage des Bischofs abhängigen Priestertums. Noch heute ist bekanntlich nach der Lehre der katholischen Kirche allein in der Bischofswürde die Vollendung des Priestertums gegeben.

Weil das Kirchenrecht, infolge der Anschauungen der Urzeit, nur als jus divinum, als göttlich geoffenbartes Recht entwickelt werden konnte, entstand kraft des dem Bischof allein zugeschriebenen göttlichen Rechts auf die Eucharistie die Lehre von dem auf göttlicher Ordnung beruhenden Priestertum des Bischofs (und seiner Gehülfen, der Presbyter), durch welches das allgemeine Priestertum des ursprünglichen, echten Christentums entkräftet wurde.

§ 19. Die priesterliche Regierungsgewalt des Bischofs.

Wie der ordo episcopi, die Weihegewalt des Bischofs (um in der Sprache des heutigen kanonischen Rechts zu reden), so ist auch die jurisdictio episcopi, die Regierungsgewalt des Bischofs, aus dem Alleinrecht desselben auf die Eucharistie hervorgegangen.

Wer war es, von dem in der Urzeit die Entscheidung über die Vollziehung der geistlichen Handlung in der Ekklesia ausging, wer hatte die „Gestattung“ (*ἐπιτρέπειν*), welche ein Gemeindeglied zur Feier der Eucharistie, zur Verkündigung des göttlichen Worts ermächtigte, zu verwalten? Wie wir gesehen haben (S. 51. 151), die Versammlung, unter der Führung ihrer natürlichen Häupter (*ἡγούμενοι, πρεσβύτεροι*). Der Mangel einer rechtlichen Organisation (nicht etwa eine demokratisch gedachte rechtliche Gemeindeverfassung) kam in dieser Abhängigkeit des einzelnen (auch der erwählten Bischöfe) von der Gestattung seitens der Versammlung zum Ausdruck. Mit der Ausbildung rechtlicher Gemeindeverfassung ist die „Gestattung“ seitens der Versammelten hinweggefallen.

Der Bischof hat jetzt das ausschlieſsliche Recht auf die Eucharistie. Er bedarf keiner Gestattung seitens der Versammlung mehr. Im Gegenteil, es hängt von seiner Gestattung ab, ob ein anderer als er in Stellvertretung des Bischofs die Eucharistie feiern darf[1], ja wann und wie die eucharistische Feier überhaupt stattfindet[2]. Der Bischof besitzt ein Gestattungsrecht.

Das Gestattungsrecht für die Eucharistie schlieſst das Gestattungsrecht auch für die übrigen geistlichen Handlungen der

---

[1] Ignat. ad Smyrn. 8, 1: *ἣ ᾧ ἂν αὐτὸς ἐπιτρέψῃ*, oben S. 210 Anm. 16.

[2] Euseb. V, 24, 14: *οὔτε αὐτοὶ ἐτήρησαν* (die römischen Bischöfe) *οὔτε τοῖς μετ' αὐτῶν ἐπέτρεπον*, oben S. 176 Anm. 32.

Ekklesia in sich. Sobald der Bischof seine Mitwirkung verweigert, ist die Versammlung geistlich handlungsunfähig, ist sie keine Ekklesia mehr (S. 207). Weil der Bischof kraft seines Alleinrechts auf die Eucharistie Macht hat über die Eigenschaft der Versammlung als Ekklesia, hat er notwendig Macht über jede geistliche Handlung der Ekklesia. Er kann sie versagen, gewähren. Die Ignatiusbriefe erklären folgeweise, dafs nichts, was an die Ekklesia gehört, ohne den Bischof geschehen darf[3]. Der Bischof hat daher Macht über die Taufe und die nachfolgende konfirmatorische Handauflegung, über die Absolution, über die Ordination[4]. Alle diese (priesterlichen) Handlungen der christlichen Versammlung als Ekklesia bedürfen der Mitwirkung, der Gestattung seitens des Bischofs.

Die Wirkung des bischöflichen Alleinrechts auf die Eucharistie war aber damit noch nicht erschöpft. Weil der Bischof kraft seiner Amtsbefugnis Macht hat über die Eigenschaft der Versammlung als Ekklesia, hat er notwendig auch Macht über das Wort in der Ekklesia. Noch mehr. Die Leitung der Eucharistie selber ist eine Handlung der Wortverwaltung, und die Verfügung über das Kirchengut eine Handlung, welche dem Lehrer des Gotteswortes zukommt (S. 69. 73 ff.). Indem der Bischof Eucharistie und Kirchengut verwaltet, leistet er der Gemeinde den Dienst der Propheten und Lehrer[5]. Das Alleinrecht des Bischofs auf die Eucharistie schliefst notwendig das Alleinrecht des Bischofs in sich, der Gemeinde den Dienst der Propheten und Lehrer zu leisten. Jede anderweitige

---

[3] Oben S. 193 Anm. 5.

[4] Vgl. Ignatius oben S. 207 Anm. 7. Tertull. de baptismo c. 17: Dandi quidem (baptismi) habet jus summus sacerdos, qui est episcopus; dehinc presbyteri et diaconi, non tamen sine episcopi auctoritate, Laien nur im Notfall (oben S. 209 Anm. 14). Cyprian. ep. 73, 9: qui in ecclesia baptizantur, praepositis ecclesiae den Bischöfen) offeruntur et per nostram orationem ac manus impositionem spiritum sanctum consequuntur; ep. 75, 7: praesident majores natu (die Bischöfe), qui et baptizandi et manum imponendi et ordinandi possident potestatem. Grundschrift der Apostol. Konstit. II, c. 32: *ἐπισκόπου, — δι᾽ οὗ τὸ ἅγιον πνεῦμα ὁ κύριος ἐν ὑμῖν ἔδωκεν — δι᾽ οὗ ἐσφραγίσθησεσθε, δι᾽ οὗ υἱοὶ φωτὸς ἀνεδείχθητε —.* c. 33: *τιμᾶτε τοὺς ἐπισκόπους, τοὺς δι᾽ ὕδατος ὑμᾶς ἀναγεννήσαντας, τοὺς τῷ ἁγίῳ πνεύματι πληρώσαντας — τοὺς τῶν ἁμαρτιῶν λύσαντας καὶ τῆς ἁγίας καὶ ἱερᾶς εὐχαριστίας μετόχους ποιήσαντας,* u. s. w.

[5] Von vornherein, oben S. 86. 87. Der Bischof ist nicht durch diesen Satz (wie Harnack, Proleg. S. 153 und nach ihm die jetzt herrschende Meinung, vgl. z. B. Loofs in Theol. Stud. u. Krit. 1890 S. 655, annimmt) „auf die Linie seiner katholischen Entwickelung gestellt“ worden, sondern vielmehr durch den (neuen) Rechtssatz, dafs dem Bischof ein Alleinrecht auf diese Vertretung des Propheten- und Lehreramts zukomme.

Wortverwaltung in der Gemeinde muſs von der Gestattung seitens des Bischofs abhängig sein. Schon in den Ignatiusbriefen ist dieser Satz enthalten. Einmal vermöge ihres allgemeinen Grundsatzes, daſs „alles, was an die Ekklesia gehört" nicht ohne den Bischof geschehen darf. Sodann durch die Wertschätzung des Bischofs als des Stellvertreters Christi, Gottes für seine Gemeinde. Der Lehrer des Gottesworts ist nach urchristlicher Überzeugung der Stellvertreter Christi für die Gemeinde: „wo das Wort des Herrn verkündigt wird, da ist der Herr", und „wer Dir das Wort des Herrn predigt, den sollst Du aufnehmen wie den Herrn"[6]. Nach den Ignatiusbriefen ist der Bischof der einzige Stellvertreter Christi für seine Gemeinde und soll man darum dem Bischof gehorchen wie Gott[7]. Damit sind dem Bischof allein die Prädikate des christlichen Lehramts zugeschrieben worden. Er ist der einzige, welchem eine selbständige Befugnis zur Wortverwaltung in der Ekklesia zukommt.

Was die Ignatiusbriefe verlangen, erscheint um die Mitte des zweiten Jahrhunderts in Rom bereits verwirklicht: der Bischof ist nach Justin der Prediger und Prophet der römischen Gemeinde[8].

Vollendet und in die spätere Form gebracht worden ist diese Entwickelung in dem Kampf des Gemeindeglaubens mit der von hellenischem, heidnischem Geist erfüllten Gnosis.

Die Gemeinde wuchs zusehends, und mit dem Strom neuer Gemeindeglieder drang ein Strom neuer Ideen über die Schwelle ein. Die hellenisch-römische Bildung, vor allem die hellenisch-römische Philosophie begehrte und erhielt Einlaſs in das Heiligtum. Sie erhob

---

[6] Vgl. oben S. 55 in der Anm. und S. 73.

[7] Ignat. ad Eph. 6, 1: *τὸν οὖν ἐπίσκοπον δῆλον ὅτι ὡς αὐτὸν τὸν κύριον δεῖ προςβλέπειν*, ferner die Stellen oben S. 200 Anm. 25. Wenn auch Presbytern und Diakonen hohe Prädikate beigelegt werden, z. B. ad Trall. 3, 1: *πάντες ἐντρεπέσθωσαν τοὺς διακόνους ὡς Ἰησοῦν Χριστὸν, ὡς καὶ τὸν ἐπίσκοπον, ὄντα τύπον τοῦ πατρὸς, τοὺς δε πρεσβυτέρους ὡς συνέδριον θεοῦ καὶ ὡς σύνδεσμον ἀποστόλων*, so gilt das ihnen nur in Gemeinschaft mit dem Bischof (vgl. ad Eph. 4, 1); wo kein Bischof ist, hat Christus nach Ignatius keinen Stellvertreter, ad Rom. 9, 1 (oben S. 169 Anm. 10). Daſs die hohe Schätzung des Bischofs seitens der Ignatiusbriefe auf die urchristliche Wertung des Lehramts zurückgeht, hat schon Harnack bemerkt, vgl. z. B. seine Ausgabe der Apostellehre (Texte Bd. 2) S. 14 in der Anmerkung, Dogmengesch. Bd. 1 S. 183.

[8] Justin. Apol. I, c. 67. Der Bischof spricht in freier, d. h. in prophetischer Rede, oben S. 39. Vgl. das schon in dem Hermasbuch zu beobachtende Zurücktreten des charismatischen Lehramts hinter dem Bischof, oben S. 173. Mit dem Ausschluſs des charismatischen Lehramts von der Eucharistie war demselben bereits das Todesurteil gesprochen, da der Ausschluſs von Eucharistie und Kirchengut praktisch den Ausschluſs von der Führung der Ekklesia bedeutete.

in der Kirche die grofse Frage nach einem wissenschaftlichen Verständnis des Christentums, d. h. nach einer Theologie. Ein Rausch geistigen Schaffensdranges überkam die Gemeinde, als die antike Bildung mit dem christlichen Glauben sich berührte. Eine Menge von Lehrsystemen bald mehr heidnischer, bald mehr christlicher Färbung tauchte nebeneinander auf, deren gemeinsames Ziel die „Gnosis“, die wissenschaftliche Begründung, Feststellung, Erkenntnis des wahren christlichen Glaubens darstellte. In und mit dieser Gnosis sollte die christliche Theologie geboren werden.

Eine ungeheure Erschütterung war die Folge. Wo war die rechte Theologie, die Lehre, welche nicht Irrlehre war?

Das Machtmittel, durch welches der überkommene Gemeindeglaube sich gegen die „Wissenschaft“ von damals verteidigte und sicher stellte, ward nicht in der theologischen Forschung als solcher, denn diese war es gerade, welche die Schwierigkeit erregte, sondern in der Organisation gefunden. Es war das bereits entwickelte Alleinrecht des Bischofs auf autoritäre, von fremder Gestattung unabhängige Wortverwaltung, an welchem der Ansturm der Gnosis zum Scheitern gebracht wurde.

Aber in dem Widerstand gegen die Gnosis ward diesem Alleinrecht des Bischofs eine weitere dogmatische Grundlage gegeben. Auch das geschah zuerst in Rom.

In Rom hatte bereits der Clemensbrief das göttliche Recht des Bischofs über die Eucharistie auf den apostolischen Ursprung des Bischofsamts gegründet: die Apostel sind von Christo eingesetzt, die Bischöfe aber von den Aposteln[9]. In Zusammenhang mit dieser Gedankenreihe war schon um die Mitte des 2. Jahrhunderts eine römische Tradition erwachsen, welche den Apostel Petrus als den Stifter des römischen Episkopats bezeichnete. Es gab eine Liste, welche die Reihe der römischen Bischöfe auf den Apostel Petrus hinaufführte. Der Apostel Petrus hatte den ersten römischen Bischof eingesetzt. Dem folgten dann die übrigen[10]. Jeder nachfolgende Bischof aber

[9] 1. Clem. 42, 2: *ὁ Χριστὸς οὖν ἀπὸ τοῦ θεοῦ, καὶ οἱ ἀπόστολοι ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ.* 4: *κηρύσσοντες* (die Apostel) *καθίστανον τὰς ἀπαρχὰς αὐτῶν, δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι, εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους τῶν μελλόντων πιστεύειν.*

[10] Als Hegesipp um 160 in Rom war, verzeichnete er dort die römische Bischofsliste (von dem Apostel Petrus) bis auf den damaligen Bischof Anicet, Euseb. IV, 22, 3. Um 180 teilt Irenäus die römische Bischofsliste mit, adv. haer. III, 3, 2. Dafs die Idee der apostolischen Succession von Rom ausgegangen und auf Grund der römischen Bischofsliste entwickelt worden ist, hat zuerst Harnack beobachtet, Dogmengesch. Bd. 1, S. 402. — Dafs Irenäus den Apostel Petrus noch nicht als ersten römischen Bischof, sondern als den Gründer der römischen Ekklesia in

war in den Platz eingetreten, welchen sein Vorgänger innegehabt hatte: als Stellvertreter seines Vorgängers war er in sein Amt gekommen[11]. So war der jeweilige römische Bischof mittelbar ein Stellvertreter des ersten Bischofs, welchen der Apostel Petrus eingesetzt hatte. Dieser erste Bischof aber hatte kraft seiner apostolischen Einsetzung den Apostel Petrus selbst vertreten. Wen aber hatte der Apostel Petrus vertreten? Niemand anders als Christum den Herrn[12]. So war der Bischof der Statthalter Christi, weil er der Statthalter des Apostels war, und er war der *einzige* wahre Statthalter Christi in seiner Gemeinde, weil er den einzigen Nachfolger und Statthalter Petri bedeutete.

Ein formeller Zusammenhang war hergestellt worden, welcher das Wort des Bischofs als Christi Wort, die Lehre des Bischofs als *apostolische* Lehre verbürgte, welcher zugleich dem *Bischof allein* Beruf und Fähigkeit, die apostolische Lehre zu bezeugen, bestätigte.

Dem Alleinrecht des Bischofs auf autoritäre Wortverwaltung war ein geschichtlicher Hintergrund (die apostolische Succession) gegeben

---

Gemeinschaft mit Paulus betrachtet, welcher sodann mit ihm den ersten Bischof von Rom eingesetzt habe, ist bekannt, Iren. l. cit.: *θεμελιώσαντες οὖν καὶ οἰκοδομήσαντες οἱ μακάριοι ἀπόστολοι* (Petrus und Paulus) *τὴν ἐκκλησίαν, Λίνῳ τὴν τῆς ἐπισκοπῆς λειτουργίαν ἐνεχείρισαν.* Auch die Einsetzung des ersten Bischofs wird hier, wie zu bemerken ist, den *beiden* Aposteln zugeschrieben, ein fernerer Beweis für das Ungeschichtliche der römischen Tradition.

[11] Vgl. schon 1. Clem. 44, 2: die Apostel haben die ersten Bischöfe eingesetzt, *ὅπως ἐὰν κοιμηθῶσιν, διαδέξωνται ἕτεροι δεδοκιμασμένοι ἄνδρες τὴν λειτουργίαν αὐτῶν.* Der Gedanke von der Diadoche, der *Amtsnachfolge* der Bischöfe tritt hier bereits auf, um den Satz zu begründen, dafs auch die später eingesetzten Bischöfe das *lebenslängliche Recht* auf Verwaltung der Eucharistie besitzen, ganz ebenso wie die ersten, unmittelbar von den Aposteln eingesetzten Bischöfe. — Cyprian bezeichnet, dem Obigen entsprechend, die Ordination der Bischöfe als *vicaria* ordinatio (ep. 66, 4: qui apostolis vicaria ordinatione succedunt; 75, 16: episcopis, qui eis, nämlich apostolis, ordinatione vicaria successerunt). Der neue Bischof ist der *Stellvertreter* seines Vorgängers, ep. 59, 6: der römische Bischof Stephan ist *vicarius* atque successor seiner Amtsvorgänger episcopus *in locum defuncti* substituitur (eod.); ep. 67, 5: in locum Basilidis. 33, 1: per temporum et successionum *vices* episcoporum ordinatio decurrit.

[12] In der Schrift de aleatoribus c. 10 heifst der Apostel Paulus procurator et vicarius Christi. Dazu *Harnack*, Texte V, 1, S. 99. Der Gedanke der apostolischen Succession der Bischöfe steht dem alten Gedanken, dafs der Bischof (Lehrer) *Christi* Stelle einnehme, keineswegs gegensätzlich gegenüber, sondern bedeutet nur eine neue Wendung und Begründung desselben. In der Schrift de aleat. c. 1 wird daher dem Bischof in gleicher Weise apostolatus ducatus (die im Apostolat liegende Herrschaft) und die vicaria *domini* sedes zugeschrieben. Vgl. *Harnack* a. a. O. S. 98.

worden, welcher die Rechtfertigung jenes Alleinrechts gegen die Angriffe gnostischer Irrlehre in sich schloſs.

Das freie charismatische Lehramt, welches noch lange in der Theorie als wirksam anerkannt wurde, war damit praktisch in den Hintergrund gedrängt. Kraft eigner Autorität war nur die Lehre des Bischofs für die Gemeinde wirksam. Mit seinem Amt empfängt der Bischof das charisma veritatis, die Gabe wahrer apostolischer Lehrverkündigung[13]. Einst ruhte das Amt (die der Ekklesia zu leistende *διακονία*) auf dem Charisma. Jetzt ruht umgekehrt das Charisma auf dem Amt. Einst war es nur das von der Gemeinde als wahrhaft vorhanden erkannte Charisma, jetzt war es ein kraft Rechtsatzes zuständiges, d. h. ein fiktives Charisma, welchem die Gemeinde sich unterordnete. Der (auf angebliches jus divinum gestützte) Rechtssatz von dem amtlichen Charisma des Bischofs bedeutete die Fiktion, welche den Bruch mit dem Ursprünglichen zugleich verschleierte und zum Ausdruck brachte.

Für Rom war die apostolische Succession des Bischofs (vermeintlich) nachgewiesen worden. Was für Rom nachgewiesen war, muſste für die anderen Ekklesien geglaubt werden. Es war unmöglich, gerade weil es sich um eine Ordnung der Ekklesia Christi handelte, daſs nur die Ekklesia in Rom einen Nachfolger Petri an ihrer Spitze habe. Weil die Gliederung des Leibes Christi in Frage steht, muſs überall, wo die Ekklesia ist, auch ein Nachfolger Petri gefunden werden. Das heiſst: für alle Bischöfe gilt der Satz, daſs sie Petri Stelle einnehmen[14]. Ein jeder Bischof hat die apostolische Succession. Ein jeder Bischof hat deshalb (den übrigen Gemeindegliedern gegenüber) kraft göttlichen Rechts notwendig Alleingewalt über die Lehre. Wie die Alleingewalt des römischen Bischofs über die Eucharistie, so muſste ihre weitere Folge, die Alleingewalt des römischen Bischofs über die Lehre, auch auf die übrigen Bischöfe übertragen werden[15]. Irenäus schreibt darum jedem Bischof als Nachfolger der

---

[13] Vgl. die bekannte Stelle bei Irenäus IV, 26, 2: Quapropter eis, qui in ecclesia sunt, presbyteris obaudire oportet, his qui successionem habent ab apostolis; qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum secundum placitum patris acceperunt.

[14] Vgl. unten § 21. 28.

[15] Hegesipp geht bereits davon aus, daſs in jeder Gemeinde die gleiche Nachfolge der Bischöfe (von den Aposteln her) bestehe wie in Rom, Euseb. IV, 22, 3: *γενόμενος δὲ ἐν Ῥώμῃ διαδοχὴν ἐποιησάμην μέχρις Ἀνικήτου —. ἐν ἑκάστῃ δὲ διαδοχῇ καὶ ἐν ἑκάστῃ πόλει οὕτως ἔχει ὡς ὁ νόμος κηρύσσει καὶ οἱ προφῆται καὶ ὁ κύριος.*

Apostel das gleiche charisma veritatis[16] zu. Noch nimmt der römische Bischof nichts für sich allein. Was er erwirbt, ist allen seinen Amtsbrüdern miterworben.

Die im Kampf mit der Gnosis durchgesetzte Lehrgewalt des Bischofs als des Nachfolgers der Apostel zog selbstverständlich eine Reihe der wichtigsten Folgen nach sich.

In der Lehre von der apostolischen Succession der Bischöfe war die erste Voraussetzung für die spätere katholische Lehre von der Unfehlbarkeit der sichtbaren Kirche gegeben.

Christus der Herr hat den Versammlungen seiner Gläubigen seine Anwesenheit verheifsen. Es gehört daher zu den ursprünglichen Überzeugungen der Christenheit, dafs in der Ekklesia, der Christenversammlung, der Geist Christi wirksam ist, dafs die Ekklesia, die Gemeinschaft der Christen, den Geist Christi hat[17]. Jetzt war infolge des Episkopats ein rechtlich sichtbarer Gemeindekörper (die Bischofsgemeinde) entstanden, welcher die Eigenschaft, Ekklesia zu sein, für sich allein in Anspruch nahm (S. 199 ff.). Daraus folgte, dafs der heilige Geist jetzt nach der bereits katholisch gewordenen Lehre als nur in dieser Bischofsversammlung wirksam gedacht wurde. Dieser bestimmte rechtliche Kirchenkörper hat als solcher den Geist, kein anderer. Derselbe hat in der Person seines Bischofs den alleinigen Statthalter Christi und Nachfolger Petri an seiner Spitze. Die von dieser Bischofsekklesia vertretene Lehre mufs die wahre Lehre sein. Der Sieg des Bischofs über die Gnosis bedeutete den ersten Sieg der von dem rechtlich organisierten Kirchenkörper getragenen Kirchenlehre über

---

[16] Vgl. die Stelle in Anm. 13: Die Bischöfe sind in allen Gemeinden diejenigen Ältesten, qui successionem habent ab apostolis. IV, 53, 2 (oben S. 201 Anm. 28): die Eigenschaft der Gemeinde als Leib Christi ruht überall auf den successiones episcoporum, quibus a p o s t o l i e a m q u a e i n u n o q u o q u e l o c o e s t e c c l e s i a m t r a d i d e r u n t. III, 2, 2: traditionem, quae est ab apostolis, quae per successiones presbyterorum in ecclesiis custoditur. In der ganzen Ausführung bei Irenäus III, 1—3 liegt dieser Gedanke zu Grunde, dafs j e d e r Bischof Nachfolger der Apostel (genau ebenso wie der römische Bischof) sei und dafs daher für j e d e Bischofsgemeinde eine gleiche Bischofsliste (bis auf die Apostel Petrus und Paulus hinauf) wie für die römische Gemeinde vorliege oder doch vorgelegt werden könne. Ja er fühlt sich grundsätzlich v e r p f l i c h t e t, auch für alle anderen Bischofsgemeinden, ebenso wie für die römische, zum Beweis seiner Behauptung die Bischofsliste mitzuteilen. Aber valde longum est, in hoc tali volumine o m n i u m e c c l e s i a r u m enumerare successiones. Eine sehr durchsichtige Entschuldigung. In Wahrheit gab es damals höchst wahrscheinlich n u r die römische Bischofsliste. Keine andere Bischofsliste aus dieser Zeit ist nachweisbar. Vgl. H a r n a c k a. a. O.

[17] Vgl. z. B. 1. Clem. ad Cor. 59, 1: *τοῖς ὑπ' αὐτοῦ* (Christus) *δι' ἡμῶν εἰρημένοις*. 63, 2: *τοῖς ὑφ' ἡμῶν γεγραμμένοις διὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος*.

die freie Spekulation, den Sieg des bischöflich verfaſsten kirchlichen Organismus über das Individuum. Auf der apostolischen Gewalt des Bischofs ruht der apostolische Charakter des Glaubens, der Lehre seiner Ekklesia[18]. Nur daſs noch zahlreiche Ekklesien (alle Bischofsgemeinden) gleichberechtigt nebeneinander stehen und daher keine Ekklesia eine formelle, rechtliche Lehrgewalt über die anderen Ekklesien (und Bischöfe) auszuüben im stande ist. Die Gesamtkirche hat noch keine einheitliche Organisation. Sobald aber die einheitliche Organisation sich durchsetzt, wird ihr infolge der schon jetzt gegebenen Voraussetzungen die formelle Lehrgewalt, d. h. die Unfehlbarkeit, zufallen.

Ferner muſste der Bischof als Nachfolger der Apostel von dem Absetzungsrecht der Gemeinde befreit werden. Die ursprüngliche Anschauung, daſs die Prüfung seitens der Versammlung darüber entscheide, ob der Lehrende das von Gott gegebene Charisma hat oder nicht, kam noch während des 2. Jahrhunderts darin zum Ausdruck, daſs die Gemeinde von dem in Todsünde gefallenen Bischof sich lossagte[19]. Durch Todsünde verlor der Bischof sein Bischofsamt, weil dadurch in zweifelloser Weise der Mangel des Charisma klar gestellt war. Gegen diesen Satz hat zuerst der römische Bischof Kalixt (217—222) sich ausgesprochen. Er lehrte, daſs auch der in Todsünde gefallene Bischof doch Bischof bleibe[20]. Die Gemeinde hat nicht die Befugnis, ihn jetzt als Nichtbischof zu behandeln. Während der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts war der Satz noch streitig[21].

---

[18] Theophilus, um 180 Bischof von Antiochien, schreibt ad Autolycum II, c. 14: wie dem Meer die Inseln, so gab Gott der von Sünden bewegten Welt *τὰς συναγωγάς, λεγομένας δὲ ἐκκλησίας ἁγίας, ἐν αἷς καθάπερ λιμέσι εὐόρμοις ἐν νήσοις αἱ διδασκαλίαι τῆς ἀληθείας εἰσίν, πρὸς ἃς καταφεύγουσιν οἱ θέλοντες σώζεσθαι.* Ebenso Irenäus III, 3, 1: Traditionem igitur apostolorum — in omni ecclesia adest perspicere. 3, 4: *ἡ ἐν Ἐφέσῳ ἐκκλησία μαρτὺς ἀληθής ἐστι τῆς τῶν ἀποστόλων παραδόσεως.* 4, 1: oporteret in antiquissimas recurrere ecclesias, in quibus apostoli conversati sunt. (Über den Zusammenhang zwischen Irenäus und Theophilus vgl. Harnack, Texte I, S. 292 ff.) Tertullian. de praescr. c. 21: Quid autem praedicaverint (apostoli) — non aliter probari debere nisi per easdem ecclesias, quas ipsi apostoli condiderunt. c. 36: percurre ecclesias apostolicas. Die vornehmste Säule ist für Irenäus (III, 3, 1) wie für Tertullian (de praescr. c. 36) die Überlieferung der römischen Ekklesia.

[19] Vgl. den Fall des Presbyter Valens zu Philippi, oben S. 186 Anm. 19. Es ist merkwürdig, daſs schon Polykarp zu Gunsten der Wiedereinsetzung des in Todsünde gefallenen Bischofs eintritt, ut omnium vestrum corpus salvetis.

[20] Hippolyt. Philosoph. IX, 12: *Κάλλιστος ἐδογμάτισεν ὅπως εἰ ἐπίσκοπος ἁμάρτοι τι, εἰ καὶ πρὸς θάνατον, μὴ δεῖν κατατίθεσθαι.*

[21] Hippolyt macht diesen Satz dem Kallist zum Vorwurf. Er ward als schwere

Erst der römische Bischof Stephan (254—257) hat ihn trotz des von Cyprian erhobenen Widerspruchs zu praktischer Geltung gebracht[22]. Die Bedeutung dieses Satzes bestand darin, dafs der Gemeinde das Recht versagt ward, den unwürdigen Bischof von sich aus zu beseitigen[23]. Als Nachfolger der Apostel nimmt der

---

Neuerung empfunden. Cyprian betrachtet es noch als zweifellos, dafs der unwürdige Bischof damit von selber aufhöre, Bischof zu sein, vgl. ep. 66, oben S. 204 Anm. 34, und ep. 67, unten Anm. 22. 23, ferner Cypr. ep. 55, 11; 68, 5; 65, 2: qui ergo gravia delicta in se adduxerunt — sacerdotium dei sibi vindicare non possunt nec ullam in conspectu ejus precem pro fratribus facere. Cyprian giebt auch hier die (ursprüngliche) römische Überlieferung wieder. Der Vorgänger des Kallist, Victor (189—199), schreibt de aleatoribus c. 2 von den Bischöfen: wir sollen nicht untreu erfunden werden, damit wir nicht, dum falsam communicationem damus, id quod cum honore de dei dignatione percipimus, indignante domino ex propria actione amittamus. Dazu Harnack, Texte V, 1, S. 88.

[22] Zwei spanische Gemeinden hatten sich ihrer zum Götzendienst abgefallenen Bischöfe entledigt, um einen neuen Bischof zu erwählen. Der römische Bischof Stephan dagegen, an welchen der eine abgesetzte Bischof appellierte, verlangte die Wiedereinsetzung der Entsetzten, Cypr. ep. 67, 5: reponi in episcopatum. Die Mehrzahl der spanischen Bischöfe folgte der Weisung des römischen Bischofs und setzte die kirchliche Gemeinschaft mit den abgesetzten Bischöfen fort, ep. 67, 9: aliqui de collegis nostris cum Basilide et Martiale temere communicant. Die dadurch bedrängten Gemeinden wandten sich an Cyprian, welcher mit einer karthagischen Synode (ep. 67) sich ihrer Sache annahm, in folgerichtiger Aufrechthaltung seines Satzes, dafs der unwürdige Bischof von selber seines Amtes ledig sei (Anm. 21), aber ohne Erfolg. Die Gemeinden hatten nur drei spanische Bischöfe auf ihrer Seite, von denen der eine gerade infolge jener Absetzung eingesetzt war, ep. 67, 6. Dafs der Sieg auf der Seite Stephans blieb, zeigt die spätere donatistische Bewegung. In der lateinischen Kirche Afrikas, und nur dort, war die von Cyprian und seinen Synoden vertretene ältere Anschauung lebendig geblieben, die dann endgültig überwältigt wurde. Vgl. Ritschl S. 566 ff. Harnack, Dogmengesch. Bd. 1 S. 372 Anm. 1. O. Ritschl, Cyprian S. 138.

[23] Das erhellt aus den Ausführungen Cyprians ep. 67, 3: nec sibi plebs blandiatur quasi inmunis esse a contagio delicti possit cum sacerdote peccatore communicans et ad injustum adque inlicitum praepositi sui episcopatum consensum suum commodans — — propter quod plebs obsequens praeceptis dominicis et Deum metuens a peccatore praeposito separare se debet, nec se ad sacrilegi sacerdotis sacrificia miscere, quando ipsa maxime habeat potestatem vel eligendi dignos sacerdotes vel indignos recusandi. Durch das Wahlrecht der Gemeinde wird nach Cyprian auch ihr Absetzungsrecht (welches, ebenso wie jenes, den ursprünglichen Überzeugungen entsprach) bewiesen. Die Gemeinde hat nach Cyprian wie das Recht so die Pflicht, ihrem unwürdigen Bischof die Gemeinschaft aufzukündigen. Gegen diesen (altherkömmlichen) Satz richtet sich das Verfahren des römischen Bischofs. Dafs Cyprian die bereits zuvor durch ein Koncil erfolgte Absetzung jener spanischen Bischöfe voraussetze (wie O. Ritschl, Cyprian S. 228 annimmt), erhellt nirgends. Im Gegenteil! Die römischen Bischöfe hatten nicht zur Absicht, die Absetzung des Bischofs überhaupt

Bischof eine der Gemeinde überlegene Stellung ein. Das Urteil der (nicht synodal verstärkten) Gemeinde über ihren Bischof erscheint mit der apostolischen Succession als unverträglich: kraft der Nachfolge Petri erhebt der Bischof sich zum Herrn seiner Gemeinde.

Zum dritten und vor allem fiel dem Bischof kraft seiner Lehrgewalt als Nachfolger der Apostel die gesamte Regierung der Gemeinde zu. Die Lehrgewalt, welche das Wort Gottes nicht bloſs zu verkündigen, sondern auch zu handhaben und auf den Einzelfall anzuwenden berufen ist, bedeutet die Regierungsgewalt in der Kirche Christi (§ 4). Diese Lehrgewalt war ihrer Natur nach eine rein geistliche Gewalt. Sie war ursprünglich dem Lehrbegabten kraft seines Charisma, sie war jetzt dem Bischof kraft seines Amts zuständig. Sie war ursprünglich eine Gabe des Geistes, sie war jetzt eine Gabe des Rechts. Sie bedeutete ursprünglich ein lediglich durch das Wort geführtes, in seiner Wirkung von der freien inneren Zustimmung des Betroffenen abhängiges, sie bedeutete jetzt ein hierarchisches Regiment. Kraft formaler Gründe (weil er richtig erwählt und ordiniert war) nahm der Bischof die Rechtsbefugnis in Anspruch, in der Kirche im Namen Gottes zu reden. Darin besteht das Wesen der Hierarchie. Die geistliche, lediglich durch das Wort wirkende Verfassung der Ekklesia ward in hierarchische Verfassung verwandelt.

Einen Punkt gab es, um welchen seit dem Ausgang des 2. bis in die Mitte des 3. Jahrhunderts noch ein Kampf geführt werden muſste: die Gewalt des Bischofs über Absolution von der Todsünde. Es handelte sich dabei um die Ausübung der Schlüsselgewalt, d. h. der Lehrgewalt und zwar des vornehmsten Teils derselben, um die Verkündigung des sündenvergebenden Wortes an Gottes Statt. Die montanistische Bewegung, welche gegen das Ende des 2. Jahrhunderts eine Macht in der Kirche geworden war, versagte dem Todsünder die Wiederaufnahme in die kirchliche Gemeinschaft. Es ward anerkannt, daſs die Gewalt der Sündenvergebung in der Lehrgewalt enthalten sei, aber diese bedeutsamste Anwendung der Lehrgewalt sollte

---

(Absetzungen durch Koncilien sind nach wie vor in der Kirche unbeanstandet vorgekommen), sondern nur, die Absetzung durch die Gemeinde als solche zu verhindern. Dem Satz des Kallist hat Hippolyt (Anm. 20) wohl nicht ohne Absicht einen zu weitgehenden Ausdruck gegeben (vgl. unten Anm. 28 a. E.). Die alte Überzeugung war, daſs der in Todsünde gefallene Bischof ohne weiteres nicht mehr Bischof sei und daher von seiner Gemeinde als Nichtbischof behandelt werden könne. Diesen Satz verteidigt Cyprian, und diesen Satz haben die römischen Bischöfe verworfen. — Vgl. die Grundschrift der Apost. Konstit. II, c. 36: *μὴ κρίνε* (der Laie) *τὸν ἐπίσκοπόν σου ἢ τὸν συλλαϊκόν. — τοῖς γὰρ ἐπισκόποις ἐπετράπη κρίνειν*, und unten S. 269 Anm. 35.

nach montanistischer Überzeugung nicht dem Bischof als solchem, sondern dem Propheten, d. h. nicht dem amtlichen, sondern allein dem charismatischen Lehramt urchristlichen Stils zuständig sein[24]. Die apostolische Lehrgewalt des Bischofs ward damit angegriffen. Die Entscheidung auch dieser kirchlichen Frage fiel in Rom. Vergeblich schrieben die Märtyrer von Lyon einen Brief an den römischen Bischof Eleutherus (gegen 180), um ihm die montanistische Sache zu empfehlen[25]. Der Nachfolger des Eleutherus, Victor,. hatte bereits den montanistischen Gemeinden Kleinasiens Friedensbriefe geschickt, widerrief sie jedoch, da er an die „Autorität seiner Vorgänger" erinnert wurde[26]. Unter dem Nachfolger des Victor, Zephyrin, erscholl schon deutlich die Losung, dafs die Ansprüche der montanistischen

---

[24] Tertullian. de pudic. c. 21: secundum enim Petri personam spiritalibus potestas ista (der Sündenvergebung) conveniet aut apostolo (dem Apostel Petrus) aut prophetae — —. ecclesia quidem delicta donabit, sed ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum. domini enim, non famuli est jus et arbitrium; dei ipsius, non sacerdotis. Tertullian geriet hier als Montanist mit seiner eignen Überzeugung von der apostolischen Succession der Bischöfe in Widerspruch. Er sah sich deshalb genötigt, einen Unterschied zu machen zwischen der doctrina (welche er mit disciplina, d. h. mit der blofs das gegebene Wort anwendenden Lehrthätigkeit gleichsetzte) und der potestas, d. h. der Geistesgabe, welche Gewalt hat, im Namen Gottes auch ein neues Gotteswort zu offenbaren. Eine solche Neuoffenbarung göttlichen Wortes ward für die Vergebung der Todsünde gefordert (oben S. 32). Nach Tertullian hat der Bischof von dem Apostel (Petrus) nur die doctrina (disciplina, dienende Lehrthätigkeit), nicht auch die potestas (und folgeweise nicht auch die sündenvergebende Gewalt) empfangen; die potestas war dem Apostel persönlich gegeben kraft seiner Geistesgaben, sie steht nach dem Apostel nur dem gleichfalls Geistbegabten (spiritalis homo), d. h. nur dem Propheten zu. Dies ist der Inhalt der gesamten Ausführung in c. 21 de pudic.: excernens inter doctrinam apostolorum et potestatem. — quid potestas? spiritus, spiritus autem deus. — — exhibe igitur et nunc mihi, apostolice (der römische Bischof ist angeredet), prophetica exempla (erweise dich als Prophet!), ut agnoscam divinitatem, et vindica tibi delictorum ejusmodi remittendorum potestatem. quod si disciplinae solius officia sortitus es, nec imperio praesidere sed ministerio, quis aut quantus es indulgere, qui neque prophetam nec apostolum exhibens, cares ea virtute cujus est indulgere?

[25] Euseb. V, 3, 4.

[26] Tertull. adv. Praxean c. 1: idem (Praxeas) tunc episcopum Romanum, agnoscentem jam prophetias Montani, Priscae, Maximillae et ex ea agnitione pacem ecclesiis Asiae et Phrygiae inferentem, falsa de ipsis prophetis et ecclesiis eorum adseverando et praecessorum ejus auctoritates defendendo coëgit et litteras pacis revocare jam emissas et a proposito recipiendorum charismatum concessare. Dazu Harnack in Herzogs RE. Bd. 10 S. 203. Dogmengesch. Bd. 1 S. 407. 409.

Propheten mit der Stellung des römischen Bischofs als des Nachfolgers Petri unverträglich seien[27]. Kalixt, der Nachfolger Zephyrins, erlieſs (um 220) das berühmte Buſsedikt, in welchem er unter Berufung auf seine Nachfolge Petri verkündigte, daſs er allen in Fleischessünde Gefällenen nach geleisteter Buſse Absolution gewähre[28]. Dem Kalixtinischen Edikt trat in Rom Hippolyt als Gegenbischof[29], in Afrika Tertullian lauten Widerspruch erhebend gegenüber. Auch Origenes schrieb in antikalixtinischem Sinn[30]. Umsonst. Die Gedanken des Kalixt haben den Sieg davon getragen. Sie entsprachen den Überzeugungen, welche bereits, wenngleich vielfach unbewuſst, die breite Strömung in der Kirche beherrschten. Die sichtbare Kirche ward wie zu der Bürgin der Lehre, so auch zu der Arche des Heils, in welche der Sünder wiederum Aufnahme finden muſste, wollte er seines Seelenheils gewiſs sein. Das Kalixtinische Edikt schloſs bereits im Grundsatz die Macht des Bischofs, für alle Todsünden Absolution zu gewähren, in sich. Um die Mitte des 3. Jahrhunderts ist dann in Anlaſs der decianischen Verfolgung die

---

[27] Unter Zephyrin schrieb in Rom Cajus seine Disputation gegen Proklus, das Haupt der römischen Montanisten. Er berief sich gegen das montanistische Prophetentum auf die Gründung der römischen Gemeinde durch die Apostel Petrus und Paulus (ταύτην ἱδρυσαμένων τὴν ἐκκλησίαν), deren „Trophäen" er seinem Gegner noch jetzt in Rom zeigen könne, also auf die Nachfolge Petri seitens des römischen Bischofs, Euseb. II, 25, 7.

[28] Tertull. de pudic. c. 1: audio etiam edictum esse propositum, et quidem peremptorium. pontifex scilicet maximus, quod est episcopus episcoporum, edicit: ego et moechiae et fornicationis delicta paenitentia functis dimitto. Der römische Bischof berief sich dabei auf die Nachfolge Petri, de pudic. c. 21: si quia dixerit Petro dominus: super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, tibi dedi claves regni caelestis, vel, quaecumque alligaveris vel solveris in terra, erunt alligata vel soluta in caelis, idcirco praesumis et ad te derivasse solvendi et alligandi potestatem, id est ad omnem ecclesiam Petro propinquam? qualis es, evertens atque commutans manifestam domini intentionem personaliter hoc Petro conferentem? Tertullian bestreitet also die Nachfolge Petri nicht (vgl. Anm. 24), behauptet aber, daſs die Binde- und Lösegewalt vom Herrn dem Apostel Petrus persönlich (nicht auch seinem Nachfolger) gegeben sei. Das von Tertullian bekämpfte Edikt ward früher dem Zephyrin zugeschrieben (so noch Langen, Gesch. der röm. K. Bd. 1 S. 217 ff.). Die Urheberschaft des Kalixt ist nachgewiesen von Harnack in Briegers Zeitschr. f. Kirchengesch. Bd. 2, S. 582 und in Herzogs RE. Bd. 10 S. 656, vgl. Dogmengesch. Bd. 1 S. 368. 409. Hippolyt. Philosoph. IX, 12 hat auch hier übertrieben, wenn er dem Kalixt das Edikt in den Mund legt: πᾶσιν ὑπ᾽ αὐτοῦ ἀφίεσθαι ἁμαρτίας (vgl. Anm. 23 a. E.).

[29] Vgl. über Hippolyt jetzt die sorgfältige Ausführung bei Neumann, Staat und Kirche Bd. 1, S. 257 ff.

[30] Vgl. Harnack, Dogmengesch. Bd. 1 S. 374 Anm.

letzte Konsequenz gezogen und, wenngleich unter neuen Erschütterungen (Novatianisches Schisma), der Grundsatz von der bischöflichen Absolution auch der zum Götzendienst Abgefallenen (lapsi) durchgeführt worden[31]. Dem Bischof fiel die volle Absolutionsgewalt, die volle Schlüsselgewalt, die volle Herrschaft in der Kirche Christi zu. In welcher Eigenschaft? Als dem Nachfolger Petri. Die Worte des Herrn an den Apostel: „was Du auf Erden lösen wirst, soll auch im Himmel los sein", wurden nunmehr auf den Bischof als den Nachfolger des Apostels bezogen. Der erste, welcher in diesem Sinne vorging, war, wie wir gesehen haben, der römische Bischof. Aber wie der römische Bischof, ebenso stellte jeder andere Bischof den Nachfolger Petri dar (S. 216). Was der römische Bischof für sich in Anspruch nahm, mufste und durfte von jedem andern Bischof in Anspruch genommen werden[32]. Die Idee von der apostolischen Succession des römischen Bischofs war die Kraft, durch welche in der ganzen Kirche die volle apostolische Lehrgewalt des Bischofs aufgerichtet wurde[33].

---

[31] Das Kalixtinische Edikt stand auch hinter dieser letztern Entwickelung. Bereits war die Absolution der in Fleischessünde Gefallenen allgemeine kirchliche Übung (Cypr. ep. 4, 4: auch gottgeweihte Jungfrauen, welche Unzucht getrieben haben, sollen nach bewiesener Reue absolviert werden; ep. 55, 21: einige von unseren Vorgängern haben noch den moechi die Absolution verweigert; zu Cyprians Zeit stand kein afrikanischer Bischof mehr auf diesem Standpunkt, vgl. O. Ritschl, Cyprian S. 14. 15). Cyprian argumentiert daher (ep. 55, 26. 27): weil die moechi wieder aufgenommen werden (auch die Novatianer gestanden das zu), mufs auch den lapsi das Gleiche zu teil werden, — eine allerdings unvermeidliche Schlufsfolgerung. Die Absolution ward in der Hand des Bischofs zu einem Stück der ordentlichen Wortverwaltung.

[32] Das sagt bereits Tertullian de pudic. c. 21: Die kraft Petri Nachfolge in Anspruch genommene Binde- und Lösegewalt komme nach dem Kalixtinischen Edikt wie dem römischen Bischof, geradeso jedem anderen Bischof zu: ad te derivasse solvendi et alligandi potestatem, id est ad omnem ecclesiam Petro propinquam. Wenn du, römischer Bischof, diese Gewalt für dich forderst, so heifst das, dafs diese Gewalt einer jeden „mit Petrus verwandten" Ekklesia (zunächst dem Bischof derselben) zuständig ist. Eine jede durch einen rechtmäfsigen Bischof regierte Ekklesia ist (das setzt Tertullian dabei voraus) Petro propinqua, da sie (das ist also bereits Tertullians Ansicht, gerade wie später die Cyprians, unten S. 251 ff.) in der Person ihres Bischofs einen Nachfolger Petri hat. Gerade deshalb erhebt sich Tertullian gegen das Kalixtinische Edikt, weil die Erklärung des römischen Bischofs, ihm gebühre die Lösegewalt, nicht blofs für die römische Gemeinde, sondern unmittelbar für jede andere Gemeinde, auch für die karthagische, Bedeutung hatte, denn die Gewalt eines jeden Bischofs fand in der Gewalt des römischen Bischofs ihr mafsgebendes Vorbild. Vgl. § 31.

[33] Von Rom ging die Bewegung aus, der Orient folgte, wenngleich zögernd, nach, Harnack, Dogmengesch. Bd. 1 S. 332 Anm.. Doch kann um die Mitte des 3. Jahrhunderts (nach der decianischen Verfolgung) für die ganze Kirche die Bewegung als abgeschlossen gelten. Bei Cyprian lesen wir ep. 73, 7: unde (Joh.

Durch die Lehre von der apostolischen Succession ward zugleich die Idee von der sichtbaren Kirche[34] und die volle Herrschaft des Bischofs zum Siege geführt.

Der Erfolg der von den Bischöfen geführten gemeinkirchlichen Bewegung gegen den Montanismus kam zugleich in dem Satz zum Ausdruck, dafs die ekstatische Prophetie eine ungültige Prophetie sei[35]. Einst hatte das Reden in der Ekstase die eigentliche Geistesrede im engeren Sinn, das vornehmste Kennzeichen eines rechten Propheten dargestellt. Mit der ekstatischen Prophetie ward nunmehr thatsächlich das freie prophetische Charisma als solches von der Kirche verworfen[36].

20, 23) intellegimus, nonnisi in ecclesia praepositis (den Bischöfen) et evangelica lege ac dominica ordinatione fundatis licere baptizare et remissam peccatorum dare. 75, 16: potestas ergo peccatorum remittendorum apostolis data est et ecclesiis, quas illi a Christo missi constituerunt, et episcopis, qui eis ordinatione vicaria successerunt (die Zuständigkeit der Gewalt an die Ekklesia bedeutet die Zuständigkeit derselben an den Bischof). Ganz ebenso heifst es in der Grundschrift der Apostol. Konstit. II, c. 11: *ὑμῖν τοῖς ἐπισκόποις εἴρηται· ὃ ἐὰν δήσητε ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται δεδεμένον ἐν τῷ οὐρανῷ.* c. 18: *γνώριζε οὖν, ὦ ἐπίσκοπε, — ὅτι τοῦ ἀφιέναι ἐκληρώσω τὴν ἐξουσίαν. ἐξουσίαν οὖν ἔχων τοῦ λύειν —.* c. 20: *ἐξουσίαν γὰρ ἔχεις* (der Bischof) *ἀφιέναι ἁμαρτίας τῷ πταίοντι.* c. 34: *ὁ δὲ ἐπίσκοπος ψυχῆς καὶ σώματος βασιλεύει,* u. s. w. Das Ordinationsgebet der canones Hippolyti für den Bischof lautet: respice super N. servum tuum, tribuens virtutem tuam et spiritum efficacem, quem tribuisti sanctis apostolis —. Tribue etiam illi, o domine, episcopatum et spiritum clementem et potestatem ad remittenda peccata —; vgl. canon. Hippol. III, § 13. 17, *διατ. Ἱππ.* c. 2. Constit. apost. VIII, c. 5.

[34] Tertullian, de pudic. c. 21 kämpft noch für die Geisteskirche als die wahre Kirche Christi (ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum); der Gedanke, welcher siegreich blieb, war der der Bischofskirche: nur wo der Bischof ist, nur da ist die Ekklesia, die Gemeinde Christi. Es ist klar, dafs das Edikt des Kalixt den folgerichtigen Schlufs aus diesem katholischen Grundgedanken bedeutete.

[35] Miltiades schrieb (um 180) gegen die Montanisten ein Buch *περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν*, Euseb. V, 17, 1 (vgl. über Miltiades Harnack, Texte I, S. 278 ff.). Der antimontanistische Schriftsteller vom Anfang des 3. Jahrhunderts bei Euseb. V, 17, 2 erklärt den ekstatischen Propheten für einen Pseudopropheten (*ὅ γε ψευδοπροφήτης ἐν παρεκστάσει*). Auch Tertullian bezeugt, dafs die gemeine Ansicht der Katholischen im beginnenden 3. Jahrhundert die ekstatische Prophetie verwarf, adv. Marc. IV, 22: defendimus in causa novae prophetiae gratiae ecstasin, id est amentiam. — In spiritu enim homo constitutus, praesertim cum gloriam dei conspicit vel deus per eum loquitur, necesse est excidat sensu, obumbratus scilicet virtute divina, de quo inter nos et psychicos quaestio est.

[36] Theoretisch wurde die Geltung des prophetischen Charisma selbstverständlich nach wie vor anerkannt, vgl. den Antimontanisten bei Euseb. V, 17, 4. Harnack, Proleg. S. 123.

Allein die bischöfliche, auf das Amt gegründete, der Ekstase entbehrende Prophetie blieb als die Leiterin der Kirche übrig[37].

Wie in dem Gnosticismus das freie Lehrertum, so ward in dem Montanismus das freie Prophetentum urchristlicher Art von der bischöflichen Amtsgewalt überwältigt. Als Nachfolger der Apostel (Petri) ward der Bischof der einzige Prophet und Lehrer seiner Gemeinde[38]. Aus dem alten Satz, daſs der Bischof „den Dienst der Propheten und Lehrer“ leiste (S. 85), war der andere geworden, daſs der Bischof selber ein Prophet, und zwar der alleinige Prophet und Lehrer in der Kirche Christi sei. Dem Bischof ist damit endgültig die volle Lehr- und Regierungsgewalt im Namen Gottes zugefallen. Der Bischof leitet und richtet seine Gemeinde, während er selber von der Gemeinde nicht mehr gerichtet werden soll (S. 218). Der Bischof ist der Richter an Christi Statt. Wer dem Bischof widerstrebt, der widerstrebt Christo und wird der göttlichen Strafe verfallen. Dem Bischof widerstreben ist Todsünde, und von dem Bischof sich lossagen, bedeutet: von Christo sich lossagen[39].

---

[37] Cyprian beruft sich nicht selten auf Eingebungen und Visionen, z. B. ep. 57, 5: Beschluſs der Bischöfe sancto spiritu suggerente et domino per visiones multas et manifestas admonente. 63, 1: Cyprian schreibt über das Abendmahl deo inspirante et mandante. Vgl. ferner ep. 11, 3. 4; 16, 4; 66, 10. Es sind damit Offenbarungen des Gottesgeistes durch den Bischof wie einst durch den Propheten gemeint, vgl. Ritschl S. 565.

[38] Grundschrift der Apostol. Konstit. II, c. 25: *ὑμεῖς* (die Bischöfe) *τοῖς ἐν ὑμῖν λαϊκοῖς ἔστε προφῆται καὶ ἄρχοντες — καὶ μεσῖται θεοῦ καὶ τῶν πιστῶν αὐτοῦ, οἱ δοχεῖς τοῦ λόγου.* c. 28: *στόμα θεοῦ εἶναι τοὺς ἐπισκόπους.* c. 29: *τοὺς μεσίτας ὑμῶν τοῦ λόγου* (die Bischöfe) *προφήτας εἶναι νομίσητε καὶ ὡς θεοὺς σεβασθήσεσθε.* Origenes kennt keine freien Propheten mehr, contra Celsum VII, 11: *οὐδὲ γὰρ κατὰ τοὺς Κέλσου χρόνους γεγόνασί τινες προφῆται τοῖς ἀρχαίοις παραπλήσιοι.* Der Muratorische Fragmentist erklärte bereits um 170 die Reihe der Propheten für abgeschlossen (lin. 79: completum numero profetarum), und bezeichnen schon die Ignatiusbriefe als Propheten lediglich die Propheten des alten Testaments, ad Magn. 8, 2; 9, 3. Philad. 9, 1. 2; vgl. Smyrn. 5, 1. Der Montanismus bedeutete das Wiederaufleben eines bereits in Vergessenheit sinkenden Charismas. Um so mehr muſste der Episkopat in den Vordergrund treten, um die Rolle des Prophetentums zu übernehmen. Vgl. Harnack, Proleg. S. 123 Anm. 37. S. 127 Anm. 42. Dogmengesch. Bd. 1 S. 366 Anm. 1. Bonwetsch, Montanismus S. 162.

[39] Dies ist der häufig wiederholte Inhalt der Cyprianischen Schriften, z. B. de eccl. unit. c. 17: an esse sibi cum Christo videtur, qui adversum sacerdotes Christi facit, qui se a cleri ejus et plebis societate secernit? arma ille contra ecclesiam portat, contra dei dispositionem repugnat. hostis altaris — contemptis episcopis — ob temeritatis audaciam divina animadversione punitur, ihn trifft das Schicksal der Rotte Korah (c. 18), ep. 59, 4: quomodo possunt censuram domini ultoris evadere, qui talia ingerunt — sacerdotibus, quibus honor

Der Ausdruck auch für dies Ergebnis ist das Priestertum des Bischofs[40]. Das Priestertum hat eine doppelte Seite. Einmal ist es hierurgisches (liturgisches) Priestertum, insofern es in der Opferdarbringung die Gemeinde vertritt gegenüber Gott. Dies hierurgische Priestertum mit seinen geheimnisvollen sakramentalen Kräften (potestas ordinis) war dem Bischof durch das Alleinrecht über die Eucharistie unmittelbar zugefallen (S. 207 ff.). Zum andern ist das Priestertum hierarchisches Priestertum, insofern es Gott vertritt gegenüber der Gemeinde und an der Statt Gottes die Regierung der Gemeinde handhabt (potestas jurisdictionis). Auch dies hierarchische Priestertum ist dem Bischof jetzt zu teil geworden, da aus seinem Alleinrecht über die Eucharistie nunmehr auch sein Alleinrecht über die Lehre, über das Wort Gottes hervorgegangen ist.

Von Erfolg war der Bischof zu Erfolg fortgeschritten. Woher kam ihm die Macht, welche unwiderstehlich die Gemeinde ihm unterthan machte? Daher, daſs mit seinem Recht an der Eucharistie die Gewalt über den Charakter der Gemeinde als Ekklesia verbunden war.

---

tantus de dei dignatione conceditur, ut quisque sacerdoti ejus et ad tempus hic judicanti non obtemperaret, statim necaretur? 59, 5: unus sacerdos et ad tempus judex vice Christi (vgl. 66, 3). 66, 4: (Christus), qui dicit ad apostolos et per hos ad omnes praepositos (die Bischöfe), qui apostolis vicaria ordinatione succedunt: qui audit vos, me audit, et qui me audit, audit eum qui me misit. et qui rejicit vos me rejicit et eum qui me misit. Vgl. ferner ep. 3. 66, 10. Dazu O. Ritschl, Cyprian S. 221—225. Ebenso gleichzeitig mit Cyprian die Grundschrift der Apost. Konstit. II, c. 25: *ὑμεῖς* (ihr Bischöfe) *τοῖς ἐν ὑμῖν λαϊκοῖς ἐστε προφῆται καὶ ἄρχοντες καὶ ἡγούμενοι καὶ βασιλεῖς καὶ μεσῖται θεοῦ.* c. 26: *ὁ ἐπίσκοπος — οὗτος ἄρχων καὶ ἡγούμενος ὑμῶν, οὗτος βασιλεὺς δυνατὸς, οὗτος ἐν τόπῳ τοῦ παντοκράτορος βραβεύει — ὁ γὰρ ἐπίσκοπος προκαθεζέσθω ὑμῶν ἐν θεοῦ τόπῳ.* Vgl. die gleichfalls etwa gleichzeitigen pseudoclementinischen Schriften ad Jacob. c. 2: der Bischof ist der *ἀληθείας προκαθεζόμενος*, er hat die Binde- und Lösegewalt, soll aber seine Gemeinde, „wie ein Arzt“ regieren, nicht „wie ein wildes Tier“. Hom. III, c. 64: *ἐξουσίαν διοικήσεως ἔχεις* (der Bischof) — *εἰληφότι τὴν ἐξουσίαν ἕκαστος πείθεται*, doch soll der Bischof nicht wie ein weltlicher Fürst, sondern wie ein Vater, Arzt, Hirte regieren. c. 72. Gebet: *σὺ ὡς δι᾽ ὀργάνου δι᾽ αὐτοῦ* (den Bischof) *τὴν ἐκκλησίαν τοῦ Χριστοῦ σου ὡς καλὴν νύμφην διαφύλαξον.*

[40] Vgl. die Cyprianischen Stellen der vorigen Anm. und Cypr. ep. 3, 1: lectis litteris tuis, quibus de diacono tuo conquestus es, quod inmemor sacerdotalis loci tui — contumeliis et injuriis suis te exacerbaverit — — quodcumque circa diaconum tuum contumeliosum sacerdotali potestate fecisses. 3, 2: sacerdotalis auctoritas et potestas (ebenso 59, 5). 17, 2: episcopo honorem sacerdotii sui et cathedrae servantes. 55, 8: gradus cathedrae sacerdotalis. Der Bischof hat den priesterlichen Lehrstuhl (cathedra), d. h. die priesterliche Lehrgewalt (Regierungsgewalt). O. Ritschl a. a. O.

Sobald der Satz feststand: nur wo der Bischof ist, nur da ist die rechte Eucharistie und folgeweise nur da die wahre Kirche Christi (die Ekklesia), mußte naturnotwendig alles andere ihm zufallen. Der letzte Grund für die ganze Entwickelung war in der Gewalt des Bischofs über die Eucharistie gegeben. Aus der Ordnung der Eucharistie ist die Ordnung der Kirche, aus dem hierurgischen Priestertum das hierarchische Priestertum geboren worden.

In den Schriften Cyprians sehen wir um die Mitte des 3. Jahrhunderts auch das hierarchische Priestertum des Bischofs bereits voll ausgebildet vor uns. Die Gemeinde ist monarchisch verfaßt. Durch die Energie einer auf den Glauben an göttliches Recht gegründeten monarchischen Verfassung ist die Grundlage zugleich der Lehre des Katholicismus und seiner organisatorischen Kraft gegeben worden.

§ 20. Gemeinde. Presbyterium. Klerus.

Seitdem durch den Episkopat eine rechtlich verfaßte und geschlossene Gemeinde gebildet worden war (S. 191 ff.), konnte nunmehr auch von Rechten der Gemeindeversammlung innerhalb dieser Gemeindeverfassung, nämlich von Rechten dem Bischof gegenüber die Rede sein.

Der Bischof hat im 3. Jahrhundert die Gewalt eines Lehrers und Propheten in der Gemeinde, und zwar als alleinige, monarchische Gewalt. Trotzdem hat die Erinnerung daran sich erhalten, daß die Lehrgewalt, sofern sie als Regierungsgewalt sich äußert, in der Versammlung der Christenheit und unter Zustimmung dieser Versammlung geübt wird: die Zustimmung der Ekklesia stellt klar, daß wirklich der Geist Gottes durch den Lehrenden wirksam ist. Die Folge davon ist, daß der Bischof grundsätzlich in allen Fällen der Ausübung seiner Regierungsgewalt die Zustimmung seiner Gemeindeversammlung nötig hat. Diese Zustimmung der Gemeinde bedeutet keine Regierungshandlung, keine Anteilnahme an der bischöflichen Gewalt, sondern nur ein Zeugnis (testimonium), ein Zeugnis, welches die bischöfliche Handlung in dem eben angegebenen Sinn bestätigt, beglaubigt. Grundsätzlich aber muß jede Regierungshandlung des Bischofs, weil sie im Namen Gottes auftritt und wirksam sein will, durch solches Zeugnis der Gemeinde (Ekklesia) beglaubigt sein.

Von vornherein hat sich die praktische Schwierigkeit geltend gemacht, welche sich der thatsächlichen Durchführung dieses Grund-

satzes entgegenstellte. Die Gemeinde konnte solche Zustimmungsrechte nicht in allen Fällen selbst in ihrer Versammlung ausüben. Sie bedurfte einer Vertretung. Die gegebene Vertretung der Gemeinde war das Presbyterium, nicht kraft förmlichen Auftrags seitens der Gemeinde, aber kraft der natürlichen Ehrenstellung, Führerschaft, welche ihm zukam.

Die Grundlage für die Stellung des Presbyteriums lag, wie wir gesehen haben, in der Ordnung der Eucharistie. Am Altar waren die (am Abendmahlstisch sitzenden) Ältesten die Vertretung der feiernden Gemeinde, wie der leitende Bischof der Vertreter des Herrn. Infolgedessen nahmen die Ältesten wie an der Kirchengutsverwaltung, so auch an der Disciplin des Bischofs, durch welche die Ordnung der eucharistischen Versammlung gewahrt wurde, beratenden, zustimmenden Anteil (§ 11). Ihre Zustimmung ersetzte die Zustimmung der Gemeinde. In den, wie wir sagen dürfen, laufenden Sachen der Kirchenregierung (Kirchengut und leichtere Disciplinarfälle) war die Zustimmung des Presbyteriums thatsächlich von vornherein an Statt der Zustimmung der Gemeinde. Daher das Gewicht, welches die Ignatiusbriefe auf die Einhelligkeit zwischen Bischof und Presbyterium legen (S. 148 Anm. 23, vgl. S. 183 Anm. 14).

Aber es blieben gewisse wichtigere Fälle, in denen die Gemeindeversammlung selber zu befragen war. Denn es behauptete sich der Grundsatz, daſs die Beglaubigung der Handlungen des Lehramts nicht durch das Presbyterium als solches, sondern durch die Ekklesia zu erfolgen habe.

Als solche Handlungen galten vornehmlich die Ordination, die Exkommunikation, die Absolution.

Der Bischof übt die Ordinationsgewalt, indem er Beamte einsetzt. Schon um die Mitte des 3. Jahrhunderts ist ein ganzer Beamtenorganismus entwickelt. Auſser Presbytern und Diakonen giebt es bereits Subdiakonen, Akoluthen, Exorcisten, Lektoren, Ostiarier. Der Bischof macht zum Lektor, Akoluthen u. s. w. Aber bevor er eine Ernennung dieser Art vornimmt, ist es seine Pflicht, das testimoninum seiner Gemeinde zu erwirken, das Zeugnis, daſs der Betreffende zu dem Amt tüchtig ist. Die Gemeinde hat insofern ein Einspruchsrecht gegen die beabsichtigte bischöfliche Ernennung. Sie macht ihr Einspruchsrecht durch Einwände gegen die Tauglichkeit des vom Bischof Vorgeschlagenen geltend [1].

[1] Cypr. ep. 38, 1: Cyprianus presbyteris et diaconibus item plebi universaes. In ordinationibus clericis, fratres carissimi, solemus vos ante consulere et mores ac merita singulorum communi consilio ponderare. sed expectanda

Am bedeutsamsten wird das Zeugnisrecht der Gemeinde, sobald das Amt des Bischofs selber zu besetzen ist. Der neue Bischof ist in der Gemeindeversammlung zu erwählen, und das zustimmende Zeugnis der Gemeinde ist ein unentbehrlicher Bestandteil für die Gültigkeit der Bischofswahl [2].

Wie an der Ordination, so hat auch an der Exkommunikation die Gemeindeversammlung einen Anteil. Das Wort des Herrn, daſs der unbuſsfertige Sünder nötigenfalls bei der Ekklesia anzuzeigen ist, steht noch in Geltung. Die Exkommunikationsgewalt selber ist in der bischöflichen Lehrgewalt enthalten (vgl. S. 34). Aber endgültig wird die Exkommunikation erst mit der Zustimmung der Gemeinde [3].

---

non sunt testimonia humana cum praecedunt divina suffragia (Cyprian hat in diesem Fall einen Konfessor zum Lektor befördert, ohne die Gemeinde vorher befragt zu haben). Auch ep. 29. 39 handelt es sich um Beförderungen zum Lektorat und Subdiakonat, welche Cyprian wegen besonderer Umstände ohne die üblichen Formen vorgenommen hat, weshalb er sich bei seinem Klerus (ep. 29), beziehentlich bei Klerus und Gemeinde (ep. 39) entschuldigt. Ordentlicherweise muſste Klerus und Gemeinde zuvor befragt und eine Probezeit innegehalten werden. Vgl. O. Ritschl, Cyprian S. 169—174 und oben S. 126 Anm. 19. Was von den niederen Graden galt, war selbstverständlich um so mehr bei den höheren Stufen zu beachten. Cyprian (noch im Exil abwesend) beabsichtigte, einen Konfessor zum karthagischen Presbyter zu machen, beschränkte sich aber zunächst darauf, diese Absicht seinem Klerus und seiner Gemeinde mitzuteilen (ep. 40), die wirkliche Beförderung sollte hier (anders als in den vorigen Fällen bei Verleihung des Lektorats und Subdiakonats) erst nach der Rückkehr Cyprians, d. h. unter ordnungsmäſsiger Mitwirkung von Klerus und Gemeinde vor sich gehen. Euseb. VI, 43, 17 berichtet der römische Bischof Cornelius, wie er nur mit Mühe bei seinem Klerus und bei seiner Gemeinde die Beförderung des Novatian zum römischen Presbyter durchgesetzt habe (*διακωλυόμενος ὑπὸ παντὸς τοῦ κλήρου, ἀλλὰ καὶ λαϊκῶν πολλῶν — — ἠξίωσε συγχωρηθῆναι αὐτῷ τοῦτον μόνον χειροτονῆσαι*). Nach den canones Hippolyti IV, § 30 wird der Presbyter gerade so bestellt (also ab omni populo) wie der Bischof, vgl. II, § 7.

[2] Cypr. ep. 67, 4: ordinationes sacerdotales nonnisi sub populi adsistentis conscientia fieri oportere, ut — sit ordinatio justa et legitima. 67, 5: episcopus deligatur plebe praesente, quae singulorum vitam plenissime novit et uniuscujusque actum de ejus conversatione perspexit — ut de universae fraternitatis suffragio — episcopatus ei deferretur. Canon. Hippol. II, § 7—9: Episcopus eligatur ob omni populo —, dicat populus: Nos eligimus eum. Deinde silentio facto — omnes pro eo orent —. Der Satz von der Bischofswahl in und mit der Gemeinde ist bekanntlich uralt, vgl. oben S. 59 Anm. 7 und unten §§ 23. 24.

[3] Nach Tertullian erfolgt die Exkommunikation in der Gemeindeversammlung, Apologet. c. 39: judicatur magno cum pondere, ut apud certos de dei conspectu, summumque futuri judicii praejudicium est, si quis ita deliquerit, ut a communicatione orationis et conventus et omnis sancti commercii relegetur. praesident probati quique seniores. Nach der Grundschrift der apostolischen Konstitutionen (Mitte des 3. Jahrhunderts) ist das Exkommunikationsverfahren das

Das Gleiche gilt von der Absolution. Auch die Freisprechung von der Sünde ist ein Bestandteil der Lehrgewalt (vgl. S. 32), an welcher die

---

folgende. Dem Bischof ist die Exkommunikationsgewalt zuständig (*Διδασκ.* II, c. 8: *παραιτήσεται ὁ ἐπίσκοπος*. c. 11: der Bischof hat *ἐξουσίαν κρίνειν τοὺς ἁμαρτηκότας*, weil ihm die Binde- und Lösegewalt gegeben ist. c. 37: *τὸν μέντοι ἐπίσκοπον δεῖ κρίνειν — ἀφορίζει τοὺς πονηροὺς ἀπὸ τῶν ἀγαθῶν — ἀποδοκιμάζει καὶ ἀποῤῥίπτει*. c. 41: *τῆς ἐκκλησίας ἀπόκοπτε*. c. 43: *ποιήσεις οὖν αὐτὸν ἀποσυνάγωγον*, u. s. f.). Aber der Bischof übt seine Exkommunikationsgewalt nur unter Beirat seiner Presbyter und Diakonen, *Διδασκ.* II, c. 41: *μετὰ πολλῆς σκέψεως καὶ συμβουλίας ἑτέρων ἰατρῶν ἀπόκοψον τὸ διασαπὲν μέλος*. c. 47: alle Montag hält der Bischof Gerichtssitzung; *συμπαρέστωσαν δὲ τῷ δικαστηρίῳ καὶ οἱ διάκονοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι, ἀπροσωπολήπτως κρίνοντες. — — ὁ γὰρ δικαίως τιμωρηθεὶς καὶ ἀφορισθεὶς παρ' ὑμῶν αἰωνίου ζωῆς καὶ δόξης ἀπόβλητος γέγονε*. Dies Urteil des Bischofs mit Presbytern und Diakonen ist in der Regel thatsächlich entscheidend: der Betroffene unterwirft sich dem Spruch und tritt in das Bufsverfahren ein, er wagt nicht mehr, (als Gemeindeglied) in die Gemeindeversammlung zu kommen (*Διδασκ.* II, c. 10: *οὐ τολμήσει εἰς ἐκκλησίαν θεοῦ εἰσελθεῖν*). Wenn der Betroffene sich jedoch nicht unterwirft und dennoch (als Gemeindeglied, nicht als Büfsender) zur Gemeindeversammlung kommt, so wird er „gestraft werden" (*ἐλεγχθήσεται*), nämlich von der Versammlung, und, „da er keine Spaltung zwischen Bischof und Volk findet", beschämt hinausgehen (c. 10). Der Bischof, welcher den (exkommunizierten) Sünder in der Versammlung erblickt, befiehlt ihm, hinauszugehen, und mit dem Bischof „zürnt und richtet" die Gemeinde, *Διδασκ.* II, c. 16: *πικραινέσθωσαν καὶ συγκρινέσθωσαν* (so hat der Syrer) *καὶ κατασχήτωσαν αὐτὸν ἔξω τῆς ἐκκλησίας, καὶ εἰσελθόντες ὑπὲρ αὐτοῦ ἐρωτάτωσαν* (wie die Gemeinde also nachher um die Absolution des nunmehr bufsfertigen Sünders bittet, ebenso hat sie zuvor Anteil an der Exkommunikation; der Interpolator des 4. Jahrhunderts hat an Stelle der Gemeinde die Diakonen gesetzt, Constit. apost. II, c. 16). Also: im Fall des Widerspruches seitens des Betroffenen tritt die Entscheidung der Gemeindeversammlung ein, welche allerdings grundsätzlich mit der des Bischofs übereinstimmend gedacht wird. Daher heifst es denn auch, dem Ursprünglichen entsprechend, *Διδασκ.* II, c. 37. 38: Der Bischof soll den Schuldigen zuerst allein strafen (*ἔλεγξον*), dann „vor zweien oder dreien" (unter diesen Gesichtspunkt fällt die Gerichtsverhandlung unter Mitwirkung der Presbyter und Diakonen), *εἰ δέ τις σκληρύναιτο, εἰπὲ τῇ ἐκκλησίᾳ* (der Bischof ist angeredet). *ἐὰν δὲ καὶ τῆς ἐκκλησίας παρακούσῃ, ἔστω σοι ὡς ὁ ἐθνικὸς καὶ ὁ τελώνης*, vgl. c. 32: *κατακέκριται παρὰ τῆς ἐκκλησίας*. Obgleich ordentlicherweise die Exkommunikation vom Bischof mit seinem Presbyterium gehandhabt wird, ist doch, falls der Betroffene sich nicht fügt, endgültig entscheidend erst das Urteil der Gemeindeversammlung. — Das Gleiche ergiebt sich aus den Cyprianischen Briefen. Der Bischof hat die Exkommunikationsgewalt (Cypr. ep. 3, 3: potestatem honoris tui, ut eum vel deponas vel abstineas; 4, 4: consulto et cum vigore fecisti, abstinendo diaconum, qui cum virgine saepe mansit). Er übt sie in der Regel in Gemeinschaft mit seinem Presbyterium (das erhellt daraus, dafs in Abwesenheit Cyprians ordentlicherweise Presbyter und Diakonen von Karthago an Stelle des Bischofs die Exkommunikationsgewalt verwalten, ep. 34, 1, dafs ferner Cyprian ep. 41, 2 betreffs einer Exkommunikationssache die Mitteilung derselben an seinen Klerus anordnet). Fügt der Betroffene

Gemeinde als solche keinen Anteil hat. Aber die wichtigeren Fälle der Absolution, die Freisprechung von der Todsünde, werden von

---

sich nicht, so steht jedoch auch hier die endgültige Entscheidung bei der Gemeindeversammlung. So hatte Cyprian den Felicissimus sowie einige Presbyter bereits exkommuniciert (ep. 41, 2: abstentum se a nobis sciat); dennoch erfolgte die endgültige Verurteilung erst auf der Versammlung, welche Cyprian nach seiner Rückkehr aus der Verbannung (nach Ostern (251) mit seiner Gemeinde und den Nachbarbischöfen abhielt (ep. 45, 4; 59, 9: sententia coepiscoporum nostrorum multorum et gravissimorum virorum). Vgl. über diese Versammlung unten § 23. Auf einen von diesen exkommunicierten Presbytern bezieht sich ep. 34: der Presbyter Gajus von Dida war nebst seinem Diakonen durch das karthagische Presbyterium (in Abwesenheit Cyprians) wegen eigenmächtig den lapsi gewährter Kirchengemeinschaft gebannt worden; Cyprian genehmigt dies Vorgehen, mit dem Vorbehalt weiterer späterer Verhandlung (tractaturi plenissime de omnibus, cum convenire in unum per domini misericordiam coeperimus): wer inzwischen von Presbytern und Diakonen mit lapsi Gemeinschaft hält, soll (gleich dem Gajus von Dida) „von unserer Gemeinschaft ausgeschlossen werden", um dann nach Cyprians Rückkehr „vor uns allen" Rechenschaft abzulegen (34, 3: a communicatione nostra arceatur, apud omnes nos causam dicturus temeritatis suae, quando in unum permittente domino convenerimus; unter den „omnes nos" ist die ganze Gemeinde verstanden, vgl. den an die ganze Gemeinde adressierten Brief (ep. 43, 7: omnium nostrum commune consilium). Cyprian selbst behält das endgültige Urteil der karthagischen Gemeindeversammlung vor. Dementsprechend verordnet er ep. 16, 4, dafs gewisse Presbyter, welche mit lapsi Gemeinschaft gehalten hatten, sofort von der Darbringung des eucharistischen Opfers ausgeschlossen sein sollten (suspensio ab officio), dafs weitere Verhandlung aber in der Gemeindeversammlung zu erfolgen habe (acturi et apud nos et apud confessores ipsos et apud plebem universam causam suam). Andere Kleriker hatten während der Verfolgung sich in pflichtwidriger Weise von der Gemeinde fern gehalten. Hier verordnet Cyprian sofort, dafs ihnen der Anteil an den monatlichen Geldverteilungen versagt werden solle (suspensio a beneficio), dafs aber im übrigen ihre Sache von der Gemeindeversammlung zu entscheiden sei (ep. 34, 4: cui rei non puto me solum debere sententiam dare, cum — cognitio haec singulorum tractanda sit et limanda plenius, non tantum cum collegis meis, sed cum plebe ipsa universa; — interea se a divisione mensurna tantum contineant). Man sieht, wie vorsichtig Cyprian hier vorgeht. Er will von seinem Exil aus nicht zur Exkommunikation oder Amtsentsetzung schreiten. Die Entscheidung soll bei der von ihm (mit Nachbarbischöfen) abzuhaltenden karthagischen Gemeindeversammlung stehen. Aus keinem anderen Grunde, als weil hier die an letzter Stelle entscheidende Instanz gegeben war. — Von der Handhabung der Kirchenzucht durch den Bischof in Gemeinschaft mit dem Presbyterium meldet schon am Ende des 2. Jahrhunderts die Grundschrift der Apostol. KO. c. 2 (vgl. oben S. 147. 148). Von einer Mitwirkung der Gemeinde ist hier keine Rede, weil regelmäfsig (vgl. die *Διδασκαλία*) der Betroffene sich dem Urteil des Klerus unterwarf; wenn in den Cyprianischen Briefen die Gemeinde in sichtbarerer Weise hervortritt, so hängt das mit der aufserordentlichen Natur der damals obwaltenden Umstände (decianische Verfolgung, Frage der lapsi) zusammen.

dem Lehramt (dem Bischof) unter Mitwirkung der Gemeinde verwaltet[4].

Wir verstehen es jetzt, wenn Cyprian uns versichert, daſs er von Anfang seines Episkopats an „nichts ohne den Rat seines Presbyteriums und ohne die Zustimmung seiner Gemeinde“ unternommen habe[5].

---

[4] Weil die Gemeinde an der Gewährung der Absolution beteiligt war, bedurfte es für den Exkommunicierten der öffentlichen Buſse. Der Büſser hatte die Gemeinde um seine Wiederaufnahme anzuflehen (woraus dann die Buſsstation der flentes hervorging), Tertull. de paenit. c. 9: lacrimari et mugire — presbyteris advolvi, omnibus fratribus legationes deprecationis suae injungere. Regelmäſsig erfolgte die Absolution auf Bitte der Gemeinde, *Διδασκ.* II, c. 18: *προσκλαύσοντα εἰσδέχου* (der Bischof) *πάσης τῆς ἐκκλησίας ὑπὲρ αὐτοῦ δεομένης*. c. 16: *ὑπὲρ αὐτοῦ* (für den Büſsenden) *ἐρωτάτωσαν*. Euseb. VI, 43, 10, Schreiben des römischen Bischofs Cornelius: weinend hat ein Bischof seine Schuld (Anteil am Novatianischen Schisma) bekannt, *ᾧ καὶ ἐκοινωνήσαμεν ὡς λαϊκῷ, ὑπὲρ αὐτοῦ δεηθέντος παντὸς τοῦ παρόντος λαοῦ*. Ein karthagisches Koncil erteilte unter Cyprians Vorsitz dem Bischof Therapius einen Verweis, weil er einem zum Götzendienst abgefallenen Presbyter ante legitimum et plenum tempus satisfactionis et sine petitu et conscientia plebis die Kirchengemeinschaft gewährt hatte, doch sollte die einmal erteilte Absolution aufrecht erhalten bleiben (der Bischof hat die Absolutionsgewalt, nicht die Gemeinde): pacem tamen quomodocumque a sacerdote dei semel datam non putavimus auferendam, Cypr. ep. 64, 1. Die Frage nach der Absolution der lapsi soll nach Cyprian unter Mitwirkung der Gemeinde entschieden werden, ep. 17, 1: praesentibus et judicantibus vobis. 3: vestram quoque sententiam. 19, 2: praesente etiam stantium plebe. 43, 7: secundum arbitrium quoque vestrum (der plebs universa). 59, 19: fratres obstinate et firmiter renituntur, ut recipi omnino non possint — —. vix plebi persuadeo, immo extorqueo, ut tales patiantur admitti. Ebenso Cornelius von Rom an Cyprian. Cypr. ep. 31, 6: cum tam grande delictum — non oporteat nisi, ut ipse scribis, caute moderateque tractari, consultis omnibus coepiscopis, presbyteris, diaconibus, confessoribus et ipsis stantibus laicis. 49, 2: omnis hic actus populo fuerat insinuandus (die Wiederaufnahme der Novatianischen Schismatiker) — cum ingenti populi suffragio omnia ante gesta remisimus deo omnipotenti. Daſs die Absolutionsgewalt trotzdem allein dem Bischof (kraft seiner Lehrgewalt) zuständig ist, erhellt wie aus dem Vorigen und aus dem Buſsedikt des Kalixt (oben S. 222 Anm. 28), so auch daraus, daſs unter Umständen (auf dem Todbette) die Absolution von dem Bischof oder seinem Vertreter (einem Presbyter oder Diakonen) ohne weiteres gewährt werden konnte, Cypr. ep. 8, 3; 18, 1. Darüber, daſs die Absolutionsgewalt ausschlieſslich dem Bischof zukomme, muſste, wie dereinst mit den montanistischen Propheten (S. 221) so jetzt in der decianischen Verfolgung mit den Märtyrern ein Kampf geführt werden. Aber auch den Märtyrern gegenüber, welche ihre Stellung durch übermäſsige Gewährung von Friedensbriefen miſsbraucht hatten, ward nunmehr der katholische Grundsatz durchgeführt, daſs die ecclesia in episcopo et clero et omnibus stantibus sit constituta (Cypr. ep. 33).

[5] Cypr. ep. 14, 4 (an das karthagische Presbyterium): quando a primordio episcopatus mei statuerim, nihil sine consilio vestro et sine consensu plebis mea privatim sententia gerere. — Wie in Karthago (vgl. z. B. Cypr. ep.

Wird die Gemeindeversammlung im stande sein, diese ihre Zustimmungsrechte auf die Dauer wirklich zu handhaben?

Die Frage mufs verneint werden. Die Gemeindeversammlung ist, zumal in den hervorragenderen Ekklesien, bei denen die Führung der Kirchengeschichte steht, grofs geworden. Je gröfser der Gemeindekörper, je gröfser seine Unfähigkeit zu selbstbewufstem eignen Handeln. Es kommt hinzu, dafs die ursprüngliche Kraft christlichen Glaubenslebens in zahlreichen Gemeindegliedern stark gesunken ist. Die Gemeindeversammlung verliert fortgehend wie an Handlungsfähigkeit, so an Ansehen ihrer Beschlüsse. Auch für die wichtigeren Fälle, in denen um die Mitte des 3. Jahrhunderts die Gemeindeversammlung noch selber als mitwirkend auftritt, werden andere Körperschaften an die Stelle der Gemeindeversammlung treten, vor allem zunächst auch hier das Presbyterium.

Das Presbyterium[6] war auch in den besonderen Fällen, wo der Bischof der Zustimmung der Gemeindeversammlung bedurfte, das „Ratskollegium" des Bischofs[7]. Ward doch auch hier die Führerstellung der Ältesten von Bedeutung, aus deren Reihen der Bischof hervorgegangen war, der sie als seine „Mitpresbyter" anredet und sich zur Ehre rechnet, „der erste im Presbyterium" zu sein[8]. Die Ältesten haben in der Gemeindeversammlung die mafsgebende Entscheidung. Die Stimme der Ältesten wird auch die Stimme der Ge-

32; 45, 2; 51, 2), ebenso war es in Rom Grundsatz, der Gemeinde von allen wichtigeren Vorgängen Kenntnis zu geben. So pflegte der römische Bischof Cornelius die Briefe Cyprians der Gemeinde mitzuteilen (Cypr. ep. 59, 19, vgl. 45, 4). Dionysius von Alexandrien adressierte um dieselbe Zeit Briefe über kirchliche Fragen (z. B. über die Bufse, über das Amt der Diakonen) an die Gemeinden von Laodicea, Armenien, Rom, Euseb. VI, 46, 2. 5. Die montanistische Bewegung nahm (um 202) die karthagische Gemeindeversammlung so in Anspruch, dafs sie einer aus dem Theater kommenden Versammlung glich, Passio Perpetuae c. 13 (Ruinart p. 86): corrige plebem tuam (der Bischof von Karthago), quia sic ad te conveniunt quasi de circo redeuntes et de factionibus certantes.

[6] Der Ausdruck begegnet zuerst 1. Tim. 4, 14: *μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτερίου*, und in den Ignatiusbriefen.

[7] Vgl. oben S. 148 Anm. 24.

[8] Die Presbyter werden von dem Bischof häufig als compresbyteri, „Mitälteste" angeredet (zu Grunde liegt diesem Sprachgebrauch 1. Petr. 5, 1), z. B. von dem römischen Bischof Cornelius (Cypr. ep. 49, 1), von Cyprian (z. B. ep. 1, 1; 41), von dem afrikanischen Bischof Caldonius (Cypr. ep. 24). Es hängt das damit zusammen, dafs die Bischöfe selbst noch Presbyter heifsen (Irenäus III, 2, 2; IV, 40, 2; bei Euseb. V, 20, 7; 24, 14. 15, vgl. oben S. 107 Anm. 67. S. 150) und daher auch ein Bischof den anderen als *συμπρεσβύτερος* anredet (Euseb. V, 16, 5). In der Grundschrift der Apostol. Konstit. II, c. 1 heifst der Bischof *πρῶτος ἐν πρεσβυτηρίῳ*.

meindeversammlung sein. Darum wird das Presbyterium vom Bischof in den Fällen, welche an die Gemeindeversammlung gehören, als vorberatende Versammlung zugezogen. Bevor die Sache (Ordination, Absolution u. s. w.) an die Gemeinde kommt, wird sie vom Bischof an das Presbyterium gebracht[9]. Ist sie im Presbyterium durchgegangen, so wird sie auch in der Gemeindeversammlung durchgehen. Noch erscheint im 3. Jahrhundert der Beschlufs des Presbyteriums formell als blofser „Rat" (consilium) und nur der Beschlufs der Gemeinde selber als consensus, d. h. als die mafsgebende Entscheidung[10]. Grundsätzlich stehen sich noch immer nur Bischof und Gemeinde (Ekklesia) gegenüber: das Presbyterium ist nicht die Ekklesia. Aber die Entscheidung des Presbyteriums ist thatsächlich ausschlaggebend. Der Beschlufs der Gemeindeversammlung wird zur blofsen Form. Die Gemeindeversammlung sagt nur Ja. Ihr testimonium wird zu blofser Acclamation[11]. Die Zustimmung der Gemeinde zu dem von Bischof und Presbyterium Beschlossenen wird selbstverständlich. Die Mitwirkung der Gemeinde verliert ihren geistlichen Wert. Aus diesem Grunde verschwindet sie (den einzigen Fall der Bischofswahl zunächst noch ausgenommen) seit dem 4. Jahrhundert. Auch in den wichtigeren Fällen und Fragen des Kirchenregiments wird das Presbyterium zur Vertretung der Ekklesia[12].

---

[9] Vgl. den Brief des römischen Bischofs Cornelius bei Cypr. ep. 49, 2: omni actu (das Novatianische Schisma betreffend) ad me perlato placuit contrahi presbyterium. Erst nachdem in der Sitzung des Presbyteriums die Wiederaufnahme der vom Novatianischen Schisma Zurückgetretenen beschlossen worden war, ward die Sache an die Gemeindeversammlung gebracht: cum ingenti populi suffragio omnia ante gesta remisimus deo omnipotenti. Vgl. O. Ritschl, Cyprian S. 145. Vgl. ferner die Stellung des Presbyteriums im Exkommunikationsverfahren Anm. 3.

[10] Vgl. die wichtige Stelle bei Cyprian, oben Anm. 5, wo dem Presbyterium nur das consilium und allein der Gemeinde der consensus zugeschrieben wird.

[11] Vgl. das: cum ingenti populi suffragio, oben Anm. 9. Schon aus früherer Zeit ist zu vergleichen Ap. Gesch. 15, 23: das sogenannte Aposteldekret beginnt mit den Worten: *οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ ἀδελφοί*, vgl. 23: *ἔδοξεν τοῖς ἀποστόλοις καὶ τοῖς πρεσβυτέροις σὺν ὅλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ*, und 6: *συνήχθησάν τε οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἰδεῖν περὶ τοῦ λόγου τούτου*. Ap. Gesch. 21, 18: *εἰσῄει ὁ Παῦλος σὺν ἡμῖν προς Ἰάκωβον, πάντες τε παρεγένοντο οἱ πρεσβύτεροι*. Dann heifst es 22: *τί οὖν ἐστιν; πάντως [δεῖ πλῆθος συνελθεῖν· ἀκούσονται γὰρ] ὅτι ἐλήλυθας*. Auch in diesen Stellen erscheint das Presbyterium als die vorberatende Versammlung, in deren Entscheidung thatsächlich schon die Entscheidung der Gemeinde liegt.

[12] Das erste Beispiel für die Vertretung der Gemeinde auch in einem wichtigeren Fall durch das Presbyterium findet sich bereits in dem Polykarpbrief an die Philipper (erste Hälfte des 2. Jahrhunderts). Die Anfrage der philippischen Gemeinde beantwortet *Πολύκαρπος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ πρεσβύτεροι*. Die Mitwirkung

An der Spitze des kirchlichen Gemeinderegiments steht seitdem der Bischof mit dem Presbyterium. Auf dem ganzen Gebiet des Gemeinderegiments ist die Gemeinde ihrer alten Stellung entsetzt: aus den Rechten der Gemeindeversammlung sind nunmehr Rechte des Presbyteriums geworden.

Aber inzwischen hat durch die Einwirkung einer anderen Gedankenreihe die Zusammensetzung, ja das Wesen des Presbyteriums eine Änderung erfahren.

Bis in die Mitte des 2. Jahrhunderts besteht das Presbyterium, seinem Namen entsprechend, wirklich nur aus Presbytern, Ältesten[13]. Seitdem ist das anders geworden.

Aus der Ordnung der eucharistischen Feier war die Stellung des Presbyteriums hervorgegangen. Aus der Ordnung der eucharistischen Feier hat sich auch die Umbildung des Presbyteriums ergeben. Es handelt sich um den Begriff des Klerus, welcher seit der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts die geistliche Organisation der Gemeinde beherrscht hat.

Klerus (κλῆρος), wörtlich das Los, in abgeleitetem Sinn Erbteil, Erbe, Eigentum bedeutend[14], ist im urchristlichen Sprachgebrauch eine Bezeichnung für die Ekklesia, die Gemeinde, das Volk Gottes, insofern die Gemeinde Christi ein Erbe, Eigentum Gottes darstellt[15]

---

der Ältesten von Smyrna zeigt, daſs nicht Polykarp persönlich, sondern die Ekklesia von Smyrna gefragt war, daſs also die Presbyter von Smyrna in Vertretung der Ekklesia auftreten.

[13] Vgl. die Stellen der Apostelgeschichte, Anm. 11, die Ignatiusbriefe (welche häufig und bestimmt die Diakonen vom Presbyterium unterscheiden, d. h. vom Presbyterium ausschlieſsen, ad Magn. 13, 1: τοῦ πρεσβυτερίου ὑμῶν καὶ τῶν κατὰ θεὸν διακόνων, ebenso Trall. 2, 2. 3. 7, 2. Philad. 4. Smyrn. 8, 1; 12, 2) und den Polykarpbrief, Anm. 12. Es entspricht das genau der ursprünglichen Stellung der Diakonen. Sie sind Diener, Gehülfen des Bischofs, nicht seine Ratgeber, wie die Ältesten.

[14] Vgl. Cremer, Bibl. theol. Wörterbuch (3. Aufl.) S. 453.

[15] Diesen ursprünglichen Sinn des Wortes Klerus im christlichen Sprachgebrauch hat mit Nachdruck Niedner, Lehrbuch der christl. Kirchengeschichte (Neueste Aufl. 1866) S. 164 hervorgehoben, auf dessen Auffassung mein Kollege Brieger mich aufmerksam gemacht hat. Den Beweis erbringt Deut. 9, 29. 4, 20, wo das Volk Israel als κλῆρος θεοῦ, λαὸς ἔγκληρος, als Erbe, Eigentum Gottes bezeichnet wird. Von Israel ist (ebenso wie Ekklesia) auch dieser Ausdruck auf die christliche Gemeinde übertragen worden, vgl. 1. Petr. 5, 2: μηδ' ὡς κατακυριεύοντες τῶν κλήρων (die Ältesten sollen nicht als Herren der „Gemeinden“ auftreten). Ignat. ad Ephes. 11, 2: ἐν κλήρῳ Ἐφεσίων. Trall. 12, 3: καταξιωθῆναί με τοῦ κλήρου (Ignatius will als Märtyrer der Aufnahme in das Volk Gottes gewürdigt werden). Philad. 5, 1: ἵνα ἐν ᾧ κλήρῳ ἠλεήθην ἐπιτύχω. Noch bei

Innerhalb der Gemeinde aber tritt ein engerer Kreis von Personen hervor, welcher dies Gott zu Eigentum gehörige Volk in besonderem Maſse darstellt, welcher gewissermaſsen die Gemeinde in der Gemeinde, der Klerus in dem Klerus ist. Auf diesen Kreis von Personen wird der Ausdruck Klerus in der Folgezeit beschränkt. Er ist wirklich, was die ganze Gemeinde sein sollte. Es versteht sich von selber, daſs eine solche Scheidung von wirklichen Christen (Klerus) einerseits und mehr oder weniger nur äuſserlichen Christen andrerseits erst infolge des Wachstums der Gemeinde (zweite Hälfte des 2. Jahrhunderts) und des gleichzeitigen Sinkens des Wertes der Gesamtgemeinde möglich war. Den äuſseren Anhalt aber für die Scheidung der engeren und der weiteren Gemeinde hat wiederum die Ordnung der Eucharistie gegeben.

Von vornherein saſsen die Ältesten am Abendmahlstisch als die Vertretung der Gemeinde, als die auserlesene eigentliche Gemeinde des Herrn. So bezeichnet denn auch der Ausdruck Klerus noch im Beginn des 3. Jahrhunderts zunächst und in besonderem Sinne die P r e s b y t e r[16]. Aber der Begriff des Klerus ist über den Kreis der Presbyter hinaus erstreckt worden.

Seit der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts ist die Eucharistie zu jenem geheimnisvollen Akt (dem Meſsopfer) geworden, welcher die Verwalter des eucharistischen Opfers in den Augen der Gemeinde mit mystischen, übernatürlichen, ihnen allein gegebenen geistlichen Kräften bekleidete (S. 207 ff.). Dieselbe Thatsache, welche das Priestertum des Bischofs und der Presbyter erzeugte, hat zugleich den Bischof und die Presbyter vollends zum K l e r u s, zu der geistlich ausgezeichneten Sondergemeinde des Herrn gemacht. Aber nicht bloſs den

---

Theophan. Hom. 12 (C r e m e r a. a. O. S. 454) findet sich die Anrede an die Zuhörer: ὦ κλῆρος ἐμός.

[16] Dies erhellt insbesondere aus dem Sprachgebrauch Tertullians, de monog. c. 12: Unde enim episcopi et c l e r u s? — — cum extollimur et inflamur adversus c l e r u m, tunc unum omnes sumus, tunc omnes s a c e r d o t e s —; cum ad peraequationem disciplinae s a c e r d o t a l i s provocamur, deponimus infulas. de exhort. cast. c. 7: unius matrimonii esse oportere, qui alleguntur in o r d i n e m s a c e r d o t a l e m. — — Differentiam inter ordinem et plebem constituit ecclesiae auctoritas et honor per o r d i n i s c o n s e s s u m sanctificatus. Adeo ubi ecclesiastici ordinis non est c o n s e s s u s —. Hier ist bei den Ausdrücken clerus, ordo immer zunächst an die P r e s b y t e r gedacht, wie aus der Gleichsetzung des „Klerus“ mit „Priestern“ und aus der Wendung ordinis c o n s e s s u s hervorgeht: nur die Presbyter s i t z e n am Altar, und nur die Presbyter haben (neben dem Bischof) p r i e s t e r l i c h e Würde. Auch Cypr. ep. 15, 1: manum ab episcopo et c l e r o in paenitentiam inpositam (ebenso 16, 2; 17, 2) sind unter clerus nur die Presbyter verstanden.

Bischof und die Presbyter, sondern alle, welche zu der Darbringung der eucharistischen Feier in näherer, sei es auch nur dienender Beziehung stehen. Die bevorzugte Gemeinde des Herrn sind „die am Altar“ [17]. Der geheimnisvolle Glanz der Eucharistie wirft auf sie alle ein verklärendes Licht. Das gilt insbesondere für die Diakonen. Da die ganze Ordnung der Eucharistie als auf göttlicher Vorschrift ruhend gedacht wird, so sind schon nach den Ignatiusbriefen wie der Bischof und die Presbyter, ebenso auch die Diakonen zu einer gültigen Feier der Eucharistie und deshalb für das Handeln der Versammlung als Ekklesia unentbehrlich[18]. Die Diakonen gehören notwendig mit zur eucharistischen Feier. Darum gehören sie seit dem Ausgang des 2. Jahrhunderts mit zum Klerus[19].

In der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts sind auch die niederen Stufen des kirchlichen Dienstes ausgebildet worden (oben S. 128 ff.). Auch sie dienen dem Bischof in der eucharistischen Versammlung und

---

[17] Vgl. die Grundschrift A der Apostol. KO. (um 180) c. 2 (Harnack, Texte II, 5, S. 16): wenn jemand die Ordnung der eucharistischen Feier stört, sollen sich „die am Altar“ vereinigen, um über ihn Disciplin zu üben: τὸ ἓν ποιήσαντες οἱ ἐπὶ τῷ θυσιαστηρίῳ. Ebenso in der gleichzeitigen Grundschrift B c. 7 (Harnack a. a. O. S. 26): ὁ λαϊκὸς τοῖς λαϊκοῖς πράγμασι περιπειθέσθω ὑποτασσόμενος τοῖς παρεδρεύουσι τῷ θυσιαστηρίῳ. Namentlich an der zweiten Stelle sind „die am Altar Sitzenden“ deutlich der „Laienschaft“ entgegengesetzt, d. h. als Klerus gedacht, und wenn der Ausdruck der zweiten Stelle auch zunächst nur für Bischof und Presbyter zutrifft, so stellt doch die erste Stelle aufser Zweifel, dafs nicht blofs die am Altar Sitzenden, sondern überhaupt „die am Altar“ als Träger der Zuchtübung gegen „Laien“ gedacht sind. Beide Stellen haben zur Voraussetzung, dafs die Führerschaft in der Gemeindeversammlung nicht mehr durch das Charisma als solches, sondern durch das Verhältnis zur Eucharistie (zum „Altar“) bedingt ist, d. h. beide Stellen gehen bereits von der klerikalen Ordnung der Gemeinde aus. Vgl. über die erste Stelle auch oben S. 147.

[18] Ignatius ad Trall. 3, 1: τοὺς διακόνους — τὸν ἐπίσκοπον — τοὺς δὲ πρεσβυτέρους — χωρὶς τούτων ἐκκλησία οὐ καλεῖται.

[19] Tertull. de fuga in persec. c. 11: ipsi diaconi et presbyteri et episcopi fugiunt — — destituitur ecclesia a clero. de monog. c. 11: Du begehrst die zweite Ehe ab episcopo monogamo, a presbyteris et diaconis ejusdem sacramenti, a viduis, quarum sectam in te recusasti? — — Quomodo totum ordinem ecclesiae de monogamis disponit (der Apostel), si non haec disciplina praecedit in laicis, ex quibus ecclesiae ordo proficit? c. 12: Adeo, inquiunt, permisit apostolus iterare connubium, ut solos qui sunt in clero monogamiae jugum astrinxerit. — Hippolyt. Philosoph. IX, 12: ἤρξαντο ἐπίσκοποι καὶ πρεσβύτεροι καὶ διάκονοι δίγαμοι καὶ τρίγαμοι καθίστασθαι εἰς κλήρους· εἰ δὲ καί τις ἐν κλήρῳ ὢν γαμοίη, μένειν τὸν τοιοῦτον ἐν τῷ κλήρῳ ὡς μὴ ἡμαρτηκότα. Schon bei Clemens von Alexandrien (quis dives salv. c. 42: κλήρῳ ἕνα γέ τινα κληρώσων) bezieht der Ausdruck Klerus sich auch auf den Diakonat, vgl. oben S. 125 Anm. 18.

werden deshalb gleichfalls dem Klerus zugezählt[20]. Wie den Bischof selber die Leitung der Eucharistie zum Priester Gottes macht, geradeso macht die Gehülfenschaft in der Eucharistie alle Diener des Bischofs bis zum Thürhüter herab zu Trägern einer geistlichen geheimnisvollen Gabe (der Fähigkeit zu jener Mitwirkung bei der Eucharistie), welche sie den Reihen des geistlich ausgezeichneten Gottesvolkes (Klerus) zuteilt. Infolge der gesteigerten Wertschätzung der Eucharistie wird auch hier das freie Charisma durch das Amt, und zwar durch das Amt des eucharistischen Gottesdienstes, überflügelt.

Um dieselbe Zeit sind auch die Presbyter bereits zu Beamten des Bischofs geworden. Seit der Ausbildung des Einzelbischofsamts treten sie als Stellvertreter des etwa verhinderten Bischofs in der Feier der Eucharistie und folgeweise auch in der Belehrung der Gemeinde (Predigt) kraft bischöflicher „Gestattung" auf[21]. Darauf beruht ihre Anteilnahme an dem priesterlichen Charakter des Bischofs (§ 18) und zugleich die Begründung eines Unterordnungsverhältnisses zum Bischof, woraus dann ihr Beamtenverhältnis zum Bischof entsprungen ist, — um so leichter, weil der Presbyter schon seit der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts sein Presbyterat durch die Ordination aus den Händen des Bischofs entgegennahm (S. 140). Von den unteren Stufen des Kirchendienstes führt, wenigstens in Rom, schon um die Mitte des 3. Jahrhunderts die geistliche Laufbahn durch den Diakonat zum Presbyterat und sodann, wenn möglich, zum Episkopat[22]. Der Presbyterat wird zum Abschlufs der geistlichen

---

[20] Cypr. ep. 29: quoniam oportuit me per clericos scribere — fecisse me sciatis lectorem S. et hypodiaconum O., quos jam pridem communi consilio clero proximos feceramus. 34, 4: de Ph. et F. hypodiaconis et F. acolutho, qui medio tempore recesserunt — — cum multi adhuc de clero absentes sint —. 59, 9: nanctus tamen occasionem familiarissimi hominis et clerici per F. acoluthum. Bischöfliche Briefe werden häufig durch Akoluthen als durch Kleriker (vgl. ep. 29) geschickt, ep. 45, 4; 49, 3; 52, 1; 78, 1. Die Thürhüter erscheinen in dem Brief des Cornelius bei Euseb. VI, 43, 11 in einer Reihe mit den Exorcisten und Lektoren, welche zweifellos zum Klerus zählten (Anm. 25). — Dafs auch die Akoluthen von vornherein (gegen Harnack, Texte II, 5, S. 97 Anm.) zu der eucharistischen Feier in Beziehung standen (oben S. 132 Anm. 33), wird dadurch bestätigt, dafs sie zur Zeit Cyprians nicht blofs zur Beförderung von Briefen, sondern ebenso zur Dienstleistung bei der Verwaltung von Kirchengut (Cypr. ep. 7; 77, 3; 78, 1. 3; 79) verwandt wurden. Nur die mit der Eucharistie in Zusammenhang stehende Thätigkeit konnte sie zu Klerikern machen.

[21] Vgl. oben S. 144 Anm. 14 und 2. Clem. ad Cor. 17, 2: ἐν τῷ νουθετεῖσθαι ἡμᾶς ὑπὸ τῶν πρεσβυτέρων.

[22] Cypr. ep. 55, 8 (oben S. 130 Anm. 28) heifst es von dem römischen Bischof

Beamtenlaufbahn unter dem Bischof: die Reihen des Klerus werden durch die Beamtenschaft des Bischofs ausgefüllt.

Zur Zeit Tertullians werden auch Asketische (die Witwen und die Enthaltsamen), denen gleichfalls ein Ehrenplatz am Altar zukommt[23], als solche zum Klerus gezählt[24]. Noch bewirkt auch das Charisma geistliche Eigenschaft und damit die Zugehörigkeit zu der bevorzugten „Gemeinde“, wenngleich diese Charismatischen bereits weit hinter den Amtsträgern zurückstehen. Die Entwickelung ist dann die gewesen, daſs einige von den charismatisch Begabten (der Exorcista und der Lektor) in die Reihe der bischöflichen, der Eucharistie dienenden Beamtenschaft und damit in den Klerus aufgenommen[25], im übrigen aber den Charismatischen die Anerkennung geistlichen, klerikalen Charakters versagt wurde. Das Ergebnis, welches wir noch heute in der katholischen Kirche vor uns sehen, war, daſs nur die eucharistische Beamtenschaft des Bischofs (mit Einschluſs des Bischofs selber) fortan den Klerus, den geistlich ausgezeichneten Teil der Gemeinde bildete. Die Beziehung des Bischofs und durch ihn aller seiner Untergebenen zur Eucharistie trug den Sieg über die alte charismatische Organisation davon. Die eucharistische Ordnung ward zur Ordnung der Kirche.

Cornelius, daſs er per omnia ecclesiastica officia promotus cunctis religionis gradibus zum Episkopat aufstieg. Allerdings beweist der Ruhm, welchen Cyprian dem Cornelius deshalb spendet, daſs solch Aufsteigen durch alle Stufen noch keineswegs immer der Fall war (O. Ritschl, Cyprian S. 184), vgl. Cyprian selber (oben S. 107 Anm. 67), doch ging die Entwickelung, wie die Folgezeit lehrt, in dieser Richtung, und es war doch schon um die Mitte des 3. Jahrhunderts möglich, ja es galt für eine Auszeichnung, die Beamtenlaufbahn der Kirche von unten auf bis zum Presbyter (und Bischof) durchzumachen. Beachtenswert ist, daſs der erste Fall dieser Art in Rom nachweisbar ist: die römische Übung ist dann auch hier auf die anderen Gemeinden übertragen worden. Doch auch Cyprian hielt darauf, Laien nicht sofort zu Presbytern zu befördern. Die beiden Konfessoren, welche Cyprian ep. 39 rühmt, hat er für den Presbyterat in Aussicht genommen (presbyterii honorem designasse nos illis), er ernennt sie aber trotzdem zunächst zu Lektoren. Auch darin liegt, daſs der Presbyterat die Spitze der geistlichen Beamtenlaufbahn darstellt, für welche es der Vorbereitung zunächst durch niedere Amtsverwaltung bedarf.

[23] Das gilt jedenfalls von den Witwen, oben S. 237 Anm. 19.

[24] Tertull. de monogamia c. 11 (Anm. 19). De exhort. castit. c. 13: Quanti igitur et quantae in ecclesiasticis ordinibus de continentia censentur, qui deo nubere maluerunt —. Ad uxorem I, c. 7: cum viduam adlegi in ordinem nisi univiram non concedat (apostolus).

[25] Vgl. Cypr. ep. 23: praesente de clero et exorcista et lectore. Vgl. oben S. 238 Anm. 20. S. 128. 129.

War so die eucharistische Beamtenschaft des Bischofs zum Klerus geworden, so stellte sie damit nunmehr die Gemeinde, das Volk und Eigentum Gottes im besonderen Sinn, d. h. die geistliche Vertretung der Ekklesia dar. Es lag im Wesen des Klerus als solchen, daſs er in die Stelle eintrat, welche ursprünglich allein die Ältesten eingenommen hatten. Die bischöfliche Beamtenschaft ward zur Vertretung der Gemeinde. Daher die Änderung in Wesen und Zusammensetzung der die Gemeinde vertretenden Versammlung, d. h. des Presbyteriums.

Die Entwickelung war natürlich eine allmähliche. Aber in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts hat sie bereits begonnen und um die Mitte des 3. Jahrhunderts kann sie als im wesentlichen abgeschlossen angesehen werden.

Bis in den Beginn des 3. Jahrhunderts waren die niederen ordines, vom Subdiakonat abwärts, noch nicht ausgebildet und folglich die Diakonen die einzigen Vertreter der eigentlichen bischöflichen Beamtenschaft. Infolgedessen sehen wir die Diakonen an der Spitze der uns hier beschäftigenden Bewegung und haben sie auch für die Folgezeit einen Vorrang vor den nachgeborenen Ämtern bewahrt.

Die Zuziehung der Diakonen zum Presbyterium hat zuerst in Sachen der Disciplinarverwaltung stattgefunden. Nach der Grundschrift der apostolischen Kirchenordnung (um 180) richten über den, welcher die eucharistische Versammlung stört, „die am Altar“ [26]. Unter diesem Ausdruck sind nicht bloſs die Ältesten [27], sondern ebenso der Bischof [28] und die Diakonen [29] verstanden. Die Diakonen waren es, denen durch ihren Verkehr mit den einzelnen Gemeindegliedern die erforderliche Kenntnis der Personen zuständig war.

---

[26] Vgl. Anm. 17: *οἱ ἐπὶ τῷ θυσιαστηρίῳ τὸν τοιοῦτον μετὰ ἴσης βουλῆς, ὃ ἂν ᾖ ἄξιον, δικάτωσαν.*

[27] So Harnack, Texte II, 5, S. 16. 36. 44.

[28] Vgl. oben S. 147 Anm. 21. Von dem Bischof wird daher in c. 1 der Grundschrift gleichfalls (ebenso wie von den Ältesten c. 2) verlangt, daſs er unparteiisch (*μὴ προσωπολήπτης*) sei.

[29] Auch die Diakonen gehören zu „denen am Altar“. Daſs sie an der Disciplinarverhandlung Anteil haben, beweist die Grundschrift c. 4: es sollen drei Diakonen bestellt werden, denn *ἐπὶ τριῶν σταθήσεται πᾶν ῥῆμα.* Damit wird den Diakonen zunächst die Pflicht zum Zeugnis in der Disciplinarverhandlung zugeschrieben (Harnack a. a. O. S. 19. 44), vgl. oben S. 147 Anm. 21. Aber nicht bloſs zum Zeugnis. Da die Diakonen nicht immer Zeugen aus eigner Wahrnehmung zu sein vermochten, so verwandelt sich ihr Zeugnis in der Mehrzahl der Fälle, insbesondere da jedesmal das Zeugnis aller drei Diakonen verlangt wird, notwendig in Urteil. Darum heiſst es von denen am Altar insgemein (also mit Einschluſs der Diakonen), daſs sie richten sollen. Dem entspricht der Zustand, welchen die *Διδασκαλία* schildert, Anm. 30.

Daher die innere Notwendigkeit, daſs die Diakonen zuerst gerade in Disciplinarsachen an der Beratung des Presbyteriums Anteil nahmen. Um die Mitte des 3. Jahrhunderts legt die Grundschrift der apostolischen Konstitutionen ein deutliches Zeugnis für die endgültige Zugehörigkeit der Diakonen zu der vom Bischof mit seinem Presbyterium in Disciplinarsachen abzuhaltenden Ratsversammlung ab[30]. Um dieselbe Zeit, Mitte des 3. Jahrhunderts, finden wir noch eine Reihe von Fällen, in denen der Bischof sich nur von seinen Presbytern (und etwa anwesenden Nachbarbischöfen) beraten läſst[31]. Dennoch hat gerade um diese Zeit die Aufnahme der Diakonen in das den Bischof ordentlicherweise beratende Presbyterium sich zweifellos bereits durchgesetzt. Das beweist die Äuſserung Cyprians, daſs er seit Beginn seines Episkopats „nichts" ohne den Beirat seiner Presbyter und Diakonen unternommen habe[32]. Das beweist ferner das Verhalten Cyprians in Stellenbesetzungsfragen: die Versammlung der Presbyter und Diakonen wird (neben der Gemeindeversammlung) in der Begutachtung der beabsichtigten Stellenbesetzung thätig[33]. Das beweist endlich die gleichzeitige Grundschrift der apostolischen Konstitutionen nicht bloſs durch ihr schon vorhin angezogenes Zeugnis über die Zusammensetzung des bischöflichen Gerichts, sondern noch mehr durch die Art, wie sie an einer anderen Stelle die Zugehörigkeit der Diakonen neben den Presbytern zu dem bischöflichen Rats-

[30] Im Bischofsgericht sind anwesend Presbyter und Diakonen, ἀπροσωπολήπτως κρίνοντες. Die Diakonen zählen mit zu den „Ärzten", welche dem Bischof ihren „Beirat" (συμβουλία) zu geben haben, oben Anm. 3.

[31] Der afrikanische Bischof Caldonius fragt Cyprian um Rat in Sachen der lapsi. Die Adresse des Briefes lautet (Cypr. ep. 24): Cypriano et compresbyteris Carthagini consistentibus. — Ferner Cypr. ep. 1: ein Strafurteil wird ausgesprochen von Cyprian mit: collegae mei qui praesentes aderant et conpressbyteri nostri, qui nobis adsidebant. ep. 4: Antwort auf Anfrage eines Bischofs in Strafsachen, welche Cyprian erteilt mit vier anderen Bischöfen und cum presbyteris, qui praesentes aderant. — Weniger deutlich ist der Brief des Corneliu bei Cypr. ep. 49, 4: omni actu ad me perlato placuit contrahi presbyterium.

[32] Cypr. ep. 14, 4, oben Anm. 5. Der Brief ist adressiert presbyteris et diaconis fratribus.

[33] Cypr. ep. 29 mit der Adresse: presbyteris et diaconibus — Cyprian hat Konfessoren zum Lektorat bezw. Subdiakonat befördert, quos jam pridem communi consilio clero proximos feceramus. ep. 39. 40, gleichfalls auf Stellenbesetzungsfragen bezüglich, beide adressiert presbyteris et diaconis et plebi universae, vgl. oben Anm. 1. Der karthagische Gebrauch entsprach dem römischen, vgl. den Brief des Cornelius (Anm. 1), nach welchem neben der Laienschaft der „ganze Klerus" bei der Ordination eines Presbyters zu Worte kommt.

kollegium als selbstverständlich voraussetzt[34]. In zweifellosem Zusammenhang mit dieser Thatsache steht die Erscheinung, dafs der abgesetzte oder verhinderte oder verstorbene Bischof um dieselbe Zeit grundsätzlich durch das Kollegium der Presbyter und Diakonen vertreten wird[35], sowie dafs bei der Bischofswahl die Diakonen in gleicher Stellung mit den Presbytern an der Spitze der Gemeinde erscheinen[36]. Die Vertretung der Gemeinde (dem Bischof gegenüber) und die Führerschaft der Gemeinde, welche in Ermangelung eines Bischofs in Regierung der Gemeinde sowie in beyorzugtem Wahlrecht sich äufsert, bedingen sich gegenseitig[37]. Die Stellung, welche die Diakonen in der Eucharistie besafsen, trug ihre Früchte: der Klerus zieht in das Presbyterium ein.

Um dieselbe Zeit, Mitte des 3. Jahrhunderts, sehen wir, dafs

---

[34] *Διδασκ.* VI, c. 12 wird die Erzählung der Apostelgeschichte Kap. 15 vom Apostelkoncil wiedergegeben. Hier heifst es: die Frage nach der Beschneidung verursachte eine grofse Untersuchung „nicht nur uns den Aposteln, sondern ebenso dem Jakobus (welcher als Bischof von Jerusalem gedacht ist) καὶ τοῖς πρεσβυτέροις καὶ διακόνοις αὐτοῦ καὶ πάσῃ τῇ ἐκκλησίᾳ. Im weiteren Fortgang heifst es: ἔδοξεν ἡμῖν τοῖς ἀποστόλοις καὶ τοῖς ἐπισκόποις καὶ τοῖς πρεσβυτέροις σὺν. ὅλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ. Der Verfasser fand hier in den πρεσβύτεροι der Apostelgeschichte (15, 22) auch die ἐπίσκοποι, welche er ausdrücklich hervorheben zu müssen meinte. Die vorhin von ihm genannten διάκονοι hielt er für unnötig noch einmal namentlich zu erwähnen: sie schienen ihm unter dem Ausdruck πρεσβύτεροι mit einbegriffen. So erscheint diese Stelle als der erste Beleg für den späteren Sprachgebrauch (s. unten), welcher die Diakonen auch sprachlich unter die „Ältesten", d. h. unter das Presbyterium mit einbegreift. — Kein deutlicher Schlufs ergiebt sich aus den canones Hippolyti. In der Ägyptischen KO. heifst es c. 33 von den Diakonen: οὐδὲ καθίσταται σύμβουλος τοῦ κλήρου (Achelis S. 65), in der Syrischen KO. c. 37 (bei Lagarde, Reliquiae p. 85 lin. 8): παντὸς τοῦ κλήρου σύμβουλος ἔστω.

[35] Zahlreiche Belege geben die Cyprianischen Briefe, ep. 1. 5. 7. 8. 9 u. s. w. für die Gemeinden zu Rom, Karthago, Furni, Hadrumetum, Thibaris, vgl. O. Ritschl, Cyprian S. 149. Dafs anderwärts auch andere Verhältnisse vorkamen, zeigen die spanischen Gemeinden von Leon Astorga und Merida, welche in Abwesenheit ihrer Bischöfe jene von einem Presbyter, diese von einem Diakonen regiert wurden (ep. 67. O. Ritschl a. a. O. S. 148 Anm. 3), vgl. Concil. Eliberit. a. 306 c. 77: Si quis diaconus regens plebem sine episcopo vel presbytero aliquos baptizaverit —. In Karthago und dem lateinischen Afrika war der Zusammenhang mit der römischen Kirche, durch deren Übung die gemeinkirchliche Entwickelung bestimmt wurde, stärker als in Spanien.

[36] Vgl. unten §§ 23. 25.

[37] Im Mittelalter tritt später gleichfalls deutlich der Zusammenhang zwischen dem Kreis der Konsensberechtigten (der Ratsversammlung des Bischofs) einerseits und dem Kreis der bevorzugten Wähler des Bischofs andererseits hervor, vgl. G. v. Below, Die Entstehung des ausschliefslichen Wahlrechts der Domkapitel (Arndt, Historische Studien, Heft 11), 1883 S. 46 ff.

häufig, wenigstens in Rom und Karthago, auch Nachbarbischöfe zu den Beratungen des Presbyteriums zugezogen werden[38]. In Rom hat sich diese Übung bis in die Gegenwart erhalten: gewisse Nachbarbischöfe (die Kardinalbischöfe) sind als solche zu Mitgliedern des römischen Presbyteriums, des Kardinalkollegiums, geworden. In den übrigen Gemeinden sind die Bischöfe wieder aus dem Presbyterium verschwunden infolge der Entwickelung, welche die Versammlung der Bischöfe (die Synode) als Organ der Kirche von der Versammlung des Presbyteriums als dem Organ der Einzelgemeinde unterschied[39].

So sind die Nachbarbischöfe für die groſse Mehrzahl der Gemeinden ein bloſs vorübergehender Bestandteil des Presbyteriums gewesen. Die klerikale d. h. die eucharistische Beamtenschaft des Bischofs bildet den dauernden Grundstock des Presbyteriums.

Im 4. Jahrhundert endlich sehen wir das Gesamtergebnis der vorangegangenen Entwickelung deutlich vor uns. Hier haben wir zahlreiche Zeugnisse, in welchen als die Ratsversammlung des Bischofs bald der „Klerus" [40], bald „Presbyter und Diakonen" [41], bald Presbyter,

---

[38] Vgl. die Stellen oben Anm. 31.

[39] Vgl. §§ 23. 25. In Rom blieb dagegen das Presbyterium ein Organ auch für das Kirchenregiment des römischen Bischofs: daher die Fortdauer der Anteilnahme von Bischöfen.

[40] Concil. Eliberit. a. 306 c. 74: der Beweis des crimen wird erbracht convento clero. Statuta eccl. ant. c. 22: Ut episcopus sine consilio clericorum suorum clericos non ordinet. c. 23: Ut episcopus nullius causam audiat absque praesentia clericorum suorum. c. 32: Irrita erit donatio episcoporum vel venditio vel commutatio absque conniventia et subscriptione clericorum.

[41] Athanasius, Apologia contra Arianos c. 64: Ischyras überreicht seine Rechtfertigungsschrift *τῷ ἐπισκόπῳ Ἀθανασίῳ ἐπὶ παρουσίᾳ τῶν πρεσβυτέρων* (6 Namen) *καὶ διακόνων* (3 aus Alexandrien, 4 aus der Mareotis). Hier liegt eine Gerichtssitzung des Bischofs mit seinem Presbyterium vor: Mitglieder der Versammlung sind Presbyter und Diakonen. — Eod. c. 69: der Meletianische Bischof Arsenius unterwirft sich dem Athanasius *ἅμα πρεσβυτέροις καὶ διακόνοις* (d. h. er unterwirft sich dem Bischof und seinem Presbyterium) und verspricht, keine Gemeinschaft mehr zu halten mit schismatischen *ἐπισκόποις τε καὶ πρεσβυτέροις καὶ διακόνοις*. — Eod. c. 73: Schreiben der Presbyter (15 Namen) und der Diakonen (5 Namen) von Alexandrien an die von der Synode zu Tyrus (335) delegierten Bischöfe, in welchem sie erklären, daſs nur in ihrem Beisein (*παρόντων ἡμῶν*) und auf Grund ihres Zeugnisses über die Amtsführung des Athanasius gerichtet werden könne. c. 74: Presbyter (16 Namen) und Diakonen (14 Namen) der Mareotis legen in Sachen des Athanasius schriftlich Zeugnis ab, indem sie erklären: *πάντες γὰρ συν αὐτῷ ἐσμεν, ὅταν περιοδεύῃ τὸν Μαρεώτην· καὶ οὐδέποτε μόνος περιέρχεται, ἀλλὰ μετὰ πάντων ἡμῶν τῶν πρεσβυτέρων καὶ διακόνων καὶ λαῶν ἱκανῶν.* — Athanasius, De synodis c. 21: Schreiben der Synode von Jerusalem (335) *τοῖς κατὰ τὴν οἰκουμένην ἐπισκόποις*

Diakonen und ein noch weiterer Kreis von Klerikern[42] begegnet. Wir sehen zugleich, dafs diese Versammlung unter dem Namen „die Ältesten" (οἱ πρεσβύτεροι) zusammengefafst zu werden pflegt, d. h. dafs nunmehr auch der Ausdruck Presbyterium regelmäfsig nicht mehr blofs die Presbyter, sondern zugleich die Diakonen, unter Umständen auch weitere Kleriker einschliefst[43]. In Rom tritt im Lauf des 4. Jahrhunderts das Presbyterium des Bischofs mehrfach als die den Bischof beratende Versammlung urkundlich auf, doch meistens ohne dafs wir im stande wären, die Zusammensetzung der Körperschaft näher zu bestimmen[44]. Um so bedeutsamer ist, dafs in dem Brief des Siricius

---

καὶ πρεσβυτέροις καὶ διακόνοις. — Concil. Antioch. a. 341 c. 24: das Kirchengut mufs vom Bischof inventarisiert werden μετὰ γνώσεως τῶν περὶ αὐτὸν πρεσβυτέρων καὶ διακόνων. c. 25: der Bischof thut unrecht, wenn er über das Kirchengut verfügt μὴ μετὰ γνώμης τῶν πρεσβυτέρων ἢ διακόνων. — Constit. apostol. VIII, c. 4: die Apostel geben Verordnungen über die Ordination συμπαρόντων — καὶ Ἰακώβου τοῦ ἐπισκόπου καὶ τῶν λοιπῶν πρεσβυτέρων καὶ τῶν ἑπτὰ διακόνων. c. 14 i. f.: ταῦτα — διατασσόμεθα ἡμεῖς οἱ ἀπόστολοι ὑμῖν τοῖς ἐπισκόποις καὶ τοῖς πρεσβυτέροις καὶ τοῖς διακόνοις. c. 15: Weihe eines Presbyters durch den Bischof τοῦ πρεσβυτερίου παρεστῶτός σοι καὶ τῶν διακόνων: Ebenso c. 16. 18.

[42] Vgl. die aus dem frühen Beginn des 4. Jahrhunderts (vor 311) stammende Urkunde in den Gesta apud Zenophilum, Routh, Reliquiae IV, p. 323 (dazu Völter, Donatismus S. 77): Sedente Paulo episcopo, M. V. et D. presbyteris, adstante M. cum H. et M. diaconis, (5 Namen) subdiaconis, (6 Namen) et ceteris fossoribus, contrascribente V. in brevi sic: calices duo aurei — —. Die Urkunde enthält ein von dem Bischof Paulus von Cirta mit seinem Presbyterium aufgenommenes Inventar des Kirchenschatzes. Als Mitglieder der Versammlung sind zugezogen: Presbyter, Diakonen, Subdiakonen und Fossores, also einige Vertreter (die Subdiakonen) auch des niederen Klerus, aufserdem die Fossores wahrscheinlich als diejenigen, welche zu bestimmten Wertsachen in näherem Verhältnis stehen. Die Zuziehung zur Inventarerrichtung bedeutet Anteilnahme an der Vermögensverwaltung, vgl. Concil. Antioch. a. 341 c. 24. 25 (Anm. 41). — S. ferner die epistola Siricii unten Anm. 45.

[43] Athanasius, Apol. contra Arianos c. 73: οἱ πρεσβύτεροι τῆς πόλεως καὶ τοῦ Μαρεώτου — ἔγραψαν: gemeint sind die in Anm. 41 citierten Schreiben der Presbyter und Diakonen Alexandriens und der Mareotis; am Schlufs heifst es c. 76 von denselben Schriftstücken wieder: οἱ μὲν οὖν πρεσβύτεροι ταῦτα, und ebenso von denselben Schriftstücken c. 17: μάρτυρες μὲν οἱ τοῦ Μαρεώτου πρεσβύτεροι πάντες, οἱ ἀεὶ συνόντες ἐν ταῖς περιοδίαις τῷ ἐπισκόπῳ (vgl. dazu c. 74 in Anm. 41) — — γράμματα — τῶν πρεσβυτέρων. Immer sind unter den „Presbytern" die Diakonen, als zum Presbyterium gehörig, mitverstanden. Ebenso Concil. Antioch. (a. 341) c. 25: mit Presbytern und Diakonen soll der Bischof das Kirchengut verwalten; wenn er aber ἢ οἱ σὺν αὐτῷ πρεσβύτεροι verleumdet wurden wegen schlechter Kirchengutsverwaltung, soll die Synode einschreiten. Vgl. ferner die Διδασκ., Anm. 34 gegen Ende.

[44] Vgl. Coustant p. 406 (a. 349): Exhomologese der Bischöfe Ursacius und

(um 389) über die Jovinianische Ketzerei als an der Sitzung des römischen Presbyteriums teilhabend Presbyter und Diakonen und der „ganze Klerus" der römischen Gemeinde genannt werden[45].

Das Ergebnis ist klar: der Klerus bildet nunmehr grundsätzlich die Vertretung der Gemeinde, das „Presbyterium"[46]. Gerade von dieser Vertretung führt er seinen Namen Klerus. Innerhalb des Klerus tritt die Unterscheidung von höherem und niederem Klerus hervor. Zum höheren Klerus (*ἱερατικοί*, ordines sacri, majores) gehören aufser den Presbytern auch die Diakonen[47]. Diese beiden Klassen bilden

---

Valens apud sanctitatem tuam (Julius I) cunctis praesentibus presbyteris fratribus nostris. Von demselben Vorgang heifst es Athanasius, Hist. Arian. c. 44 ebenfalls: *τοῦ ἐπισκόπου καὶ τῶν πρεσβυτέρων παρόντων* (vgl. dazu den aus der vorigen Anmerkung ersichtlichen Sprachgebrauch des Athanasius). — Coustant p. 444 c. 1 (a. 357): Schreiben des römischen Bischofs Liberius: (Athanasius) ab ecclesiae Romanae communione separatus est, sicut teste est omne presbyterium Romanae ecclesiae. Da es sich auch in diesem Fall um eine gerichtliche Entscheidung handelt, ist die Zuziehung mindestens auch der Diakonen zum Presbyterium (vgl. S. 241) als wahrscheinlich anzunehmen. Vgl. noch aus dem 5. Jahrhundert: Schreiben Innocenz' I an die spanischen Bischöfe (Coustant p. 764), a. 404 c. 1: ein spanischer Bischof hat in Rom Bericht über Verletzung der canones erstattet: quae in consessu presbyterii (des römischen Presbyteriums) actorum confectione retinentur et possunt vobis lectione monstrari. Bonifacii I epist. a. 422 c. 3 (Coustant p. 1040): quae presbyterio universo complacuit.

[45] Epistola Siricii adv. Jovin. c. 3. 4 (Coustant p. 667. 668): sacerdotali judicio soll die Irrlehre vernichtet werden. Facto igitur presbyterio constitit, doctrinae nostrae, id est Christianae legi, esse contrariam. — — omnium nostrum tam presbyterorum et diaconorum quam etiam totius cleri unam scitote fuisse sententiam —.

[46] Vgl. auch die Briefe des Basilius. Hier erscheinen als an der Leitung der Gemeinde beteiligt mehrfach nur die *πρεσβύτεροι* (z. B. ep. 113. 238. 240. 253), an anderer Stelle aber in gleicher Rolle die *κλήρικοι* (z. B. ep. 207. 227. 229), in ep. 54 (die Ordination betreffend) *πρεσβύτεροι καὶ διάκονοι*. Auch hier ist also mit dem Ausdruck *πρεσβύτεροι* nur der Teil anstatt des Ganzen genannt.

[47] Für das 4. Jahrhundert genügt ein Blick in die canones apostolorum (z. B. c. 2. 6. 7. 8. 9. 15. 18 u. s. w.), um sich davon zu überzeugen, dafs (aufser dem Bischof) nur Presbyter und Diakonen zum höheren Klerus gerechnet und deshalb auch sie allein den vollen geistlichen Standespflichten unterworfen wurden. Daher heifst es z. B. c. 15: *εἴ τις πρεσβύτερος ἢ διάκονος ἢ ὅλως τοῦ καταλόγου τῶν κληρικῶν*. In den Koncilsschlüssen von Laodicea (2. Hälfte des 4. Jahrhunderts) begegnet regelmäfsig die Unterscheidung von *ἱερατικοί* (Bischof, Presbyter, Diakonen) und *κληρικοί* (die übrigen Kleriker), z. B. c. 27. 30. 36. 41. 42 u. s. w., vgl. c. 24: *ἱερατικοὺς ἀπὸ πρεσβυτέρων ἕως διακόνων καὶ ἑξῆς τῆς ἐκκλησιαστικῆς τάξεως ἕως ὑπηρετῶν ἢ ἀναγνωστῶν ἢ ψαλτῶν ἢ ἐπορκιστῶν ἢ θυρωρῶν* —, wo der Einschnitt nach den Diakonen deutlich sichtbar gemacht ist. Erst seit der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts tritt das Streben hervor, auch die Subdiakonen den höheren ordines zuzuzählen, und ist diese Entwickelung bekannt-

nunmehr den regelmäfsigen Bestand des Presbyteriums. Sie stellen die Spitze des Klerus und zugleich gewissermafsen seine Vertretung dar[48]. In besonderen Fällen aber werden auch Angehörige der niederen Stufen des Klerus zugezogen. Denn der Klerus ist es, welcher jetzt die Gemeinde repräsentiert und die Form seiner Darstellung und mitregierenden Thätigkeit im „Presbyterium“ findet.

So ist der Klerus zum Rat des Bischofs und damit zum Vorstand der Gemeinde geworden. Er führt infolgedessen in der lateinischen Sprache den der Körperschaftsverfassung entnommenen Namen ordo[49], d. h. Stand, Vorstand. Aber nicht dieser, zweifellos erst nachgeborene[50] lateinische, sondern der griechische Name Klerus drückt das Wesen seiner Stellung aus. Die Beamtenschaft des Bischofs ward zum Klerus, nicht weil man die weltliche Körperschaftsverfassung auf die Kirche zu übertragen bemüht gewesen wäre, sondern weil sie in der eucharistischen Feier den allein thätigen Teil der Gemeinde darstellte. Aus dem ausschliefslichen Recht des Bischofs auf die Eucharistie ist auch das, jetzt ebenso als juris divini in Anspruch genommene, ausschliefsliche Recht seiner eucharistischen Beamtenschaft auf geistliches Handeln und folgeweise auf geistliche Eigenschaft hervorgegangen, welches die geistliche Entmündigung der Gemeinde, die Verdrängung des allgemeinen Priestertums durch das klerikale vollendete. Es ist Rechtsordnung in der Ekklesia ausgebildet worden und zwar eine Rechtsordnung, welche in der Stellung des Presbyteriums Ähnlichkeiten mit weltlicher Rechtsordnung darbot. Aber diese Rechtsordnung kam nicht als solche. Es soll und darf keine Rechtsordnung menschlicher Art in der Ekklesia Christi sein. Gerade aus diesem Grunde erscheint das trotzdem aufkommende Kirchenrecht überall, auch hier, in der Form der Glaubenslehre vom jus divinum, welches für die ordines

---

ich unter Innocenz III zu Gunsten des Subdiakonats zum Abschlufs gelangt, vgl. A. Nissl, Gerichtsstand des Klerus S. 19—25.

[48] Daher denn auch Presbyter und Diakonen schlechtweg als „der Klerus“ bezeichnet werden, z. B. Cypr. ep. 15, 4: de hoc et ad clerum et ad plebem litteras feci; gemeint ist der Brief ep. 14, welcher an „Presbyter und Diakonen“ adressiert ist. Ebenso ep. 17, 3: de hoc et ad clerum et ad martyras et confessores litteras feci. ep. 35: quales postea ad clerum litteras fecerim.

[49] Vgl. die Stellen aus Tertullian, oben Anm. 16. 19. 24. Ritschl S. 390 ff.

[50] In der römischen Gemeinde herrscht bis in das erste Drittel des 3. Jahrhunderts die griechische Sprache vor, vgl. Harnack, Texte II, 5, S. 92 Anm. und in Herzogs RE. Bd. 10 S. 654. Anders in Karthago. Wenn Tertullian also die Ausdrücke clerus und ordo nebeneinander hat, so darf angenommen werden, dafs der erstere, griechische, aus Rom stammt, d. h. der ältere ist, dafs also der lateinische Ausdruck ordo eine blofse Übersetzung darstellt.

majores noch heute in der katholischen Kirche als die Grundlage ihrer Stellung gilt. Der Glaube an die Alleingewalt des Bischofs über die Eucharistie hatte den Episkopat erzeugt. Es war daraus nunmehr der Glaube an den alleinigen Beruf der bischöflichen eucharistischen Beamtenschaft zum Handeln im Namen und an Statt der Ekklesia hervorgegangen. Daher die geistliche Form, in welcher der Begriff des Klerus (Gemeinde des Herrn) und die Macht des Klerus (Alleinbefugnis zur, wenn auch nur dienenden, Teilnahme am Priestertum und damit zum Handeln in der Ekklesia) sich durchsetzt.

Eine rechtliche Kirchenverfassung, welche der Einzelgemeinde feste Form giebt, ist ausgebildet worden. Aber sie äufsert sich nicht blofs in rechtlicher, sondern in geistlicher Unterwerfung der Gemeinde. Um die Gewalt des Bischofs und seines Klerus zu begründen, mufste an Stelle des allgemeinen das klerikale Priestertum aufgerichtet, das Verhältnis der Gemeinde zu Gott verändert werden. Das Kirchenrecht kam, aber es konnte nur kommen, indem es die katholische Organisation der Gemeinde brachte, auf welcher das gesamte Lehr- und Verfassungssystem der katholischen Kirche noch heute ruht.

Zweiter Abschnitt.

Die Synode.

§ 21. Einleitung.

Mit der Ausbildung des Bischofsamts und der Stufen des Klerus ist die rechtliche Verfassung der Einzelgemeinde erzeugt worden, welche noch heute in der katholischen Kirche die Grundlage der Ortsgemeindeverfassung, nämlich der Diöcesanverfassung, darstellt. Was die spätere Entwickelung hinzugebracht hat, beschränkt sich in der Hauptsache auf die Ausbildung des Pfarrsystems einerseits (die Pfarrei wird die Unterabteilung der Diöces, jedoch so, dafs die bischöfliche Diöcesangemeinde die Ortsgemeinde bleibt) und das Heraustreten des Domkapitels aus den Reihen des Presbyteriums andererseits: die Rechte des Presbyteriums werden seit dem 13. und 14. Jahrhundert in weitaus den meisten Diöcesen ausschliefslich von der körperschaftlich organisierten Domgeistlichkeit (dem Domkapitel des Bischofs) ausgeübt[1]. Aber all dies ist nur weitere Ausgestaltung dessen, was

[1] Eine Ausnahme bildet bekanntlich die römische Gemeinde. Das Kardinalkollegium stellt noch heute ein Presbyterium alten Stils dar.

bereits im 3. Jahrhundert wesentlich fertig vor uns steht: die rechtliche Verfassung der Bischofsgemeinde (Einzelgemeinde) ist schon um 250 in ihren Grundzügen vollendet.

Aber es stand eine Reihe von Bischofsgemeinden nebeneinander. Die Frage war, ob über der Bischofsgemeinde eine weitere Organisation erzeugt werden könne, welche wiederum diese sämtlichen Bischofsgemeinden einem rechtlichen Verfassungskörper einverleibte. Mit anderen Worten: die Frage war, ob über der bereits rechtlich gestalteten Ortsgemeindeverfassung eine ebenfalls rechtlich gestaltete Kirchenverfassung, eine rechtliche Organisation der Gesamtgemeinde möglich sei.

Diese Bewegung ist es, welche uns jetzt beschäftigen wird. Sie setzt mit vollem Bewufstsein bereits um die Mitte des 3. Jahrhunderts ein, d. h. zu der Zeit, als die rechtliche Verfassung der Einzelgemeinde soeben sich vollendete. Sie hat seitdem den ganzen weiteren Fortgang der Kirchenverfassungsgeschichte ausgefüllt.

Den Ausgangspunkt für diese von nun an unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nehmende Entwickelung bildet die Thatsache, dafs, den urchristlichen Anschauungen insofern entsprechend, die altkatholische Verfassung der Einzelgemeinde des 2. und 3. Jahrhunderts in ihrer Idee vielmehr eine Kirchenverfassung darstellt.

Es giebt, wie schon oft hervorgehoben wurde, in den drei ersten Jahrhunderten überhaupt nicht den Begriff einer Ortsgemeinde in unserem heutigen Sinn, d. h. nicht den Begriff einer Gemeinde, welche als unvollkommenes, abhängiges Glied einer gröfseren Gemeinde (der Kirche) sich einordnet. Es giebt vielmehr nur den Begriff der Ekklesia, der gesamten Christenheit, welche den Leib Christi darstellt. Und diese Ekklesia, der Leib Christi, ist es, welche in der Bischofsgemeinde (Einzelgemeinde) zu rechtlicher Verfassung gelangt ist, zu einer Verfassung, welche, gerade weil sie eine Ordnung des Leibes Christi bedeutet, auf Glaubenssätze d. h. auf Rechtssätze (angeblich) göttlichen Ursprungs, gegründet werden mufste. Folglich: in der Bischofsgemeinde ist bereits grundsätzlich (nicht blofs diese Einzelgemeinde, sondern) die Gesamtgemeinde organisiert. Die Verfassung der Bischofsgemeinde stellt vielmehr Verfassung der ganzen Christenheit (Ekklesia), der Kirche dar. Wo der Bischof mit seiner Gemeinde ist, da ist, handelt, regiert und wird regiert die Christenheit[2]. Aus diesem Grunde ist die Ordnung, welche Christus seiner Christenheit als Ganzem gegeben hat, für die Ordnung jeder Orts-

[2] Vgl. oben S. 196. 200. 201. 203.

gemeinde (Bischofsgemeinde) mafsgebend. Aus diesem Grunde ist ferner notwendig die Ordnung einer jeden Ortsgemeinde die gleiche. Es kann kraft Glaubenssatzes gar keine verschieden verfafsten Ortsgemeinden geben. Denn diese eine, göttlich geordnete, unveränderliche Verfassung ist für die Eigenschaft der Gemeinde als christliche, die Christenheit darstellende Ekklesia unentbehrlich.

Daraus folgt, dafs jede mit ihrem Bischof zusammengetretene Gemeindeversammlung eine Versammlung der ganzen Christenheit, d. h. eine Kirchenversammlung darstellt.

Daraus folgt ferner, dafs jeder Bischof einen Bischof (Lehrer, Propheten, Hirten) nicht blofs dieser Einzelgemeinde, sondern der Gesamtgemeinde, der Christenheit bedeutet. Schon die Thatsache, dafs die Gewalt des Bischofs auf das kraft Rechtsfiktion mit seinem Amt verbundene charisma veritatis gegründet wird, bewirkt notwendig die Geltung seiner Gewalt für die ganze Kirche. Das von Gott gegebene Charisma kann unmöglich nur für einen örtlich beschränkten Kreis Geltung haben. Sowenig es einen mit Wunderkraft Begabten, einen Propheten, einen Lehrer nur für diese Ortsgemeinde geben kann, ebensowenig einen Bischof, welcher bischöfliche Gaben nur für eine Einzelgemeinde empfangen hätte. Das liegt von vornherein im Wesen des Episkopats. Indem der Bischof die Eucharistie verwaltet, leistet er den Dienst eines „Propheten und Lehrers" der Christenheit, und indem er das eucharistische Gebet spricht, handelt er als Organ der Ekklesia, d. h. wiederum der ganzen Christenheit. Die ursprüngliche Idee des Episkopats ist die des Universal-Episkopats[3]. Ein jeder Bischof stellt einen Bischof der ganzen Kirche dar. Darum hat denn auch die Theorie von der apostolischen

[3] Die entgegengesetzte Auffassung ist die allgemein herrschende. Vgl. statt aller Harnack, Proleg. S. 140 ff. In den Bischöfen und Diakonen werden Beamte ausschliefslich der Einzelgemeinde gesehen (nur den Propheten und Lehrern wird eine Beziehung zur ganzen Christenheit zugeschrieben). Erst durch die Idee von der apostolischen Succession sei der Episkopat aus einem Gemeindeamt zum Kirchenamt geworden (oben S. 12. 13), aber auch dies nur in dem Sinne, dafs durch die Gesamtheit der Bischöfe als durch die Häupter der „konföderierten" Gemeinden die Einheit der Kirche dargestellt und (auf den Synoden) zur Wirkung gebracht worden wäre. Die Idee des Universalepiskopats gilt für eine spätere Erfindung. Den Beweis für den Satz des Textes ergiebt die Thatsache, dafs das Amt des Bischofs von vornherein ist, den Dienst eines Propheten und Lehrers zu leisten (S. 85), und überhaupt die ganze voraufgegangene Darlegung, insbesondere bezüglich des ursprünglichen Begriffs der Ekklesia. Ist es das Wesen der Versammlung einer jeden Einzelgemeinde, die Ekklesia d. h. die Christenheit darzustellen, so mufs notwendig die Verfassung dieser Versammlung Kirchenverfassung und das Oberhaupt dieser Versammlung Kirchenoberhaupt sein.

Succession die sämtlichen Bischöfe einander gleichordnen müssen. Nicht blofs der römische Bischof, sondern jeder Bischof bedeutet nach der Lehre des dritten Jahrhunderts einen Nachfolger Petri[4]. Nicht blofs auf den römischen Bischof, sondern auf jeden Bischof ist die Kirche gegründet, und jedem Bischof ist Autorität und Gewalt Petri über die Ekklesia Christi, d. h. über die Kirche zuständig.

Die Kirche hat bereits eine Verfassung in der Verfassung einer jeden Bischofsgemeinde.

Aber die Bischofsgemeinden sind zahlreich. Dieselbe Versammlung der Christenheit kommt in zahllosen Versammlungen der Bischofsgemeinden zum Ausdruck. Dieselbe Lehr- und Regierungsgewalt über die ganze Kirche kommt all diesen Bischöfen in gleicher Weise zu. Die Kirche hat viele Organe, welche miteinander gleichbedeutend sind, welche sämtlich nebeneinander die gleiche Gewalt zu üben in der Lage sind. Welche Menge von Versammlungen, welche Menge von Oberhäuptern der Christenheit!

Es folgt daraus mit Notwendigkeit, dafs die Organe der Einzelgemeinde noch keine rechtliche Gewalt über die Gesamtgemeinde besitzen. Aus dem Grunde, weil jede Bischofsgemeinde mit ihren Organen der anderen Bischofsgemeinde gleichberechtigt gegenübersteht. Es giebt noch keine Kirchenversammlung, welche das Recht hätte, in Überordnung über die Einzelgemeinden im Namen der Kirche zu sprechen. Es giebt ebenso noch keinen Bischof, welcher das Recht besäfse, den anderen Bischöfen sich überzuordnen. Die Kirche, die Gesamtgemeinde, ist trotz der rechtlichen Organisation der Einzelgemeinde ihrerseits noch nicht rechtlich organisiert.

Innerhalb der Einzelgemeinden hatten ursprünglich gleichfalls zahlreiche Versammlungen der Gläubigen gleichartig nebeneinander gestanden, alle die Ekklesia in gleicher Weise darstellend (§ 2). Nach dem Aufkommen des Einzelepiskopats hatte der Ruf nach Einheit der Gemeinde und damit nach der Bildung eines rechtlich geschlossenen und gestalteten Gemeindekörpers sich erhoben (§ 17). Nur eine Versammlung, die Bischofsversammlung, war seitdem noch die Ekklesia: die rechtlich verfafste Gemeinde war entstanden.

Jetzt war, um die Mitte des dritten Jahrhunderts, die rechtliche Einzelgemeindeverfassung fertig. Um dieselbe Zeit erhebt sich die grofse Frage nach der Einheit der Gesamtgemeinde (unitas ecclesiae catholicae). Wie ist es möglich, dafs so viele verschiedene Organe dieselbe Ekklesia darstellen, da es doch nur eine Ekklesia

---

[4] Vgl. weiter unten und § 28.

giebt? Im Grunde war es dieselbe Frage, welche bereits zur Bildung der Einzelgemeindeverfassung geführt und durch die bischöfliche Organisation, aber nur unvollkommen, gelöst worden war. Denn die alten Ekklesien der Gläubigen, welche in freier Weise noch ohne Bischof sich versammelt hatten, stellten ja nicht bloſs diese Einzelgemeinde, sondern die Kirche dar. Die Zahl dieser Ekklesien war eine geringere geworden: nur die Bischofs-Ekklesien gelten jetzt noch als Versammlungen der Christenheit. Aber die äuſserliche Einheit der Ekklesia war damit nur im Umkreis der Ortsgemeinde, noch nicht für die Gesamtgemeinde erreicht worden: noch immer standen all die Bischofs-Ekklesien als Versammlungen der Christenheit nebeneinander.

Wie konnte trotz dieser Mannigfaltigkeit gleichberechtigter Organe doch die Einheit der Ekklesia behauptet werden?

Cyprian, welcher die Frage voll ins Auge gefaſst und im Sinne der alten Zeit beantwortet hat, sagt: die Einheit der Ekklesia ruht auf der Einheit des Episkopats, die Einheit des Episkopats aber auf seinem gemeinsamen Urquell in der Gewalt Petri. Indem der Herr Christus zu Petrus sagte: „Du bist Petrus und auf diesen Felsen will ich bauen meine Gemeinde und die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwältigen; und ich will dir des Himmelreichs Schlüssel geben: alles, was du auf Erden binden wirst, soll auch im Himmel gebunden sein, und alles, was du auf Erden lösen wirst, soll auch im Himmel los sein“ (Matth. 16, 18. 19), hat der Herr nach Cyprian den Episkopat eingesetzt. Die Schlüsselgewalt (kirchliche Regierungsgewalt), welche Petrus empfangen, ist die Episkopalgewalt, und diese selbe Episkopalgewalt Petri ist durch die Reihenfolge der Bischöfe auf jeden Bischof übergegangen. Der Herr, sagt Cyprian, hat zuerst dem Apostel Petrus allein, dann auch, nach seiner Auferstehung, den übrigen Aposteln Lehrauftrag und Lehrgewalt (Schlüsselgewalt) gegeben (Joh. 20, 21—23) zum Zeichen dessen, daſs dieselbe eine Gewalt, nämlich die Gewalt Petri, allen Aposteln zustehe, damit dadurch die Einheit der Kirche trotz der Mehrheit der Apostel aufgerichtet werde. Ebenso ist dieselbe Kirchengewalt, die Gewalt Petri, durch die Reihenfolge der Bischöfe auf jeden Bischof gekommen, damit trotz der Mehrheit der Bischöfe die Kirche dennoch eine Kirche sei[5]. Der Ursprung des Episkopats von Petrus fällt aber für Cyprian

[5] Cypr. de catholicae ecclesiae unitate c. 4: loquitur dominus ad Petrum: ego tibi dico, inquit, quia tu es Petrus (Matth. 16, 18. 19) —, super unum aedificat ecclesiam, et quamvis apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat et dicat: sicut misit me pater (Joh. 20, 21—23) —,

mit dem Ursprung des Episkopats von Rom zusammen. In Rom steht die erste und ursprüngliche cathedra Petri. Von Rom ist der Episkopat ausgegangen (eine Thatsache, welche wenn auch in anderem Sinne, als Cyprian meinte, auf Wahrheit beruhte). Von Rom stammt die Gewalt der cathedra Petri, welche allen Bischöfen zugehört. Ein jeder Bischofsstuhl stellt eine Wiederholung des römischen Stuhles Petri dar, und auf diesem einheitlichen Ursprung der Bischofsgewalt von dem Stuhl Petri zu Rom und der dadurch gegebenen Einheit aller Bischofsstühle beruht die Einheit der Kirche[6]

---

tamen ut unitatem manifestaret, unitatis ejusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit. hoc erant utique et ceteri apostoli quod fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis, sed exordium ab unitate proficiscitur, ut ecclesia Christi una monstretur. — c. 5: Quam unitatem tenere firmiter et vindicare debemus, maxime episcopi qui in ecclesia praesidemus, ut episcopatum quoque ipsum unum adque indivisum probemus —. episcopatus unus est, cujus a singulis in solidum pars tenetur. ecclesia una est quae in multitudinem latius incremento fecunditatis extenditur, quomodo solis multi radii sed lumen unum et rami arboris multi sed robur unum tenaci radice fundamentum — sic et ecclesia domini luce perfusa per orbem totum radios suos porrigit, unum tamen lumen est, quod ubique diffunditur —. In den Cyprianischen Briefen kehrt dieselbe Gedankenreihe häufig wieder, ep. 33, 1: dominus noster — episcopi honorem et ecclesiae suae rationem disponens in evangelio loquitur et dicit Petro: ego tibi dico quia tu es Petrus (Matth. 16, 18. 19) — inde per temporum et successionum vices episcoporum ordinatio et ecclesiae ratio decurrit, ut ecclesia super episcopos constituatur et omnis actus ecclesiae per eosdem praepositos gubernetur. ep. 70, 3: una ecclesia a Christo domino super Petrum origine unitatis et ratione fundata. ep. 73, 7: Petro primum dominus, super quem aedificavit ecclesiam et unde unitatis originem instituit et ostendit, potestatem istam dedit, ut id solveretur, quod ille solvisset. Cyprian gründet also die Rechte des Episkopats auf die Worte des Herrn an Petrus: „Du bist der Felsen“ u. s. w. (Matth. 16, 18. 19). Auf den Bischof ist die Ekklesia gegründet (vgl. oben S. 203), weil sie vom Herrn auf Petrum gegründet worden ist. Die Schlüsselgewalt (Regierungsgewalt in der Kirche) ist von dem Herrn zuerst dem Apostel Petrus allein, dann den übrigen Aposteln, dann auch durch die Reihenfolge der Bischöfe allen Bischöfen gegeben worden, damit durch die Einheit der Kirchengewalt (Gewalt Petri) die Einheit der Kirche erzeugt werde. Denn wie alle Lichtstrahlen auf die eine Sonne, so geht alle Gewalt der verschiedenen Bischöfe auf dieselbe eine Quelle, die Gewalt Petri, zurück.

[6] Cypr. ep. 43, 5: deus unus est et Christus unus et una ecclesia et cathedra una super Petrum domini voce fundata. aliud altare constitui aut sacerdotium (Bischofsgewalt, vgl. S. 209. 210) novum fieri praeter unum altare et unum sacerdotium non potest. ep. 59, 3: ad Petri cathedram (Rom) adque ad ecclesiam principalem, unde unitas sacerdotalis exorta est. ep. 48, 3: ut ecclesiae catholicae matricem et radicem (Rom) agnoscerent. 55, 8: Cornelius ist zum römischen Bischof erwählt worden, cum Fabiani locus, id est cum locus

Weil jeder Bischof gleich dem römischen den Nachfolger des Apostelfürsten Petrus darstellt, ist das Wort des Herrn erfüllt: es wird eine Herde und ein Hirte sein[7]. Ein jeder Bischof regiert dieselbe eine Gemeinde (die Christenheit) und hat denselben einen Episkopat, den Episkopat Petri.

Cyprian gründet also die Einheit der Gesamtgemeinde lediglich auf die ideale Identität der Gewalt, welche jedem Bischof zuständig und damit in jeder Bischofsgemeinde wirksam ist, um sie zum Range einer Darstellung des Leibes Christi (S. 203), d. h. der ganzen Christenheit zu erheben.

Die dargelegte Gedankenreihe Cyprians ist aber keineswegs eigentümlich Cyprianisch. Sie stammt aus Rom. Sie gehört bereits dem

---

Petri et gradus cathedrae sacerdotalis vacaret. 59, 3: ad Petri cathedram (Rom) litteras ferre. Infolge der im Text dargelegten Auffassung betrachtet Cyprian die früheren römischen Bischöfe auch als seine Vorgänger, ep. 68, 5: antecessorum nostrorum beatorum martyrum Cornelii et Lucii honor. 59, 10: antecessorum etiam nostrorum — Fabiani et Donati (wie Fabian, der bekannte römische Bischof, als Vorgänger auch des Cyprian, so erscheint hier umgekehrt Donatus, ein unbekannter, wahrscheinlich karthagischer Bischof als Vorgänger auch des römischen Bischofs Cornelius, an den der Brief gerichtet ist). — In den Stellen ep. 73, 2: hos autem qui ecclesiae unius caput et radicem tenemus, und 45, 1: die Novatianer verschmähen radicis et matris sinum adque conplexum, ist schlechtweg von der Kirche, nicht bloſs von der römischen Kirche, die Rede; unter der „Wurzel" der Kirche aber ist der Stuhl Petri, die Gewalt Petri und folgeweise (an der zweiten Stelle) die mit dieser Wurzel zusammenhängende Ekklesia verstanden.

[7] Cypr. de cath. eccl. unit. c. 8: Quis ergo sic sceleratus — ut aut credat scindi posse aut audeat scindere unitatem dei, vestem domini, ecclesiam Christi? monet ipse in evangelio suo et docet dicens: et erunt unus grex et unus pastor. et esse posse uno in loco aliquis existimat aut multos pastores aut greges plures? Die Meinung ist, daſs an demselben Orte nicht zwei Bischöfe noch zwei Gemeinden sein können, weil der Herr gesagt hat: es wird eine Herde und ein Hirte sein. Der Satz, daſs nur ein Bischof in der Einzelgemeinde sein dürfe, wird aus dem anderen Satz abgeleitet, daſs die ganze Christenheit, die Kirche nach göttlicher Anordnung nur einen Bischof haben soll. Die Verfassung der Einzelgemeinde ist die Verfassung der Kirche. Die ganze Christenheit hat einen Bischof (Hirten), indem jede Einzelgemeinde nur durch den einen Bischof regiert wird. Die mehreren Bischöfe stellen jeder denselben einen Bischof der ganzen Christenheit, nämlich den Apostelfürsten Petrus (vgl. de unit. c. 4. 5, oben Anm. 5) dar. Derselbe Gedanke liegt zu Grunde, wenn es heiſst ep. 55, 24: cum sit a Christo una ecclesia per totum mundum in multa membra divisa, item episcopatus unus episcoporum multorum concordi numerositate diffusus (es ist derselbe eine Episkopat, nämlich der Episkopat Petri, den alle Bischöfe innehaben). ep. 68, 4: nam etsi pastores multi sumus, unum tamen gregem pascimus et oves universas, quas Christus sanguine suo et passione quaesivit, colligere et fovere debemus (ein jeder Bischof regiert dieselbe ganze Christenheit). Vgl. § 28 Anm. 8.

ausgehenden zweiten Jahrhundert an[8]. Ja sie ist diejenige Gedankenreihe, mit welcher die Lehre von der apostolischen Succession um die

---

[8] In dem Brief des römischen Presbyteriums bei Cypr. ep. 8, 1 werden die Worte des Herrn zu Petrus: diligis me? respondit diligo. ait ei: pasce oves meas (Joh. 21, 15) auf die Bischöfe bezogen (cum incumbat nobis qui videmur praepositi esse et vice pastorum custodire gregem). Cyprian hat dem römischen Presbyterium den Brief (ep. 33) mitgeteilt, in welchem er die alleinige Schlüsselgewalt des Bischofs (mit Ausschlufs auch der Märtyrer) aus Matth. 16, 18. 19 ableitet (oben Anm. 5); das römische Presbyterium erwidert darauf zustimmend (ep. 36, 1. 2), dafs Cyprian secundum evangelicam disciplinam vorgehe, dafs seine Gegner cum evangelio nicht übereinstimmen, ab evangelica lege sich entfernen, contra evangelium vorgehen: si aliud quidem evangelium, aliud vero martyres dicunt — conlidentes contra evangelium martyres utrobique periclitabuntur —. Gemeint ist mit dem „Evangelium" immer jene Stelle des Matthäusevangeliums, welche Cyprian angeführt hat und von welcher es auch für das römische Presbyterium feststeht, dafs in ihr die Begründung des Episkopates, nicht blofs des römischen, sondern ebenso auch des karthagischen gegeben ist. Ein jeder Bischof stellt auch nach Anschauung des römischen Presbyteriums den Nachfolger Petri dar. Darum lesen wir in demselben Schreiben der römischen Geistlichkeit, Cypr. ep. 36, 4: omnes nos (alle Bischöfe mit Einschlufs des römischen Presbyteriums, welches gegenwärtig den römischen Bischof vertritt, sind gemeint) decet pro corpore totius ecclesiae, cujus per varias quasque provincias membra digesta sunt, excubare. Vgl. Bickell, Kirchenrecht I, 2, S. 207 Anm. 22, der schon auf diese Stellen hingewiesen hat. Wie zu Cyprians Zeit, so herrscht schon früher, in den Tagen Tertullians, über diesen Punkt völlige Übereinstimmung zwischen der karthagischen und der römischen Kirche. Die Tertullianische Schrift de pudicitia beweist, dafs Kallist bei Erlafs seines Bufsediktes sich auf seine Nachfolge Petri und auf Matth. 16, 18. 19 berufen hat Sie beweist ferner, dafs Tertullian im Sinne seiner Zeit (und zugleich auch des römischen Bischofs selber) diese Machtbefugnis des römischen Bischofs auf jeden rechtmäfsigen Bischof (ad omnem ecclesiam Petri propinquam) überträgt, dafs ihm also jeder rechtmäfsige Bischof ein Nachfolger Petri ist. Vgl. oben S. 223 Anm. 32 und Harnack, Texte V, 1, S. 74. 75. Den Abschlufs dieser Zeugenreihe bildet die Schrift de aleatoribus, welche Harnack mit durchschlagenden sachlichen Gründen dem römischen Bischof Victor (189—199) zugeschrieben hat (sowohl Miodonsky, Anonymus adversus aleatores, 1889, wie Hilgenfeld, Libellus de aleatoribus, 1889, setzen die Schrift in das beginnende 4. Jahrhundert, d. h. in eine Zeit, zu welcher die von der Schrift vorausgesetzte grundsätzliche Ausschliefsung der Todsünden von der Absolution bereits längst beseitigt war). Die angezogene Schrift enthält die Lehre von der apostolischen Succession in ihrer altertümlichsten Form und erweist sich schon dadurch als einer sehr frühen Zeit angehörig. Hier heifst es c. 1: quoniam in nobis divina et paterna pietas apostolatus ducatum (die im Apostolat enthaltene Führerschaft) contulit et vicariam domini sedem caelesti dignatione ordinavit et originem authentici apostolatus super quem Christus fundavit ecclesiam in superiore nostro portamus (durch Vermittelung unseres Vorgängers haben wir den Apostolat Petri inne, vgl. Harnack S. 103), accepta simul potestate solvendi et ligandi —. c. 2. Et ideo sal terrae dicimur, ut ex nobis omnis fraternitas caelesti sapientia saliatur — ne cum in ecclesia securi

Mitte des zweiten Jahrhunderts entstanden ist. War von vornherein der monarchische Bischof und zwar jeder Bischof als der Statthalter Christi gedacht worden, so mufste selbstverständlich, da nunmehr die Statthalterschaft Christi durch die Statthalterschaft Petri für den Bischof neu begründet und ihm allein gesichert werden sollte, ein jeder Bischof der Statthalter Petri sein. Fordert die Verfassung der Ekklesia (der ganzen Christenheit) einen Statthalter Christi, so mufs jede Einzelgemeinde einen Statthalter Christi, fordert die Verfassung der Ekklesia einen Statthalter Petri, so mufs notwendig jede Einzelgemeinde einen Statthalter (Nachfolger) Petri haben, denn jede Einzelgemeinde ist und will sein die nämliche eine Ekklesia. Aus der Identität der Ekklesien folgt die Identität ihrer Verfassung, und in der Identität der Verfassung für alle Einzelgemeinden beruht neben und mit der Glaubensgemeinschaft (welche ihrerseits wiederum in der Verfassungsgemeinschaft zum Ausdruck gelangt) die Einheit der Ekklesia[9].

Die Cyprianische Gedankenreihe ist die altkatholische, welche das zweite und dritte Jahrhundert beherrscht hat. Sie ist von Rom ausgegangen. Sie hat, weil an urchristliche Grundgedanken anknüpfend, in der Kirche zur Herrschaft gebracht werden können[10].

---

quod nobis sacerdotalis dignitas a domino tradita est — inertes repperiamur —. nam ut constaret, nos id est episcopos pastores ovium esse —. c. 3. In evangelio dominus ad Petrum dixit: — amas me? — pasce oves meas (Joh. 21, 15—17). et quoniam episcopi idem spiritum sanctum — excepimus —. Unzweideutig sind die „Wir", von denen in der ganzen Ausführung die Rede ist, die sämtlichen Bischöfe. Den sämtlichen Bischöfen wird die apostolische Gewalt, die Statthalterschaft Christi sowie die Statthalterschaft Petri (unter Beziehung auf Matth. 16, 18. 19 und Joh. 21, 15—17) zugeschrieben. Genau dieselbe Auffassung, welche Cyprian entwickelt, dafs jeder Bischof der Nachfolger Petri sei, wird hier, und doch in anderer Form, so dafs jeder unmittelbare Zusammenhang zwischen Cyprian und jenen Stellen ausgeschlossen ist, schon vor dem Ende des 2. Jahrhunderts von einem römischen Bischof vorgetragen. Die völlige Gleichsetzung aller Bischöfe in Bezug auf ihr Verhältnis wie zu Christo so auch zu Petro mit dem römischen Bischof bestätigt das hohe Alter der Schrift, welche so schon nach der Mitte des 3. Jahrhunderts nicht mehr hätte geschrieben werden können. Vgl. zu dem Obigen die vortrefflichen Ausführungen bei Harnack a. a. O. S. 73 ff., 97—106, der hier schon völlig das Richtige gesehen hat.

[9] Vgl. Irenäus, oben S. 201 Anm. 28 und S. 213. 215.

[10] Die Abhängigkeit der lateinischen Kirche von den römischen Glaubensgrundsätzen wird durch die Tertullianischen und Cyprianischen Schriften klar. Aber auch in der morgenländischen Kirche ist genau ebenso die aus dem Urchristentum stammende Idee der Identität der Gemeinden und der Ökumenicität der Bischofsgewalt entwickelt. Nur dafs hier die Person des Apostels Petrus nicht in gleicher Weise in den Vordergrund tritt wie im Abendland. Vgl. unten

In diesen Kirchenverfassungsgedanken des zweiten und dritten Jahrhunderts lag nach wie vor der Verzicht auf die rechtliche Einheit der Ekklesia ausgesprochen. Alle Ekklesien, alle Bischöfe sind gleichberechtigt. Die Einheit der Ekklesia ist eine lediglich ideale, der äufseren Form entbehrende. Sie gehört noch immer lediglich dem Gebiete des Glaubens an, nicht dem des Rechts.

Die nachfolgende Entwicklung aber ist über diesen Standpunkt hinausgegangen. Die Frage nach der Einheit der Gesamtgemeinde war da. Sie hat zu ihrer Lösung durch Erzeugung einer rechtlichen Einheit geführt. Der Katholicismus konnte bei rechtlicher Organisation der Einzelgemeinde nicht stehen bleiben. War wirklich durch Gott eine rechtliche Ordnung der Kirche, des Leibes Christi, gesetzt worden, so mufste auch wirklich die gesamte Christenheit in rechtliche Verfassungsform gebracht werden. Da gab es keinen Punkt, an welchem Stillstand geboten werden konnte. Aus dem Altkatholicismus, welcher die rechtlich verfafste Bischofsgemeinde erzeugte, mufste mit innerer Notwendigkeit die Unterwerfung der ganzen Kirche unter eine einzige (angeblich) von Gott gesetzte rechtliche Obergewalt, und damit die Vollendung des Katholicismus, hervorgehen.

§ 22. Die Grundlagen der Kirchenverfassung.

Es handelte sich um die Hervorbringung von Organen der Kirchengewalt, denen die Einzelgemeinde rechtlich sich unterzuordnen hatte. Um diesen Erfolg hervorzubringen, war ein Zweifaches nötig. Einmal mufsten die Organe der Einzelgemeinde als solche ihrer ökumenischen Zuständigkeit entkleidet, und zum andern mufsten Organe einer rechtlich wirkenden ökumenischen Gewalt geschaffen werden. Damit war dann eine rechtliche Kirchenverfassung gegeben, welche, von der Einzelgemeindeverfassung sich unterscheidend, über der Bischofsgemeinde sich erhob.

---

§ 28 Anm. 8. 9. Firmilian von Kappadocien aber steht ganz in denselben Gedankengängen wie Cyprian, Cypr. ep. 75, 16: Qualis vero error sit — ejus, qui remissionem peccatorum dicit apud synagogas haereticorum dari posse nec permanet in fundamento unius ecclesiae, quae semel a Christo super petram solidata est, hinc intellegi potest, quod soli Petro Christus dixerit: quaecumque ligaveris (Matth. 16, 19) — et iterum in evangelio [quando] in solos apostolos insufflavit Christus dicens: accipite spiritum sanctum (Joh. 20, 22. 23) —. potestas ergo peccatorum remittendorum apostolis data est et ecclesiis quas illi a Christo missi constituerunt et episcopis qui eis ordinatione vicaria successerunt. Allerdings ist die Echtheit der Stelle zweifelhaft, O. Ritschl, Cyprian S. 132.

Und so geschah es. Die Kirche als solche hat ihre besonderen Organe empfangen.

Trotzdem ist die sich bildende Kirchenverfassung aus der Einzelgemeindeverfassung, der Verfassung der Bischofsgemeinde, hervorgegangen. Und so war es selbstverständlich. Denn die Bischofsgemeinde stellte ja die Kirche (Ekklesia) und die Verfassung der Bischofsgemeinde die nach katholischem Glauben göttlich gegebene Kirchenverfassung dar.

Die Verfassung der Bischofsgemeinde ist auf die Gesamtgemeinde übertragen worden.

Die Bischofsgemeinde hatte um die Mitte des dritten Jahrhunderts zwei Organe von rechtlicher Bedeutung: den Bischof einerseits, die Gemeindeversammlung (an ihrer Spitze das Presbyterium) andererseits.

Aus jenen beiden Organen der Bischofsgemeinde sind die Organe der Kirchenverfassung erzeugt worden. Aus der Gemeindeversammlung einerseits entsprang die Synode, aus der Gewalt des Bischofs andrerseits ging Metropolitan- und Papstgewalt hervor. An der Spitze der römischen Gemeindeversammlung stand der römische Bischof und das römische Presbyterium, und wie aus dem römischen Bischof der Papst, so ist aus der römischen Gemeindeversammlung das ökumenische Koncil der römisch-katholischen Kirche, aus dem römischen Presbyterium das Kardinalkollegium geworden.

Die Entwickelung war diese, daſs, was einst dem Organ jeder Einzelgemeinde zugestanden hatte, jetzt den Organen bestimmter Einzelgemeinden vorbehalten wurde. Wie einst die Versammlung der Bischofsgemeinde den Charakter als Ekklesia für sich monopolisierte und dadurch eine rechtlich verfaſste Einzelgemeinde hervorbrachte, so ist durch einen gleichen Monopolisierungsvorgang die rechtliche Verfassung der Gesamtgemeinde erzeugt worden. Was einst jeder Gemeindeversammlung zustand, ist der Synode, zuletzt dem ökumenischen Koncil, d. h. (für die römisch-katholische Kirche) der römischen Gemeindeversammlung vorbehalten worden und dadurch eine Versammlung von rechtlich ökumenischer Gewalt ins Werk gesetzt. Was einst jedem Bischof zuständig gewesen war, ward allein den Oberbischöfen (Metropoliten, Patriarchen), zuletzt dem Papst, d. h. dem römischen Bischof zugeschrieben, und dadurch eine Bischofsgewalt von rechtlich ökumenischer Zuständigkeit an die Spitze der römisch-katholischen Kirche gestellt, die Gewalt des römischen Bischofs mit seinem Kardinalkollegium.

Die Spaltung zwischen Rom und dem Morgenlande hat die volle Durchführung der katholischen Verfassungsgedanken für die ganze

Kirche verhindert. Die griechisch-katholische Kirche ist auch bezüglich der Verfassung auf dem noch nicht völlig entwickelten Standpunkt älterer Jahrhunderte (des 7. Jahrhunderts) zurück geblieben. In der römisch-katholischen Kirche aber sind die Linien des katholischen Verfassungsbaus zu Ende geführt und den organisatorischen Gedanken eine mit strengster Folgerichtigkeit fortschreitende Ausgestaltung gegeben worden, welche einst in der ganzen altkatholischen Kirche lebendig gewesen sind.

Diese Vorgänge sind es, welche uns jetzt beschäftigen werden.

An erster Stelle soll die Geschichte der Synode, sodann die Geschichte der Metropolitan- und Papstgewalt in der folgenden Darstellung auftreten.

§ 23. Das Wesen der Synode.

Seit der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts treten die Synoden oder Koncilien in den Vordergrund. Sie beherrschen das ganze erste Jahrtausend der Kirchengeschichte, um sodann, wenigstens für das Abendland, von dem monarchisch werdenden Papsttum abgelöst zu werden. In der griechischen Kirche haben sie noch bis heute höchste Gewalt bewahrt. Bei grofsen Wendepunkten der Entwicklung sind sie auch in der lateinischen Kirche bis in die neueste Zeit von Bedeutung geblieben. Daher das verfassungsgeschichtliche Interesse, welches sich an Wesen und Ursprung der Synoden knüpft.

Die ausnahmslos herrschende Meinung erblickt in der Synode von vornherein eine Bischofsversammlung, d. h. eine Versammlung von Bischöfen, welche zu gemeinsamer Ausübung ihrer Kirchengewalt sich vereinigen[1]. Eine andere Auffassung wird sich aus dem Folgenden ergeben. Die Synode ist aus der Gemeindeversammlung hervorgegangen. Der Beweis soll an der Hand der ältesten Zeugnisse über Synoden geführt werden.

Zum Ausgangspunkt diene die Zeit Cyprians (Mitte des 3. Jahrhunderts).

Die Decianische Verfolgung (250 n. Chr.) war verwüstend auch über die karthagische Gemeinde hereingebrochen[2]. Zahlreiche Gemeindemitglieder waren abgefallen und hatten den Glauben verleugnet.

---

[1] Um sich von der Alleinherrschaft dieser Auffassung zu überzeugen, genügt ein Blick in Hefele, Konciliengeschichte Bd. 1 (2. Aufl.) S. 16 ff. einerseits und Hinschius, Kirchenrecht Bd. 3 S. 325 ff. (insbesondere S. 338 Anm. 2) andererseits, d. h. in die beiden Werke, welche die weitaus hervorragendsten Bearbeitungen unseres Gegenstandes darstellen.

[2] Vgl. Cyprian. de lapsis c. 8 ff.

Ebenso zahlreich strömten sie dann, als die Hitze der Verfolgung nachliefs, zur Gemeinde zurück und begehrten Absolution und Wiederaufnahme. Aber dem widersprach die geltende Disciplin. In gewissen Fällen der Todsünde, insbesondere Tötung und Abfall zum Heidentum, ward grundsätzlich keine Absolution gegeben[3]. Trotzdem erschien es wegen der Massenhaftigkeit des Abfalles geradezu als eine Lebensfrage für die Gemeinde, dafs die Strenge der Disciplin gemildert und den zum Heidentum Abgefallenen (lapsi) die Möglichkeit der Wiederaufnahme gewährt werde. Wie sehr die allgemeine Stimme dahin drängte, zeigen die „Friedensbriefe", die Empfehlungen zur Wiederaufnahme in die Gemeinde, welche von den Märtyrern und Bekennern Karthagos den Abgefallenen zahlreich, nur zu zahlreich und willfährig, gegeben wurden[4]. Cyprian war den Umständen gegenüber in einer schwierigen Lage. Auch er neigte auf die mildere Seite, jedoch mit Einschränkungen, insofern er ein Bufsverfahren, welches die Ernsthaftigkeit der Reue beweise, den Abgefallenen gegenüber für notwendig hielt. Jedenfalls wollte er in einer so wichtigen Sache nicht lediglich kraft eigener Machtvollkommenheit vorgehen. Er war damals, selber vor der Verfolgung geflüchtet, zunächst von seiner Gemeinde abwesend. Hören wir, wie er in seinen Briefen sich über die grofse Frage äufsert.

Die erste Erklärung gab er infolge einer brieflichen Anregung ab, welche mehrere karthagische Presbyter in Sachen der Abgefallenen, und zwar augenscheinlich zu Gunsten der Abgefallenen, an ihn hatten gelangen lassen. Cyprian enthielt sich hier einer sachlichen Äufserung und bezog sich (in einem Schreiben an das karthagische Presbyterium) nur auf seinen Grundsatz, „nichts ohne euren Beirat und ohne Zustimmung der Gemeinde zu thun"; wenn er zu seiner Gemeinde zurückgekehrt sei, so solle, „wie sich's gehört", gemeinsame Beratung der Sache stattfinden[5]. Mit anderen Worten: nach vorgängiger Beratung mit dem Presbyterium soll in der Gemeindeversammlung die Entscheidung gegeben werden. In einem unmittelbar an die Gemeinde gerichteten Schreiben erklärt er daher, dafs in Sachen der Ab-

---

[3] Vgl. oben S. 220 ff. und besonders A. Harnack in Herzogs RE. Bd. 8 S. 420. 421.

[4] Die Sache ist bekannt. Vgl. Cypr. ep. 15 ff. O. Ritschl, Cyprian S. 6 ff.

[5] Cypr. ep. 14, 4: solus rescribere nihil potui, quando a primordio episcopatus mei statuerim, nihil sine consilio vestro et sine consensu plebis mea privatim sententia gerere. sed cum ad vos per dei gratiam venero, tunc de his quae gesta sunt vel gerenda, sicut honor mutuus poscit, in commune tractabimus.

gefallenen in Gegenwart und nach Urteil der Gemeinde verfahren werden soll[6]. In demselben Brief gedenkt er auch der Absicht, außerdem seine Mitbischöfe zuzuziehen und mit Hülfe derselben, „sowie mit eurem Urteil“, zur Prüfung der Frage schreiten zu wollen[7]. An der Verhandlung sollen sich also Nachbarbischöfe und Gemeinde beteiligen. Weshalb auch die benachbarten Bischöfe zugezogen werden sollen, wird von Cyprian bald näher erläutert. In einem weiteren Schreiben entwickelt er seine Grundsätze von neuem. Im Fall der Todesgefahr soll den Abgefallenen, welche einen Friedensbrief (von einem Märtyrer) besitzen, Absolution erteilt werden dürfen; so hatte es ein inzwischen eingetroffenes Schreiben des römischen Presbyteriums angegeben[8]. Wegen der übrigen aber soll bis zum Ende der Verfolgung (und bis zur Rückkehr Cyprians) gewartet werden, „weil diese Sache nicht bloß wenige oder nur eine Gemeinde oder nur eine Provinz, sondern den ganzen Weltkreis angeht“; denn so gehört es sich in solchem Fall, daß die „Bischöfe, mit dem Klerus zusammenkommend, in Gegenwart der treugebliebenen Gemeinde, auf welche gleichfalls die gebührende Rücksicht zu nehmen ist, gemeinsam sich beraten“[9]. Nicht bloß die karthagische Gemeinde hatte infolge der Decianischen Verfolgung einen ungeheuren Abfall erlebt. Das Gleiche war in den Nachbargemeinden, ja ganz ebenso in Rom, Italien, Sicilien, überhaupt im ganzen Umkreis der Christenheit des römischen Weltreichs der Fall gewesen[10]. Aus diesem Grund will Cyprian mit seiner Gemeinde nicht vereinzelt vorgehen. Er will seine Mitbischöfe zuziehen, damit von allen übereinstimmend in derselben Sache dasselbe

---

[6] Cypr. ep. 17 (fratribus in plebe consistentibus) c. 1: cum — ad ecclesiam regredi coeperimus, examinabuntur singula praesentibus et judicantibus vobis.

[7] A. a. O. c. 3: expectent regressionem nostram, ut cum ad vos — venerimus, convocatis coepiscopis plures secundum domini disciplinam et confessorum praesentiam et vestram quoque sententiam beatorum martyrum litteras — examinare possimus.

[8] Cypr. ep. 20, 3.

[9] Cypr. ep. 19, 2: ceteri vero, qui nullo libello a martyribus accepto invidiam faciunt, quoniam non paucorum nec ecclesiae unius aut unius provinciae sed totius orbis haec causa est, expectent ante de domini protectione ecclesiae ipsius publicam pacem. hoc enim et verecundiae et disciplinae et vitae ipsi omnium nostrum convenit, ut praepositi cum clero convenientes praesente etiam stantium plebe, quibus et ipsis pro fide et timore suo honor habendus est, disponere omnia consilii communis religione possimus.

[10] Vgl. den Brief des römischen Presbyteriums, Cypr. ep. 30, 5, und der römischen Konfessoren, ep. 31, 6, und Euseb. VI, 42 ff.

Verfahren eingehalten werde. Aus dem gleichen Grunde hatte inzwischen das römische Presbyterium (der römische Bischofsstuhl war infolge der Verfolgung unbesetzt) bereits Fühlung mit der karthagischen Gemeinde genommen, und teilt Cyprian in einem an das römische Presbyterium gerichteten Schreiben diesem mit, wie er in Sachen der Abgefallenen damit einverstanden sei, den Sterbenden Absolution zu gewähren, „weil unser Vorgehen in jeder Hinsicht das gleiche sein muſs“; in Sachen der übrigen aber solle bis zu seiner Rückkehr nach Karthago gewartet werden, um gemeinsam mit anderen Bischöfen und „in Gemeinschaft mit euch“ die Angelegenheit zu regeln[11]. Cyprian beabsichtigt also Verständigung mit Rom einerseits, Verständigung mit seinen Nachbarbischöfen andererseits. Mit Rom ward nur brieflich verhandelt. Auch mit den Nachbarbischöfen ward brieflich verhandelt, aber nicht um die Entscheidung herbeizuführen, sondern um die endgültige Entscheidung bis zur persönlichen Zusammenkunft hinauszuschieben[12]. Aber weder Rom noch die Nachbarbischöfe waren die einzige in Frage kommende Stelle. Vielmehr bleibt es dabei, daſs für Karthago die dortige Gemeinde (ihr Presbyterium an der Spitze) den Ausschlag zu geben hat[13]. Daſs nicht bloſs Cyprian dieser Ansicht war, daſs vielmehr nach allgemeiner kirchlicher Überzeugung die Gemeinde an dem wichtigen Beschluſs Anteil zu nehmen hatte, bestätigen die weiteren sowohl von dem römischen Presbyterium wie von den römischen Konfessoren eingegangenen Briefe,

---

[11] Cypr. ep. 20, 3 (an das römische Presbyterium): bezüglich der Absolution auf dem Todbette standum putavi et cum vestra sententia, ne actus noster, qui adunatus esse et consentire circa omnia debet, in aliquo discreparet. plane ceterorum causas — differri mandavi et in nostram praesentiam reservari, ut cum pace a domino nobis data plures praepositi convenire in unum coeperimus, communicato etiam vobiscum consilio disponere singula vel reformare possimus.

[12] Cypr. ep. 24—26. 55, 5.

[13] Cypr. ep. 26 (an das karthagische Presbyterium): quae res cum omnium nostrum consilium et sententiam spectet, praejudicare ego et solum mihi rem communem vindicare non audeo. Auch die Nachbarbischöfe sind damit einverstanden, nec ad vos recedendum esse, donec pace nobis a domino reddita in unum convenire et singulorum causas examinare possimus. Vgl. ep. 32 (an dasselbe Presbyterium): plenius consilio communi tractabimus. 34, 2 (ebenso): tractaturi plenius, cum convenire in unum coeperimus. In dem Brief an die Gemeinde (plebi universae) ep. 43, 3 heiſst es dann ebenso: mit den Bekennern, Klerikern und allen Bischöfen der Provinz wie jenseits des Meeres (Italien) habe Cyprian sich (brieflich) dahin verständigt, ut nihil innovetur circa lapsorum causam, nisi omnes in unum convenerimus et conlatis consiliis — sententiam fixerimus.

welche, indem sie zu Cyprians Vorgehen ihre Zustimmung aussprechen, übereinstimmend erklären, daſs auch nach ihrer Überzeugung (und so soll es auch in Rom selber gehalten werden) die Sache der Abgefallenen nach Aufhören der Verfolgung „unter Zuziehung der Bischöfe, Presbyter, Diakonen, Bekenner und der ganzen treugebliebenen Laienschaft“ verhandelt werden soll[14]. Cyprian faſst daher in einem letzten Brief, kurz vor seiner Rückkehr aus dem Exil an seine Gemeinde geschrieben, seine Absichten dahin zusammen: ich komme nach Ostern mit meinen Kollegen, den Nachbarbischöfen, zu euch, und in deren Gegenwart soll sowohl nach eurem Urteil wie nach unser aller gemeinsamem Dafürhalten die Entscheidung getroffen werden[15].

Bedarf es noch weiterer Zeugnisse? Es entsprach der damals geltenden Ordnung, daſs für die Absolution des Todsünders die Zustimmung der Gemeinde zu erwirken war (oben S. 230 ff.). Dementsprechend soll die Frage nach der Absolution der Abgefallenen in Rom wie in Karthago und in anderen Ekklesien von der Gemeindeversammlung unter Zuziehung von Nachbarbischöfen entschieden werden. Die Gemeinde soll nicht bloſs bei der Verhandlung anwesend sein, sondern mitbefragt werden und mitentscheiden.

Bald nach Ostern 251 kehrte Cyprian zu seiner Gemeinde zurück, und jetzt fand denn auch die beabsichtigte Versammlung und Beratung wirklich statt. Das Protokoll der Verhandlung ist leider nicht auf uns gekommen[16]. Cyprian hat sich aber in seinen späteren Briefen häufig genug über diesen Vorgang ausgesprochen Was erfahren wir darüber?

Die Anfrage eines Mitbischofes, Antonianus, gab Cyprian Anlaſs, das stattgehabte Verfahren in Sachen der lapsi noch einmal kurz zur

---

[14] Cypr. ep. 30 (Brief des römischen Presbyteriums) c. 5: erst muſs die Verfolgung aufgehört haben (bevor die Sache der lapsi erledigt werden kann), deinde sic conlatione consiliorum cum episcopis, presbyteris, diaconis, confessoribus, pariter et stantibus laicis facta, lapsorum tractare rationem, denn nec firmum decretum potest esse, quod non plurimorum videbitur habuisse consensum. — ep. 31 (Brief der römischen Konfessoren) c. 6: caute moderateque müsse die Sache der lapsi behandelt werden, consultis omnibus episcopis, presbyteris, diaconibus, confessoribus et ipsis stantibus laicis, ut in tuis litteris et ipse (Cyprian) testaris. Vgl. ep. 55, 5.

[15] Cypr. ep. 43 (plebi universae) c. 7: repraesenter vobis post Paschae diem cum collegis meis: quibus praesentibus secundum arbitrium quoque vestrum et omnium nostrum commune consilium, sicut semel placuit, ea quae agenda sunt disponere pariter et limare poterimus.

[16] Es war ein libellus aufgesetzt worden, welcher singula placitorum capita enthielt, Cypr. ep. 55, 6.

Darstellung zu bringen. Von seinem Exil aus habe er zunächst den Aufschub der Entscheidung angeordnet, bis nach Aufhören der Verfolgung „den Bischöfen" gestattet sein werde, sich wieder zu versammeln; auch von Rom aus habe man dem zugestimmt, daſs erst der Friede der Kirche zu erwarten und dann „mit Bischöfen, Presbytern, Diakonen und der standhaft gebliebenen Laienschaft" zu verhandeln sei; demgemäſs, als die Verfolgung zu Ende war und wir uns wieder versammeln konnten, „sind wir, eine groſse Zahl von Bischöfen, zusammengekommen und haben beschlossen", daſs den Abgefallenen Buſse und Absolution zu gewähren sei. Wenn dir, fährt Cyprian fort, „die Zahl der Bischöfe Afrikas nicht genügend scheint, so wisse, daſs wir auch nach Rom an unseren Kollegen Cornelius geschrieben haben, der gleichfalls in einem Koncil mit sehr vielen Mitbischöfen die nämliche Entscheidung getroffen hat" [17]. Ich habe also, betont Cyprian, nicht leichtfertig gehandelt, sondern, „wie ich in meinen früheren Briefen gesagt habe, habe ich die Angelegenheit (der lapsi) bis zur gemeinsamen Beratung unseres Koncils aufgeschoben, und nun werde ich von dem nicht abgehen, was einmal in unserem Koncil beschlossen worden ist" [18]. Ganz in der gleichen Weise hat Cyprian sich später noch wiederholt geäuſsert. Er sagt, daſs „im Koncil" [19], auf einem „zahlreich besuchten Koncil" [20] die Sache verhandelt sei. Eine unter seinem Vorsitz abgehaltene Synode von vielen Bischöfen erklärt: „wir haben

---

[17] Cypr. ep. 55, 4—6: causam lapsorum distuli, ut cum quies et tranquillitas data esset et episcopis in unum convenire indulgentia divina permitteret, tunc communicato — consilio statueremus, quid fieri oporteret. — — Auch von Rom aus ist geschrieben worden, prius esse ecclesiae pacem sustinendam, deinde sic conlatione consiliorum cum episcopis, presbyteris, diaconis, confessoribus pariter ac stantibus laicis facta lapsorum tractare rationem. — — Secundum quod tamen antea fuerat destinatum, persecutione sopita — copiosus episcoporum numerus — in unum convenimus et scripturis ex utraque parte prolatis temperamentum salubri moderatione libravimus — —. ac si minus sufficiens episcoporum in Africa numerus videbatur, etiam Romam super hac re scripsimus ad Cornelium collegam nostrum, qui et ipse cum plurimis coepiscopis habito concilio in eandem nobiscum sententiam — consensit.

[18] Cypr. l. cit. c. 7: scias, me nihil leviter egisse, sed secundum quod litteris meis fueram ante conplexus, omnia ad commune concilii nostri consilium distulisse — et nunc ab his non recedere, quae semel in concilio nostro de communi conlatione placuerunt.

[19] Cypr. ep. 56, 2: cum in concilio placuerit, paenitentiam agentibus — subveniri.

[20] Cypr. ep. 59, 13: concilio frequenter acto — decrevimus, ut paenitentiam fratres agerent.

früher in Sachen der lapsi beschlossen", es hat „uns auf Eingebung des heiligen Geistes gefallen", und „die Ehre unseres Episkopats" wird durch unsere Beschlüsse steigen[21]. „Von unserem Dekret (in Sachen der lapsi) ist abgewichen worden", so sagt in wieder einer anderen Versammlung Cyprian mit 66 Bischöfen[22]. Von der Gemeinde ist keine Rede. In all diesen Zeugnissen, welche von der vollbrachten Versammlung reden, wird nur der Bischöfe gedacht, das Gewicht der getroffenen Entscheidung lediglich auf die Zahl der teilnehmenden Bischöfe gegründet, die Ehre des Episkopats mit dem gefaſsten Beschluſs in Zusammenhang gebracht. Es scheint alles klar. Das „Koncil", welches zu Karthago in Sachen der lapsi tagte, erscheint genau als eine Versammlung von Bischöfen späteren Stils, als Machtmittel und Machtäuſserung lediglich des Episkopates, — und das ist denn auch der Eindruck, welchen unsere gelehrte Forschung von diesen Zeugnissen davongetragen hat[23].

Trotzdem wissen wir ganz bestimmt, daſs das Gegenteil richtig ist. Cyprian versichert ja zugleich ausdrücklich, daſs er genau so vorgegangen sei, wie er es „in seinen früheren Briefen gesagt hat"[24]. Diese Briefe hatten aber eine Gemeindeversammlung und Mitwirkung der ganzen Gemeinde Karthagos in Aussicht genommen. Ja, Cyprian citiert in dem oben angeführten Brief an Antonian noch einmal ausdrücklich die römischen Briefe, welche in Übereinstimmung mit seinen Vorschlägen die Beratung der Sache mit Bischöfen, Presbytern, Dia-

---

[21] Cypr. ep. 57: Cyprian mit 41 Bischöfen an den römischen Bischof Cornelius. c. 1: Statueramus quidem pridem —. c. 5: placuit nobis sancto spiritu suggerente. c. 3: episcopatus nostri honor grandis et gloria est pacem dedisse martyribus.

[22] Cypr. ep. 64: Cyprianus et ceteri collegae qui in concilio adfuerunt numero 66. c. 1: recessum esse a decreti nostri auctoritate.

[23] Vgl. z. B. O. Ritschl, Cyprian S. 153—155, welcher der Meinung ist (S. 155), das Koncil in Sachen der lapsi sei nur von Bischöfen gehalten worden, und welcher infolgedessen (S. 153) von dem „groſsen Schwanken" Cyprians in Bezug auf die zur Verhandlung zuzuziehenden Kreise spricht. Hefele, Konciliengesch. Bd. 1 S. 112, bemerkt, daſs das Koncil wegen der lapsi „von sehr vielen Bischöfen, aber auch von Priestern und Diakonen besucht" gewesen sei, auf S. 18 wird erwähnt, daſs Cyprian auſser Bischöfen auch Kleriker und treugebliebene Laien „zuzog". Hefele löst die nach seiner Meinung vorhandene Schwierigkeit dadurch, daſs die Bischöfe „den Rat und die Meinung" der Kleriker und Laien entgegengenommen hätten; „daſs aber die Priester oder gar die Laien auch ein votum decisivum gehabt hätten, ist nirgends im geringsten gesagt". Es bleibt also dabei, daſs das Koncil seinem Wesen nach Versammlung und Beschluſsfassung der Bischöfe bedeutet.

[24] Vgl. Anm. 18.

konen, Bekennern und der gesamten treugebliebenen Laienschaft als notwendig bezeichnet hatten[25]. Gerade diese Beratung ist dann nach jenem Brief an Antonian durch das „Koncil" zur Wirklichkeit geworden. Es ist gar nicht möglich, daſs das „Koncil", welches wirklich zu stande kam, andere Gestalt, andere Zusammensetzung, anderes Wesen gehabt hätte, als ursprünglich geplant war. Cyprian ist sich vielmehr voll dessen bewuſst, genau das vollbracht und gethan zu haben, was er von vornherein beabsichtigte[26].

Also: eine Gemeindeversammlung, zu welcher die Nachbarbischöfe zugezogen werden sollen, ist angekündigt, und ein „Koncil" vieler Bischöfe ist gehalten worden. Cyprian versichert uns, daſs dies Koncil eben jene zuvor angekündigte Versammlung sei. Es folgt daraus, daſs das Koncil mit der Gemeindeversammlung zusammenfällt. Es besteht gar kein Gegensatz zwischen den soeben gesammelten Zeugnissen. Das Koncil stellt lediglich eine Erscheinungsform der Gemeindeversammlung, eine durch Bischöfe verstärkte Gemeindeversammlung dar.

Schlagen wir jetzt das Protokoll einer karthagischen Synode auf, welche im Jahr 256, also wenig Jahre nach der im Vorigen besprochenen Synode, von Cyprian in Sachen der Ketzertaufe abgehalten worden ist. Hier sollte kein formeller Beschluſs gefaſst, sondern ein Zeugnis abgelegt werden, aber doch ein Zeugnis, welches, in den Formen feierlicher synodaler Verhandlung gegeben, bestimmt war, die gegenteilige (von Rom vertretene) Entscheidung moralisch zu vernichten. Die Eingangsworte des Protokolls lauten: „Als in Karthago am 1. September sehr viele Bischöfe (87 Namen werden nachher genannt) aus der Provinz Afrika, Numidien, Mauretanien sich versammelt hatten, mit Presbytern und Diakonen, in Gegenwart des gröſsten Teils der Laienschaft"[27]. Hier haben wir die urkundliche Bestätigung für die im Vorigen gewonnene Schluſsfolgerung. Wenn die Nachbarbischöfe in Karthago zusammenkommen, um zu synodaler Gesamtsitzung zu schreiten, so ist es selbstverständ-

---

[25] Oben Anm. 17.

[26] Dadurch wird die Ansicht O. Ritschls von dem „Schwanken" und der „Unklarheit" Cyprians (Anm. 23) widerlegt.

[27] Sententiae episcoporum (Cypr. opp. I, p. 435): Cum in unum Carthaginem convenissent Kalendis Septembribus episcopi plurimi ex provincia Africa Numidia Mauritania cum presbyteris et diaconibus, praesente etiam plebis maxima parte — — Cyprianus dixit: audistis, collegae dilectissimi — —. Es folgt das (inhaltlich übereinstimmende) Votum aller Bischöfe ohne einen förmlichen Gesamtbeschluſs.

lich, dafs mit den Bischöfen die Gemeinde sich versammelt. Die Bischofsversammlung schliefst, sobald sie ein Koncil darstellen will, die Gemeindeversammlung in sich. Ohne Gemeindeversammlung kein Koncil. Aus diesem Grunde genügt es, von „Koncil“ und von der Versammlung „sehr vieler Bischöfe“ zu sprechen, weil mit der amtlichen synodalen Bischofsversammlung zugleich die Gemeindeversammlung gegeben ist.

Von Karthago gehen wir nach Rom hinüber.

In Rom führte die Frage wegen Wiederaufnahme der Abgefallenen zu dem Novatianischen Schisma. Die Partei, welche den Presbyter Novatian als Gegenbischof gegen den (nach Beendigung der Decianischen Verfolgung) rechtmäfsig erwählten Bischof Cornelius erhob, wollte in Aufrechterhaltung der älteren Ordnung den zum Götzendienst Abgefallenen keine Absolution gewähren. Doch bald trat eine rückläufige Bewegung ein. Novatian ward von einem Teil seiner Anhänger verlassen, und eine Zahl von Laien, an ihrer Spitze Konfessoren, begehrte in die legitime römische Gemeinde wieder aufgenommen zu werden. Der römische Bischof Cornelius selbst berichtet uns über das dabei eingehaltene Verfahren. Er beschlofs, sein Presbyterium zu einer Sitzung zu versammeln. Fünf Bischöfe, welche gerade anwesend waren, nahmen an der Verhandlung teil. Eine Beratung fand statt. Über die Beschlüsse ward ein Protokoll aufgenommen, welches Abstimmung und Motive der einzelnen enthielt. Dann wurden die reumütigen Brüder vorgelassen, um ihre Bitte um Absolution und Wiederaufnahme vorzutragen. Als Beschlufs ward ihnen mitgeteilt, dafs ihre Sache an die Gemeindeversammlung zur Entscheidung zu bringen sei. Und so geschah es. In offener Gemeindeversammlung legten die Schismatiker ein Bekenntnis ihrer Reue ab, und „mit ungeheurer Zustimmung des Volkes“ ward ihnen die Wiederaufnahme gewährt[28].

---

[28] Brief des Cornelius bei Cypr. ep. 49, 2: Omni actu ad me perlato, placuit contrahi presbyterium. adfuerunt etiam episcopi quinque, qui et eo die praesentes fuerunt, ut firmato consilio, quid — observari deberet, consensu omnium statueretur, et ut motum omnium et consilium singulorum dinosceres, etiam sententias nostras placuit in notitiam vestram perferri, quas et subjectas leges. his ita gestis, in presbyterium venerunt (die Schismatiker) — summis precibus desiderantes, ut ea quae ante fuerant gesta in oblivionem caderent —. quod erat consequens, omnis hic actus populo fuerat insinuandus —. quorum voluntate cognita, magnus fraternitatis concursus factus — cum ingenti populi suffragio omnia ante gesta remisimus deo omnipotenti —. Ebenso berichtet Cornelius an den Bischof Fabius von Antiochien, Euseb. VI, 43, 6: die zurückkehrenden Schismatiker legen ihr Bekenntnis ab παρόντων ἱκανῶν τοῦτο μὲν ἐπισκόπων,

Wir lernen aus dieser Erzählung, daſs die formelle Entscheidung in solcher Sache (den obigen Ausführungen, S. 230 ff., entsprechend) nicht bei dem Presbyterium, sondern allein bei der Gemeindeversammlung stand, wenngleich der Beschluſs des Presbyteriums die thatsächlich entscheidende Instanz bildete. Wir lernen ferner, daſs auch die Versammlung mehrerer Bischöfe mit dem Presbyterium (auſser Cornelius waren fünf Bischöfe anwesend) die Zuständigkeit des Presbyteriums zu steigern auſser stande ist. Nicht, als ob das an der geringen Zahl der Bischöfe läge, denn drei Bischöfe genügen bereits für eine Synode (§ 24), sondern weil jene sechs Bischöfe ohne die Gemeinde sind. Die Versammlung des Presbyteriums ist keine Versammlung der Ekklesia, auch nicht, wenn im Presbyterium Bischöfe sind. Darum hat auch das durch Bischöfe verstärkte Presbyterium gemäſs dem Recht des 3. Jahrhunderts keinerlei Kirchenregierungsrechte. Die Versammlung von Bischöfen als solche ist ohne jegliche Gewalt. Die Macht der Bischofsversammlung hängt von der Art der gröſseren Versammlung ab, in deren Schoſse sie sich befindet. Mit dem Presbyterium vereinigt kann die Bischofsversammlung nur Gewalt des Presbyteriums[29], und erst mit der Gemeinde vereinigt kann die Bischofsversammlung Gewalt der Ekklesia, Gewalt der Gemeinde Christi, d. h. Gewalt einer Kirchenversammlung, einer Synode, ausüben.

Nach vollzogener Rückkehr eines Teils der Schismatiker zu der rechtmäſsigen Gemeinde ward in Rom zur endgültigen Entscheidung sowohl der Sache des Novatian wie der Sache der Abgefallenen geschritten: Beide Fragen wurden gemeinsam in derselben Versammlung erledigt. Cyprian berichtet auch von dieser Versammlung. Sie ist ihm ein „Koncil", welches Bischof Cornelius „mit sehr vielen Mitbischöfen" abgehalten hat[30]. Über dieselbe römische Versammlung berichtet auch Eusebius auf Grund ihm vorliegender brieflicher Berichte des Cornelius. Er teilt mit, daſs die Synode „von 60 Bischöfen und noch weit mehr Presbytern und Diakonen" besucht war[31]. Hier

---

τοῦτο δὲ πρεσβυτέρων καὶ λαϊκῶν ἀνδρῶν παμπόλλων. Daſs die Gemeinde nicht bloſs „anwesend" war, sondern an dem Beschluſs mit den Bischöfen und Presbytern förmlich Anteil hatte, zeigt der Brief an Cyprian. Dementsprechend heiſst es im Fortgang, Euseb. l. cit. § 10: einer von den zurückkehrenden schismatischen Bischöfen wird absolviert und als Laie wieder aufgenommen, *ὑπὲρ αὐτοῦ δεηθέντος παντὸς τοῦ παρόντος λαοῦ.*

[29] Vgl. oben S. 234 Anm. 10.

[30] Cypr. ep. 55, 6, oben Anm. 17 a. E.

[31] Euseb. VI, 43, 2: *συνόδου μεγίστης ἐπὶ Ῥώμης συγκροτηθείσης, ἑξήκοντα*

ward ein Zweifaches beschlossen: einmal die Exkommunikation des Novatian und seiner Anhänger, und sodann die Wiederaufnahme der Abgefallenen. Beide Beschlüsse bedurften zu ihrer Vollwirksamkeit einer gültigen Gemeindeversammlung (S. 229 ff.). Dementsprechend hatte bereits das römische Presbyterium (und ebenso die römischen Konfessoren) Cyprian gegenüber sich ausdrücklich dahin ausgesprochen, daſs die Sache der lapsi nach Wiederbesetzung des bischöflichen Stuhles mit den Nachbarbischöfen, den Presbytern, Diakonen, Konfessoren und der ganzen treugebliebenen Gemeinde zu verhandeln sei[32]. Das römische „Koncil" mit den „sehr vielen Mitbischöfen", von welchem Cyprian berichtet, und mit „noch weit mehr Presbytern und Diakonen" (Eusebius) ist auch in Rom nichts anderes als die Verwirklichung der auf eine Gemeindeversammlung (verstärkt durch Nachbarbischöfe) gerichteten Absicht gewesen. Die Presbyter und Diakonen, die Häupter der Gemeindeversammlung, welche mit den Bischöfen anwesend sind, beweisen es vollends, daſs auch in Rom das Koncil der Bischöfe eine Erscheinungsform der Gemeindeversammlung darstellt[33].

Von Rom führt uns ein Schritt weiter in den Orient.

Um das Jahr 244 ward in Bostra (Arabien) eine „Synode" ab-

μὲν τὸν ἀριθμὸν ἐπισκόπων, πλειόνων δ' ἔτι μᾶλλον πρεσβυτέρων τε καὶ διακόνων.

[32] Cypr. ep. 30. 31, oben Anm. 14.

[33] Aus späterer Zeit vgl. z. B. Concil. Roman. sub Hilaro papa a. 465 pr.: Versammlung von Bischöfen, residentibus etiam universis presbyteris, adstantibus quoque diaconibus. c. 4: ab universis episcopis et presbyteris acclamatum est. Ebenso c. 5. Synod. Rom. I sub Symmacho papa episcoporum 72 a. 499, c. 2: universi episcopi et presbyteri dixerunt. c. 3: universa synodus surgens acclamavit. Ebenso c. 5, vgl. c. 4: Synodus dixit: Placet. Synod. Rom. IV sub Symmacho a. 502 pr.: residente venerabili viro papa Symmacho una cum venerabilibus viris et episcopis — residentibus etiam presbyteris — adstantibus quoque diaconibus. Capitulum editum a Silvestrio (Fälschung aus dem beginnenden 6. Jahrhundert, Sammlung der Handschriften von Chieti, Maaſsen, Geschichte der Quellen und Litteratur des kanonischen Rechts, Bd. 1 S. 414): dum resedisset (der Papst Silvester) in Synodo cum Constantino Augusto et simul cum eo residentes 178 episcopos et cum eis 270 presbyteris et diacones 40 et simul cum eis omnes Romanus populus. Dum residisset in termas, sic statuerunt in synhodo: Placuit eis et ad omnem Christianorum populum Romanorum, ut nullus laicus audeat —. Hier wird ausdrücklich, dem römischen Brauch noch des 6. Jahrhunderts entsprechend, die ganze römische Gemeinde als Trägerin des Beschlusses der römischen Synode bezeichnet (die Präposition ad bedeutet bekanntlich in dem Latein des 6. Jahrhunderts den Dativ). Die Sammlung der Handschriften von Chieti ist in Italien innerhalb der römischen Kirchenprovinz im 6. Jahrhundert entstanden. Maaſsen S. 500. 502.

gehalten, um über die Lehre (Christologie) des Bischofs Beryll von Bostra zu verhandeln. Eine grofse Zahl von Bischöfen war versammelt. Der Ruhm aller Bischöfe aber ward durch den gleichfalls anwesenden Origenes verdunkelt, dem es gelang, den Beryllus zur Orthodoxie zurückzubringen. „Die Schriftstücke des Beryllus und der seinetwegen abgehaltenen Synode“, sagt Eusebius, „sind noch jetzt vorhanden, nebst den Fragen, welche Origenes an ihn richtete, und den Disputationen, welche vor seiner, des Beryllus, Gemeinde abgehalten worden sind“ [34]. Es folgt daraus, dafs die Synode der Bischöfe zu Bostra inmitten der Gemeindeversammlung von Bostra stattfand. Dafs ferner in dieser Versammlung nicht blofs die Bischöfe zu Wort kamen, zeigt die Rolle, welche Origenes zu spielen im stande war. Die Synode ward in Bostra abgehalten und führte ihre Verhandlungen in und mit der Gemeinde, weil es sich eventuell um die Absetzung des Bischofs von Bostra handelte und zu solcher Absetzung (und Exkommunikation) die Zustimmung seiner Gemeinde notwendig war [35].

In den Jahren 264—269 traten nacheinander mehrere Synoden zu Antiochien zusammen, um über den Bischof von Antiochien, Paul von Samosata, wegen Irrlehre und anstöfsigen Wandels zu Gericht zu sitzen. Die Anregung zu dem Verfahren scheint von der antiochenischen Gemeinde selber ausgegangen zu sein [36]. Wiederholt kamen sehr viele Bischöfe „zugleich mit Presbytern und Diakonen“ in Antiochien zusammen [37]. „Auf der letzten Synode sehr vieler Bischöfe“

---

[34] Euseb. VI, 33, 3: *καὶ φέρεταί γε εἰσέτι νῦν ἔγγραφα τοῦ τε Βηρύλλου καὶ τῆς δι᾽ αὐτὸν γενομένης συνόδου, ὁμοῦ τὰς Ὠριγένους πρὸς αὐτὸν ζητήσεις καὶ τὰς λεχθείσας ἐπὶ τῆς αὐτοῦ παροικίας διαλέξεις* —. Der Ausdruck *παροικία* begegnet auch sonst (vgl. z. B. Anm. 36. 64) für die Gemeinde im persönlichen Sinn (Ekklesia).

[35] Vgl. oben S. 229. Die Gemeinde sollte nach der von Kallist vertretenen, im Lauf des 3. Jahrhunderts allmählich durchgesetzten Auffassung ihren Bischof nicht mehr ohne weiteres als Nichtbischof behandeln dürfen. Es sollte eine Synode darüber entscheiden. Die Synode aber schlofs (darin lag die Anknüpfung an das Frühere) die Mitwirkung der Gemeinde in sich. Die Absetzung des Bischofs war nur in Fällen der Todsünde, d. h. in exkommunikationswürdigen Fällen möglich. Daher forderte wie die Exkommunikation so die (notwendig, wenigstens in der alten Zeit, mit Exkommunikation verbundene) Absetzung des Bischofs zu ihrer Vollgültigkeit die Zustimmung (das „Zeugnis“) der Gemeinde. Vgl. oben S. 218 ff. Aber die einfache Gemeindeversammlung war nicht ausreichend.

[36] Euseb. VII, 30, 3: Dionys von Alexandrien schrieb in der Sache nach Antiochien, aber nicht an den Bischof Paul, *ἀλλὰ τῇ παροικίᾳ πάσῃ*.

[37] Euseb. VII, 28, 1: *μυρίους τε ἄλλους* (*ἐπισκόπους*) — *ἅμα πρεσβυτέροις καὶ διακόνοις τῆς αὐτῆς ἕνεκεν αἰτίας* — *συγκροτηθέντας* (in Antiochien).

wurde Paul als überführt erachtet, abgesetzt und exkommuniciert. Den Sieg in der Disputation hatte über den Bischof ein Presbyter von Antiochien, Malchion, davon getragen[38]. Über die erfolgten Verhandlungen ward ein Synodalbrief aufgesetzt. Er ist im Namen der versammelten Bischöfe, Presbyter (der Presbyter Malchion wird namentlich genannt), Diakonen und der „Gemeinden Gottes" aufgesetzt[39]. Die letzten Worte sind nur dadurch verständlich, dafs aufser den Bischöfen, Presbytern und Diakonen auch eine zahlreiche Laienschaft aus Antiochien sowie aus den umliegenden Gemeinden anwesend war und an dem Beschlufs Anteil hatte. Wir machen ferner die Wahrnehmung, dafs auch in Antiochien unter den Disputanten ein einfacher Presbyter, und zwar ein Presbyter der antiochenischen Gemeinde, Malchion, hervorragend auftrat. Die Versammlung, welche die Bischöfe umgab, hatte auch in Antiochien keineswegs die Rolle einer blofsen Zuschauerschaft oder (unmafsgeblichen) Beraterschaft zu spielen[40]. Vor allem ist hervorzuheben, dafs die Synode zu An-

---

[38] Euseb. VII, 29: *τελευταίας συγκροτηθείσης πλείστων ὅσων ἐπισκόπων συνόδου — μάλιστα δ' αὐτὸν εὐθύνας ἐπικρυπτόμενον διήλεγξε Μαλχίων — πρεσβυτερίου τῆς αὐτόθι παροικίας ἠξιωμένος.*

[39] Euseb. VII, 30, 2 (Synodalbrief) *πᾶσι συλλειτουργοῖς ἡμῶν ἐπισκόποις καὶ πρεσβυτέροις καὶ διακόνοις καὶ πάσῃ τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανὸν καθολικῇ ἐκκλησίᾳ* (16 Namen der Synodalmitglieder, darunter der des Malchion) *καὶ οἱ λοιποὶ πάντες οἱ σὺν ἡμῖν παροικοῦντες τὰς ἐγγὺς πόλεις καὶ ἔθνη ἐπίσκοποι καὶ πρεσβύτεροι καὶ διάκονοι καὶ αἱ ἐκκλησίαι τοῦ θεοῦ ἀγαπητοῖς ἀδελφοῖς ἐν κυρίῳ χαίρειν.* Man beachte den Parallelismus, welcher zwischen der Adresse und den Ausstellern des Briefes hergestellt ist. Angeredet sind als „Mitdiener" (*συλλειτουργοί*) die Bischöfe, Presbyter, Diakonen und die ganze Ekklesia des Erdrundes. Dementsprechend ist der Brief ausgestellt von Bischöfen, Presbytern, Diakonen und den Ekklesien der Antiochien benachbarten Gebiete. Wie in der Adresse „Ekklesia" insbesondere die Laienschaft bedeutet, geradeso in der Aufzählung der Aussteller. Wie Bischöfe, Presbyter, Diakonen insbesondere an ihre Amtsgenossen, so richten die „Ekklesien Gottes" als die Aussteller des Briefes an die gesamte Laienschaft ihren Grufs.

[40] Die Namenreihe, welche in dem Synodalbrief gegeben ist, nennt 16 Namen (Anm. 39) ohne jede Amtsbezeichnung. Als vorletzter ist Malchion genannt. Die zuerst Genannten sind Bischöfe. Der Name des Malchion beweist, dafs die zuletzt Genannten Presbyter (bezw. Diakonen) sind. Im Namen der Synode sprechen wie die Bischöfe, so Presbyter, Diakonen und Ekklesien. Es ist damit klar, dafs Presbyter, Diakonen, Ekklesien zur Synode gehören, an dem Beschlufs und folgeweise an der Ausstellung des Synodalbriefs Anteil haben, während Hefele a. a. O. S. 19 meint, man könne nicht ersehen, „wie weit ihre Berechtigung gegangen sei und ob sie mehr als eine blofs beratende Stimme gehabt hätten". „Die Analogie" (welche?) spricht nach Hefele „blofs für die letztere". Wie Hefele, so steht in dieser Hinsicht auch Hinschius, Kirchenr. Bd. 3 S. 474. Vgl. unten §§ 24. 25.

tiochien im Jahre 269 ein Zweifaches vollbrachte: einmal die Absetzung und Exkommunikation des bisherigen Bischofs (Paul) und sodann die Wahl und Einsetzung eines neuen Bischofs (Domnus)[41]. Nun ist aber zweifellos, daſs im 3. Jahrhundert wie die Absetzung des Bischofs, so noch viel mehr die Wahl und Einsetzung eines neuen Bischofs die Mitwirkung der Gemeindeversammlung forderte. Der neue Bischof muſs von der Gemeinde erwählt werden[42]. Wäre die groſse antiochenische Synode von 269 eine bloſse Bischofsversammlung gewesen, so würde sie den Bischof Paul nicht haben absetzen und noch viel weniger den Bischof Domnus haben erwählen und einsetzen können. Aus diesem Grunde waren nicht bloſs Bischöfe, sondern auch Presbyter und Diakonen, an erster Stelle das Presbyterium von Antiochien (Malchion), und nicht bloſs Presbyter und Diakonen, sondern auch die „Gemeinden Gottes“, an erster Stelle die Gemeinde Antiochiens, anwesend und mitwirkend bei dem Beschlusse. Die Synode übt die Rechte der Gemeinde aus, weil die Versammlung der Bischöfe im Schoſse und unter Mitwirkung der Gemeindeversammlung stattfindet, weil die Synode selber nach ihrem Wesen eine Erscheinungsform der Gemeindeversammlung ist.

Die soeben bereits berührten Grundsätze über die Bischofswahl sind im stande, noch weiteren Aufschluſs über die uns beschäftigende Frage zu geben.

Wenn ein neuer Bischof eingesetzt werden soll, so ist es im 3. Jahrhundert Regel, daſs die Nachbarbischöfe mit der verwaisten Gemeinde sich versammeln[43]. Nach erfolgtem Vorschlag (welcher von den anwesenden Bischöfen auszugehen pflegt) geschieht die Wahl durch die Stimme der Bischöfe, des Klerus und des Volkes. Auf die Wahl folgt die Ordination (durch die anwesenden Bischöfe). Es sind zwei Gruppen, welche bei der Wahlhandlung auftreten: der Klerus, welcher die Führung des „Volkes“, d. h. der Gemeinde, hat,

---

[41] Euseb. VII, 30, 17.

[42] Vgl. S. 229 und in diesem § 23 weiter unten, sowie § 24.

[43] Cypr. ep. 67, 5: tenendum, quod apud nos quoque et fere per provincias universas tenetur, ut ad ordinationes rite celebrandas ad eam plebem, cui praepositus ordinatur, episcopi ejusdem provinciae proximi quique conveniant et episcopus deligatur plebe praesente — — quod et apud vos factum videmus in Sabini collegae nostri ordinatione, ut de universae fraternitatis suffragio et de episcoporum, qui in praesentia convenerant quique de eo ad vos litteras fecerant judicio episcopatus ei deferretur et manus ei in locum Basilidis imponeretur. Vgl. ep. 55, 8. 24; 56, 1; 59, 5. Oben S. 229 Anm. 2. Unten § 24.

einerseits, und die Bischöfe andererseits. Ohne Zustimmung der Bischöfe ist keine gültige Wahl möglich. Ja, die Bischöfe haben das eigentliche „Urteil" (judicium): sie sind die Wähler im eigentlichen Sinne des Worts. Sie sind diejenigen, durch welche Gottes Stimme (Dei judicium), welche den Bischof jetzt wie einst (S. 59) berufen muſs, in der Gemeinde vernehmbar wird. Die Wahlhandlung von Klerus und Volk bedeutet grundsätzlich nur ein testimonium, ein deklaratorisches Zeugnis, daſs durch die Stimme der Bischöfe wirklich Gottes Stimme gesprochen hat. In diesem Sinne erfolgt die Wahl durch Bischöfe und Gemeinde[44].

---

[44] Vgl. Cypr. ep. 67, 5 (Anm. 43): hier werden zwei Gruppen unterschieden: Bischöfe und Gemeinde. Den Bischöfen wird judicium, das entscheidende Urteil, der Gemeinde suffragium zugeschrieben. Das suffragium der Gemeinde bestand wiederum aus zwei Stücken, nämlich aus dem suffragium des clerus und dem suffragium der plebs (im engeren Sinne), vgl. Cypr. ep. 68, 2: cleri et plebis suffragio (ist Cornelius gewählt). Das suffragium des clerus (Presbyter und Diakonen) war eine wirkliche Abstimmung der einzelnen und bestand in der Ablegung eines Zeugnisses über die Eigenschaften des von den Bischöfen Vorgeschlagenen, während das suffragium des übrigen „Volkes" in einer bloſsen Gesamthandlung der gerade anwesenden Menge, d. h. in bloſsem Beifallrufen sich äuſserte (Cypr. ep. 55, 8: de clericorum paene omnium testimonio, de plebis quae tunc adfuit suffragio, wo der Gegensatz des paene omnium einerseits und des quae tunc adfuit andererseits bezeichnend ist; die dann folgenden Worte: de sacerdotum antiquorum et bonorum virorum collegio verstehe ich dahin, daſs Cornelius aus dem Presbyterkollegium erwählt wurde, er stand als Presbyter, vgl. S. 130 Anm. 28, bereits der Bischofswürde nahe). Vgl. O. Ritschl, Cyprian S. 175. Das suffragium des clerus bedeutet das allein thatsächlich Erhebliche an dem suffragium der Gemeinde. Der Klerus erscheint auch hier an der Spitze der Gemeinde als Führer und Vertreter derselben. Die Eigenschaft des suffragium cleri als testimonium bedeutet daher, daſs die Abstimmung der Gemeinde (nach dem judicium der Bischöfe) ein solches testimonium darstellt. Vgl. auch Cypr. ep. 67, 4: ut sacerdos plebe praesente sub omnium oculis deligatur (nämlich von den Bischöfen) et dignus adque idoneus publico judicio ac testimonio conprobetur — —. ordinationes sacerdotales non nisi sub populi adsistentis conscientia fieri oportere, ut plebe praesente vel detegantur malorum crimina vel bonorum merita praedicentur et sit ordinatio justa et legitima, quae omnium suffragio et judicio (damit ist nach dem Vorigen dennoch nur ein testimonium der omnes gemeint) fuerit examinata. ep. 44, 3: collegarum ac plebis testimonio et judicio (das testimonium geht auf die plebs, das judicium auf die collegae). Als die eigentlichen Wähler erscheinen demnach die Bischöfe (O. Ritschl a. a. O. S. 178. 179). Daher wird der Wahlbericht im Namen der Bischöfe abgefaſst und abgesandt, Cypr. ep. 67, 5 (Anm. 43): episcoporum — qui de eo ad vos litteras fecerant. 55, 8: jactus est episcopus (Cornelius) a plurimis collegis nostris, qui tunc in urbe Roma aderant, qui ad nos litteras — de ejus ordinatione miserunt. 45, 3: scripta collegarum nostrorum qui illic ordinationi tuae adfuerant, desideravimus. 48, 4: ut ex rescriptis collegarum nostrorum, qui ad nos litteras

Die entwickelten Sätze bedeuten, daſs nach der Ordnung des 3. Jahrhunderts der neue Bischof durch eine Synode zu erwählen (und zu ordinieren) ist. Aus diesem Grunde müssen mehrere Bischöfe anwesend sein. Es genügt (für die Regel) nicht, wenn nur ein Bischof bei der Wahl mitwirkt[45]. Nach einigen Zeugnissen ist es genügend und notwendig, daſs „zwei oder drei" Bischöfe an der Wahl und Ordination teilhaben. Nach dem weit überwiegenden Herkommen des 3. Jahrhunderts und der Folgezeit waren mindestens drei Bischöfe zuzuziehen[46].

---

inde fecerant, — ordinationis tuae — ratio justa — nosceretur. Vor allem hängt damit zusammen, daſs in der Versammlung die Stimme Gottes (welche allein zum Amt erwählen kann, oben S. 31) lediglich in der Stimme der Bischöfe zum Ausdruck kommt. Wir lesen Cypr. ep. 55, 8: de dei judicio, qui episcopum eum fecit, et coepiscoporum testimonio. Die Meinung ist, daſs das Urteil Gottes durch das Zeugnis der Bischöfe zum Ausdruck gelangt. An derselben Stelle heiſst es später: factus est autem Cornelius episcopus de dei et Christi ejus judicio, de clericorum paene omnium testimonio, de plebis — suffragio, und ebenso 68, 2: episcopo Cornelio in catholica ecclesia de dei judicio et cleri ac plebis suffragio ordinato. An beiden Stellen ist auſser von dem suffragium der Gemeinde (clerus und plebs) nur von dem judicium dei die Rede, d. h. das judicium dei ist an Stelle des judicium episcoporum genannt. Das judicium episcoporum ist mit judicium dei gleichbedeutend. Also: der Wille Gottes (welcher die Wahl entscheidet) kommt zum Ausdruck lediglich durch die Stimme der Bischöfe. Der Gemeinde (an ihrer Spitze dem Klerus) kommt nur zu, durch ihr testimonium darüber Klarheit zu verschaffen, daſs diese Stimme der Bischöfe wirklich die Stimme Gottes ist. Aus der nachfolgenden Darstellung wird von selbst hervorgehen, daſs Bischöfe und Gemeinde (Klerus) auf jeder Synode genau diese Stellung einnehmen, welche soeben für die Bischofswahl dargelegt worden ist. — Die Wahl seitens der Bischöfe vollendet sich mit der Ordination (Handauflegung). Wie den Bischöfen allein die Wahl, so steht daher auch den Bischöfen allein die Vollziehung der Ordination zu.

[45] Dieser eine Bischof würde dann nach dem Vorigen (Anm. 44) allein den neuen Bischof zu ernennen haben. Das soll nicht sein. — Aus dem folgenden § 24 wird sich ergeben, daſs im 2. Jahrhundert noch die Bischofswahl regelmäſsig ohne Synode, also ohne die Anwesenheit von Nachbarbischöfen vor sich ging, und daſs Nachwirkungen dieser ursprünglichen Übung noch im 3. Jahrhundert erkennbar sind.

[46] Constit. apost. III, c. 20: *ἐπίσκοπον — χειροτονεῖσθαι ὑπὸ τριῶν ἐπισκόπων ἢ τὸ γοῦν ἔλαττον ὑπὸ δυὸ, μὴ ἐξεῖναι δὲ ὑπὸ ἑνὸς ὑμῖν καθίστασθαι.* Danach ist schon die Zweizahl ausreichend. Da Cyprian (Anm. 43) keine bestimmte Zahl als erforderlich nennt, so wird man auch ihn als Zeugen für das Genügen der bloſsen Mehrzahl (zwei) ansehen dürfen. Weitaus die Regel aber war es, mindestens drei Bischöfe zuzuziehen. Novatian ward in Rom von drei italienischen Bischöfen ordiniert, Euseb. VI, 43, 8. 9. Ebenso Cäcilian von Karthago i. J. 312 durch drei Bischöfe (Völter, Urspr. des Donatismus S. 125). Dementsprechend verlangt das Koncil von Nicäa (325) c. 4 mindestens drei Bischöfe für die Bischofswahl. Ebenso Concil. Arelat. I a. 314 c. 20. Vgl. § 24.

Die Koncilienschlüsse des 4. Jahrhunderts sagen ausdrücklich, dafs der Bischof nur auf der „Synode“, und zwar der Provinzialsynode. und nur unter Vorsitz (bezw. Bestätigung) des Metropoliten gültig gewählt und ordiniert werden kann[47]. Der letztere, auf den Metropoliten bezügliche Satz ist neu und dem 3. Jahrhundert noch unbekannt (§ 30). Der erste Satz, dafs die Bischofswahl eine Synode fordert, spricht die schon dem 3. Jahrhundert geläufige Regel aus.

Der Fall der Bischofswahl bedeutet den praktisch häufigsten Fall des Zusammentretens einer Synode. Zugleich sind wir über die Vorgänge bei der Bischofswahl, über Art und Vorgehen der Versammlung verhältnismäfsig gut unterrichtet. Was sehen wir? Wir sehen einmal, dafs die Synode eine Mehrheit von Bischöfen fordert. Aber es genügt schon die Dreizahl (in einigen Gegenden Zweizahl). Wir sehen ferner, dafs die Synode auch die Anwesenheit der Gemeinde fordert, an ihrer Spitze Presbyter und Diakonen. Wir sehen endlich, dafs die Gemeinde an dem Beschlufs der Synode teilnimmt, insbesondere durch das Mittel ihres Klerus (der Presbyter und Diakonen). Die Synode hat nur gültig beschlossen, wenn mit dem „Urteil“ der Bischöfe die Stimme, das „Zeugnis“ der Gemeinde (zunächst ihres Klerus) übereinkommt. Die Synode stellt, wie gerade im Fall der Bischofswahl besonders klar wird, eine Gemeindeversammlung dar, in deren Mitte eine Mehrheit von Bischöfen sich befindet.

Im 4. Jahrhundert ist noch in der ganzen Christenheit, in der griechischen wie in der lateinischen Kirchenhälfte, die Teilnahme der Gemeinde an der Synode (der Provinzialsynode), welche den Bischof wählt, zweifellos Rechtens. Gegen Ende des 4. Jahrhunderts finden wir im Orient zum ersten Mal das Verbot: die ‚Menge“ soll sich

---

[47] Concil. Antioch. a. 341 c. 16: der Bischof soll nicht gewählt werden *δίχα συνόδου τελείας —· τελείαν δὲ ἐκείνην εἶναι σύνοδον, ᾗ συμπάρεστι καὶ ὁ τῆς μητροπόλεως.* c. 19. *ἐπίσκοπον μὴ χειροτονεῖσθαι δίχα συνόδου καὶ παρουσίας τοῦ ἐν τῇ μητροπόλει τῆς ἐπαρχίας.* c. 23: *μὴ δεῖν ἄλλως γίνεσθαι ἐπίσκοπον ἢ μετὰ συνόδου καὶ ἐπικρίσεως ἐπισκόπων.* — Genau dasselbe meint das Koncil von Nicäa i. J. 325, wenn es c. 4 die Bestellung eines neuen Bischofs durch die Bischöfe der Provinz unter Bestätigung seitens des Metropoliten vorschreibt. Vgl. auch Augustin. contra Cresconium III, c. 26 (Migne, Patres lat. vol. 43 p. 510): Secundi Tigisitani concilium, cum paucissimis quidem factum apud Cirtam — ut illic in locum defuncti ordinaretur episcopus (der Bischof Secundus von Tigisis präsidierte als der amtsälteste Bischof dem „Koncil“ in Cirta, welches zusammenkam, um den neuen Bischof zu wählen). Ein urkundliches Beispiel einer Synode, welche zwecks der Bischofswahl zusammentrat und sodann noch weitere Beschlüsse fafste, ist das Concil. Veneticum a. 465 (Bruns II, p. 142).

nicht mehr in entscheidender Weise an der Bischofswahl beteiligen[48]. Dies Verbot zeigt die Richtung an, in welcher die Entwicklung der Bischofswahl im Morgenland sich bewegt: die Gemeinde ist von der Bischofswahl ausgeschlossen worden[49]. Die Stimme der Bischöfe war bereits zuvor die grundsätzlich entscheidende gewesen[50]. Die Zustimmung der Gemeinde ward als bloſse Form empfunden, der man sich deshalb, sobald der innere Grund in Vergessenheit geraten war, entledigte. Die Synode zum Zweck der Bischofswahl durchlief hier genau dieselbe Entwicklung wie die Synode überhaupt. Der Bischof wird in der griechischen Kirche noch heute von der Synode gewählt, aber von einer Synode neuen Stils, welche nur noch eine Versamm-

---

[48] Concil. Laodic. (a. 343—381) c. 13: *μὴ τοῖς ὄχλοις ἐπιτρέπειν, τὰς ἐκλογὰς ποιεῖσθαι τῶν μελλόντων καθίστασθαι εἰς ἱερατεῖον.* Dazu Hefele, Konciliengesch. Bd. 1 S. 759. Daſs während des 4. Jahrhunderts und noch später auch im Morgenland die Beteiligung der Gemeinde an der Bischofswahl Grundsatz war, ist zweifellos. Vgl. z. B. Concil. Antioch. a. 341 c. 16: die Wahl ohne „Synode" und Metropoliten soll ungültig sein, *καὶ εἰ πᾶς ὁ λαὸς ἕλοιτο αὐτόν.* Damit ist gesagt, daſs die Gemeinde **allein** nicht wahlberechtigt ist, aber zugleich vorausgesetzt, daſs *πᾶς ὁ λαός* bei der Wahlhandlung der Synode mitwirkt. Ebenso c. 21: ein Bischof soll sich weder vom Volke (*ἀπὸ λαῶν*, d. h. von der verwaisten Gemeinde) noch von den Bischöfen nötigen lassen, in einer anderen Gemeinde Bischof zu werden. Noch zur Zeit Justinians (Nov. 123. 137) sind Klerus und Notabeln an der Wahl beteiligt. — Einzelne Beispiele: das Volk zu Antiochien verlangt den Eusebius zum Bischof, Euseb. Vita Constant. III, c. 60 (vgl. Socr. hist. eccl. I, c. 24). Den Eustathius von Antiochien wählen i. J. 325 *ἀρχιερεῖς τε καὶ ἱερεῖς καὶ ἅπας ὁ λεὼς ὁ φιλόχριστος*, Theodoret. hist. eccl. I, c. 6. Den Ambrosius begehrt das Volk von Mailand zum Bischof, Socrat. hist. eccl. IV, c. 30. Volk und Klerus begehren den Chrysostomus zum Bischof von Konstantinopel, Socr. VI, c. 2. Anteilnahme der Gemeinde zu Konstantinopel an der Bischofswahl nach der Absetzung des Nestorius, Socr. VII, c. 35, u. s. w. Dementsprechend sagt Athanasius, Epistola encyclica c. 2: *κατὰ τοὺς ἐκκλησιαστικοὺς κανόνας* müsse ein Bischof gewählt werden *παρόντων τῶν αἰτουμένων λαῶν καὶ κληρικῶν* und darum nicht auſserhalb der betreffenden Gemeinde.

[49] Die zweite Synode von Nicäa (v. J. 787) c. 3 bestimmt, daſs ein Bischof nur von Bischöfen gewählt werden dürfe. Hefele a. a. O. Bd. 1 S. 386.

[50] Das erste Koncil von Nicäa spricht c. 4. 6 bereits nur von den Bischöfen der Provinz als den Wählern des neuen Bischofs, obgleich die Beteiligung der Gemeinde noch allgemeine Regel war und von dem Koncil von Nicäa selber als selbstverständlich vorausgesetzt wurde (vgl. das Schreiben der Synode von Nicäa an die Bischöfe von Ägypten, Libyen, Pentapolis in Sachen des Meletianischen Schismas, Socrat. hist. eccl. I, c. 6: bei Erledigung eines Bischofssitzes kann ein Meletianer succedieren, wenn er würdig ist *καὶ ὁ λαὸς αἱροῖτο, συνεπιψηφίζοντος — τοῦ τῆς Ἀλεξανδρείας ἐπισκόπου*). Das Koncil von Antiochien v. J. 341 versteht unter der „Synode" bereits zunächst die Synode der Bischöfe und bestimmt daher, daſs das „Volk" nicht ohne vollständige „Synode" wählen darf, Anm. 47. 48.

lung von Bischöfen darstellt. Im Abendland war die Entwicklung eine andere. Die Bischofswahl blieb hier bei der Gemeindeversammlung, und zwar so, dafs die Bischöfe vom Wahlrecht ausgeschlossen wurden[51]. So kam die Bischofswahl vornehmlich an den Klerus der verwaisten Gemeinde, unter dessen Führung die Gemeinde wählte, zuletzt in den meisten Gemeinden, unter Ausschlufs der Laienschaft und der übrigen Kleriker, an das Domkapitel[52]. Die Bischöfe, von der Wahl ausgeschlossen, wurden auf die Vollziehung der Ordination beschränkt.

Die Wahl des Bischofs im Morgenland durch eine Synode (Versammlung von Bischöfen), im Abendland durch das Domkapitel hat dieselbe geschichtliche Wurzel: die im 3. Jahrhundert geltende Wahl des Bischofs durch eine Synode alten Stils. Die Synode in ihrer ursprünglichen Gestalt, wie sie im 3. Jahrhundert deutlich vor uns auftritt, ist eine Versammlung von Bischöfen mit der Gemeinde. Synode und Gemeindeversammlung sind noch keine Gegensätze. Erst gegen das Ende des 4. Jahrhunderts beginnt die Trennung von Synode und Gemeindeversammlung sich durchzusetzen. Die Synode, zu einer Versammlung nur von Bischöfen sich umgestaltend, wird Organ der Kirchenverfassung mit Gewalt über die Gesamtgemeinde; die Gemeindeversammlung, an deren Stelle bald das Presbyterium (bezw. für die Bischofswahl das Domkapitel) eintritt, wird lediglich Organ des örtlichen Gemeinderegiments mit Gewalt nur über diese Einzelgemeinde. Aus den einstigen Gewalten der Gemeindeversammlung gehen sowohl die Rechte des Presbyteriums (Domkapitels) wie die Rechte der Synode hervor, aber das Presbyterium ist der Erbe der Gemeindeversammlung nur für das örtliche Regiment, die Synode Erbe der Gemeindeversammlung für das Kirchenregiment. Das Gegensätzlichwerden von Gemeindeversammlung und Synode spricht sich darin aus, dafs aus der Synode die Gemeinde ausscheidet, und ebenso darin, dafs die Bischöfe aus der Gemeindeversammlung verschwinden. Damit war die Notwendigkeit gegeben, das Wahlrecht nunmehr entweder der Synode (neuen Stils) oder der Gemeindeversammlung (gleichfalls neuen Stils, unter Ausschlufs der Bischöfe) zuzuschreiben. Im Morgenland ist die eine, im Abendland die andere Entscheidung gefallen.

---

[51] Darauf hat schon Hefele Bd. 1 S. 385. 386 hingewiesen.

[52] In Rom blieb bekanntlich das Presbyterium (Kardinalkollegium) wahlberechtigt und behauptete sich damit die Teilnahme derjenigen Bischöfe am Wahlakt, welche als solche (als Kardinalbischöfe) dem römischen Presbyterium angehörten, vgl. oben S. 243.

An der Geschichte der Bischofswahl sehen wir gerade auf das deutlichste, wie die Synode des späteren Rechts erst durch das Ausscheiden der Gemeinde geschaffen wurde. Aber noch heute beweist die Thatsache, daſs in der römisch-katholischen Kirche der Bischof ordentlicherweise durch das Domkapitel gewählt wird, einerseits, daſs die Gemeindeversammlung einst ein Organ der Kirchenregierung bedeutete (das Bischofswahlrecht ist das einzige auf die Kirchenregierung bezügliche Recht, welches der Gemeinde bezw. ihrer Vertretung, dem Presbyterium, dann dem Domkapitel, noch heute zusteht), und andererseits, daſs die Synode (welche als Organ der Kirche, Ekklesia, den Bischof einzusetzen hatte) einstmals nicht bloſs Bischofsversammlung, sondern Versammlung der Bischöfe mit Gemeinde und Klerus war.

Die Bischofswahlsynode ist noch in anderer Beziehung lehrreich. Wir sehen deutlich, daſs der Klerus (Presbyter und Diakonen) nur als Führer und Organ der Gemeinde an der Bischofswahlsynode beteiligt ist. Das Gleiche folgt daraus für die Beteiligung des Klerus (es ist hier immer nur der Subalternklerus mit Ausschluſs der Bischöfe gemeint) an der Synode überhaupt[53].

Die Beteiligung des Klerus neben den Bischöfen ist in der ältern Zeit eine ganz allgemeine. In zahllosen Fällen sehen wir Presbyter und Diakonen, auch Vertreter der ordines minores auf den Synoden erscheinen und an den Beschlüssen teilnehmen. Das gilt von den Synoden zu Rom, Karthago, Alexandrien, Antiochien, von den spanischen und gallischen Synoden, überhaupt von den Synoden vom 3. Jahrhundert bis tief in das Mittelalter[54]. Selbst das ökumenische

---

[53] Vgl. z. B. den Presbyter Malchion oben S. 270.

[54] Die Belege bei Hinschius, Kirchenr. Bd. 3 S. 359. 474. 481. 489. 494 ff. 500. 509. 523. Hefele Bd. 1 S. 18 ff. Es war allgemeines Herkommen, daſs sich die Bischöfe, wenn sie zum Koncil reisten, von Presbytern und andern Klerikern ihrer Diöces begleiten lieſsen. So im 3. Jahrhundert, vgl. Cypr. ep. 59, 15 (dazu O. Ritschl, Cyprian S. 158) und die Synode von Antiochien, oben S. 270. 271. Ebenso im 4. Jahrhundert, vgl. das Ladungsschreiben des Kaisers an den Bischof von Syrakus, zur Synode von Arles zu kommen (die i. J. 314 abgehalten wurde) und zwei Presbyter mitzubringen, Euseb. X, 5. Wir besitzen noch das Verzeichnis der Bischöfe, Presbyter, Diakonen, Lektoren, Exorcisten, welche an dieser Synode teilnahmen und mit unterschrieben, Völter, Donatismus S. 158—162. Im 5. Jahrhundert sehen wir gleicherweise auf der gallischen Synode zu Orange (441) und Vaison (442) die Bischöfe von Presbytern, Diakonen, Lektoren begleitet, und bekundet die Teilnahme dieser Kleriker an den Synodalbeschlüssen auch hier ihre Unterschrift (das handschriftliche Verzeichnis der auf der Synode „Anwesenden" ist offenbar den Unterschriften der Synodalakten entnommen), vgl. den Abdruck bei Maaſsen, Gesch. der Quellen des kanon. Rechts Bd. 1 S. 591 ff. Im 6. Jahrhundert giebt

Koncil macht keine Ausnahme. Auf dem berühmten ersten Koncil von Nicäa i. J. 325 war eine „unzählbare" Menge von Klerikern anwesend[55]. Selbst wo der Anwesenheit von Klerikern garnicht ausdrücklich gedacht wird, gilt sie doch, wie bei Gelegenheit sich herausstellt, der alten Zeit als selbstverständlich[56]. Woher diese Teilnahme der Presbyter, Diakonen u. s. w.? Weil auch hier der Klerus ist, was sein Name sagt, die Gemeinde Gottes, die Darstellung und Vertretung der Ekklesia. Weshalb sind die Kleriker anwesend? Weil bis tief in das Mittelalter der alte Grundgedanke lebendig geblieben ist, dafs die Synode nicht blofs eine Bischofsversammlung, sondern Gemeindeversammlung bedeutet.

Bischof Hefele vertritt in seiner berühmten Konciliengeschichte die Ansicht, dafs die Teilnahme von Klerus und Gemeinde erst seit der Mitte des 3. Jahrhunderts aufgekommen sei, also nicht dem ursprünglichen Wesen der Synode angehöre[57]. Wie wenig diese Meinung für sich hat, wird sich bald vollends ergeben (§ 24). Schon hier ist hervorzuheben, dafs sie allem widerspricht, was wir sonst von dem Gang der kirchlichen Entwicklung wissen. Die Bewegung auf dem Gebiet der kirchlichen Verfassung ist ausnahmslos dahin gegangen, die bischöfliche Gewalt gegenüber Klerus und Laienschaft zu erhöhen. Es ist denkbar dafs die Rechte von Klerus und Gemeinde um die Mitte des 3. Jahrhunderts geringer, aber nicht denkbar, dafs sie gröfser sind als zuvor. Dem entsprechen denn auch die positiven Zeugnisse, auch wenn wir ganz von dem starken Beweisgrund, welchen der zweifellos ursprüngliche Grundsatz von der Bischofswahl durch die Gemeinde darbietet, absehen.

---

das Koncil von Tarragona (516) c. 13 den Bischöfen ausdrücklich auf, neben Presbytern auch Laien zur Provinzialsynode mitzubringen. Den Irrtum v. Schultes (Stellung der Koncilien S. 84), als ob auf den gallischen Synoden des 5. und 6. Jahrhunderts nur Bischöfe und ihre Vertreter erschienen wären, hat schon E. Löning, Gesch. d. Kirchenr. Bd. 1 S. 375 Anm. 1 berichtigt. Die Presbyter, Diakonen, Lektoren unterschreiben neben ihren Bischöfen.

[55] Eusebius, Vita Constantini III, c. 8 (vgl. Socrat. hist. eccl. I, c. 5): auf dem Koncil von Nicäa waren 250 Bischöfe anwesend, *ἑπομένων δὲ τούτοις πρεσβυτέρων καὶ διακόνων, ἀκολούθων τε πλείστων ὅσων ἑτέρων, οὐδ' ἦν ἀριθμὸς εἰς κατάληψιν.*

[56] Den Synodalbrief in Sachen der Ketzertaufe schreibt Cyprian (ep. 70) lediglich im Namen der versammelten Bischöfe; es hatten aber, wie er selbst (ep. 71, 1) berichtet, auch die Presbyter Karthagos an dem Beschlufs Anteil gehabt: nuper in concilio plurimi coepiscopi cum conpresbyteris qui aderant censuerimus. Wie die Presbyter, so waren sicher auch die Diakonen als Teilnehmer anwesend.

[57] Hefele Bd. 1 S. 18.

Schon gegen das Ende des 2. Jahrhunderts (etwa 160—180) hören wir von Synoden, welche aus Anlafs der montanistischen Bewegung gehalten wurden. Es heifst, dafs „die Gläubigen“ in Kleinasien „oft und an vielen Orten zusammenkamen“, um die neue Lehre zu prüfen und die Montanisten von der Kirche auszuschliefsen[58]. Dafs unter den versammelten „Gläubigen“ Kleinasiens vor allen Dingen auch Bischöfe waren, ist selbstverständlich, aber ebenso selbstverständlich ist, dafs der Ausdruck „Gläubige“ nicht blofs die Bischöfe bezeichnet. Der Bischof Apollinarius von Hierapolis (161—180), einer der bedeutendsten Gegner des Montanismus, legte in einer Schrift, wie Bischof Serapion von Antiochien (Ende des 2. Jahrhunderts) berichtet, die Verwerfung des Montanismus durch die „ganze Brüderschaft“ des Weltkreises dar[59]. Der Ausdruck „Brüderschaft“ (ἀδελφότης) bezeichnet aber technisch die gesamte Gemeinde, und zwar insbesondere die Laienschaft der Gemeinde[60]. Jene „Versammlungen der Gläubigen“ sind Gemeindeversammlungen gewesen[61], handelte es sich doch um die Exkommunikation der Andersgläubigen, welche zu ihrer vollen Gültigkeit den Beschlufs der Gemeinde forderte[62].

Eine andere Reihe von Synoden fand in den neunziger Jahren des 2. Jahrhunderts infolge des Osterstreites statt. Der Bericht des Eusebius spricht von „Synoden und Versammlungen von Bischöfen“[63]. Doch bezeichnet er den Brief des Irenäus über die von ihm abge-

---

[58] Vgl. den antimontanistischen Anonymus vom Ende des 2. Jahrhunderts bei Euseb. V, 16, 10: *τῶν γὰρ κατὰ τὴν Ἀσίαν πιστῶν πολλάκις καὶ πολλαχῇ τῆς Ἀσίας εἰς τοῦτο συνελθόντων —.*

[59] Euseb. V, 19, 2: *ἐβδέλυκται — παρὰ πάσῃ τῇ ἐν κόσμῳ ἀδελφότητι.*

[60] Bei Cyprian begegnet der Ausdruck fraternitas ganz regelmäfsig für die Gemeinde im Gegensatz zum Klerus, Cypr. ep. 16, 2; 18, 1. 2; 19, 2; 20, 2; 46, 2; 59, 15 u. s. w.

[61] Der Anonymus vom Ende des 2. Jahrhunderts (Anm. 58) hatte selber noch Gelegenheit, in der Gemeindeversammlung von Ancyra mit montanistisch Gesinnten zu disputieren, Euseb. V, 16, 4: *ἐν Ἀγκύρᾳ τῆς Γαλατίας — διελέχθημεν ἡμέραις πλείοσιν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, ὡς τὴν μὲν ἐκκλησίαν ἀγαλλιασθῆναι — τοὺς δ' ἐξ ἐναντίας — ἀποκρουσθῆναι —.*

[62] Oben S. 229. Der libellus synodicus, welchen Hefele Bd. 1 S. 16. 84 anzieht, stammt, wie Hefele selbst bemerkt, aus dem 9. Jahrhundert, und ist seine Nachricht, dafs gegen die Montanisten eine Synode von 26 Bischöfen zu Hierapolis, eine andere von 12 Bischöfen zu Anchialus abgehalten worden sei, daher natürlich als solche ohne jeden Wert.

[63] Euseb. V, 23, 2: *σύνοδοι δὴ καὶ συγκροτήσεις ἐπισκόπων ἐπὶ ταυτὸν ἐγίνοντο —.* 3: *τῶν τε κατὰ Πόντον ἐπισκόπων.*

haltene Synode als einen Brief der gallischen Gemeinden[64]. Ferner heiſst es von einem anderen Brief des Irenäus in derselben Angelegenheit, daſs er „im Namen der Brüder geschrieben war, denen Irenäus in Gallien vorstand“[65]. Noch bedeutsamer ist die Thatsache, daſs Polykrates von Ephesus das römische Synodalschreiben (Victor I hatte die römische Synode gehalten) mit einem Brief „an Victor und die römische Gemeinde“ beantwortete[66]. Daraus folgt, daſs das Schreiben, welches Polykrates mit dieser Adresse beantwortete, ebenso von Bischof Victor und der römischen Gemeinde ausgegangen war, daſs also auch die römische Synode eine römische Gemeindeversammlung (in ihrer Mitte Nachbarbischöfe) bedeutete.

Wenn Eusebius nur von Versammlungen von „Bischöfen“ redet, so hat das genau denselben Grund und Sinn wie der gleiche Sprachgebrauch Cyprians, der ebenso regelmäſsig die Koncilien nur als Koncilien von „Bischöfen“ bezeichnet[67], obgleich es für seine Zeit und für ihn selber selbstverständlich war, daſs auch die Gemeinde mit Presbytern und Diakonen zu der Versammlung des Koncils dazugehörte. Ganz das Gleiche galt noch zu der Zeit des Eusebius im Morgenland wie im Abendland[68]. Eusebius konnte daher gar nicht daran denken, jene alten Synoden als Versammlungen nur von Bischöfen hinzustellen. Wenn er von Versammlungen von „Bischöfen“ sprach, so wuſste er, daſs jeder Leser seiner Zeit darunter zugleich die Gemeindeversammlung zu verstehen hatte.

Nach alledem ist es unmöglich, die Teilnahme von Klerus und Gemeinde als eine Neuerung des 3. Jahrhunderts anzusehen. Die Quellen lassen vielmehr deutlich erkennen, daſs die Synoden des 2. Jahrhunderts in dieser Hinsicht denen der Folgezeit völlig gleichkommen. Ja es wird sich zeigen, daſs, wie es dem allgemeinen Gang der Entwickelung entspricht, die Macht der Bischöfe über die synodalen Ver-

[64] Euseb. V, 23, 3: *γραφὴ — τῶν κατὰ Γαλλίαν δὲ παροικιῶν, ἃς Εἰρηναῖος ἐπεσκόπει.* Vgl. oben Anm. 34. 36. Wenn der gelehrte Abbé Duchesne, L'origine des diocèses episcopaux dans l'ancienne Gaule, 1890, p. 50 ff. mit seiner Behauptung, daſs im 2. Jahrhundert Lyon der einzige Bischofssitz Galliens gewesen sei, Recht behält, so ist desto zweifelloser die Synode des Irenäus keine Bischofssynode, sondern eine Synode ältesten Stils (vgl. § 24) gewesen, zu welcher aus anderen Gemeinden lediglich „auserwählte Männer“ sich eingefunden haben, um in der Gemeindeversammlung ihr Zeugnis über die streitige Frage abzulegen.

[65] Euseb. V, 24, 11: *ὁ Εἰρηναῖος ἐκ προσώπου ὧν ἡγεῖτο κατὰ τὴν Γαλλίαν ἀδελφῶν ἐπιστείλας —.*

[66] Euseb. V, 24, 1: *πρὸς Βίκτορα καὶ τὴν Ῥωμαίων ἐκκλησίαν.*

[67] Oben Anm. 17—22.

[68] Oben S. 268 ff. 275 Anm. 48. 50.

sammlungen im 2. Jahrhundert eine geringere gewesen ist als in der Folgezeit (§ 24).

Das Ergebnis unserer Ausführungen werden wir am besten zusammenfassen, wenn wir die einleitenden Worte aus den Akten der Synode von Telepte in Spanien (v. J. 418) wiedergeben. Da heiſst es: „als in der Apostelkirche die Versammlung der Gemeinde von Telepte zusammengekommen war, saſs der Bischof von Telepte mit anderen Bischöfen (32 Namen werden aufgezählt) nieder“, um die Verhandlungen zu beginnen[69].

Die Synode ist, was ihr Name sagt[70]: eine Gemeindeversammlung, in deren Mitte eine Mehrheit von Bischöfen versammelt ist.

§ 24. Der Ursprung der Synode.

Alles, was im Vorigen dargelegt worden ist, wird die volle Klarheit erst gewinnen, sobald der Ursprung der Synode in das rechte Licht gerückt ist.

Als Ursprung und zugleich Vorbild aller Koncilien gilt der katholischen Kirche das sogenannte Apostelkoncil (Ap. Gesch. 15): wie die

---

[69] Concil. Telept. a. 418 (Bruns I, p. 152): congregato in ecclesia apostolorum concilio plebis Teleptensis, beatus pater primae sedis Donatianus civitatis Teleptensis, cum resedisset considentibus secum (32 Namen) et ceteris episcopis —. Vgl. auch Concil. Eliberit. a. 306 (Bruns II, p. 1): cum consedissent sancti et religiosi episcopi in ecclesia Eliberitana (19 Namen), item presbyteri (24 Namen) — apud Eliherim, residentibus cunctis, adstantibus diaconibus et omni plebe —. Augustin. epist. class. XII Nr. 175: Schreiben eines karthagischen Koncils an Innocenz I: Namen der Bischöfe et caeteri qui in concilio ecclesiae Carthaginiensis adfuimus. — Basilius ep. 126: *μεσούσης σχεδὸν τῆς συνόδου — ἐπὶ μέσης τῆς ἐκκλησίας* —.

[70] „Synode“ ist bekanntlich ein technischer Ausdruck für die Gemeindeversammlung, vgl. z. B. Constit. apost. II, c. 57 (auch in der Grundschrift). V, c. 20. Ebenso „Koncil“, vgl. Tertullian. de pudic. c. 10: ab omni concilio ecclesiarum, etiam vestrarum (von jeder Gemeindeversammlung, auch von der deinigen, der römischen) wird der „Hirt“ des Hermas als apokryph abgelehnt (d. h. er wird in der Gemeindeversammlung nicht verlesen, gilt nicht als kanonisch, vgl. das Muratorische Fragment oben S. 197 Anm. 21); selbst Harnack, Texte V, 1, S. 59 versteht hier irrtümlich den Tertullianischen Ausdruck von „griechischen Koncilien“, welche den Hirten aus der h. Schrift ausgestossen hätten. Vgl. ferner l. 1 C. de sacros. eccl. (1, 2) von Konstantin: sanctissimo catholicae venerabilique concilio (dazu oben S. 77 Anm. 22). Auch im codex canonum ecclesiae Africanae c. 33 (Bruns I, p. 165): episcopis non licet vendere praedia ecclesiae ignorante concilio vel presbyteris suis, bedeutet concilium die Gemeindeversammlung, deren Zustimmung durch Genehmigung seitens des Presbyteriums ersetzt wird. Vgl. endlich das concilium plebis im Concil. Telept., Anm. 69.

Bischöfe Nachfolger der Apostel, so sind die Bischofsversammlungen Nachfolger jener Apostelversammlung[1]. Von protestantischer Seite pflegt dagegen das natürliche Bedürfnis der „Vorsteher“ der Gemeinden, sich über wichtige Angelegenheiten miteinander zu beraten, und zugleich das Vorbild der (übrigens sehr bedeutungslosen) Provinziallandtage (concilia provincialia) des römischen Reichs als Quelle der synodalen Einrichtungen namhaft gemacht zu werden[2].

Mit beiden Ansichten werden wir uns nicht zu befreunden im stande sein.

Es kommt darauf an, den Grundgedanken klar zu stellen, aus welchem die synodalen Einrichtungen hervorgegangen sind.

Dieser Grundgedanke ist uns mit grofser Deutlichkeit in der Grundschrift der sogenannten apostolischen Kirchenordnung (etwa der Zeit von 140—180 angehörig) überliefert worden[3]. Da heifst es: wenn an einem Ort keine zwölf für eine Bischofswahl stimmfähigen Männer sind, so sollen sie an die Nachbarkirchen, wo eine „befestigte“ ist, schreiben, damit von dort drei auserwählte Männer kommen, welche sorgfältig die Würdigkeit des zu Wählenden prüfen[4].

Das wichtige Zeugnis giebt zu einer Reihe von Schlüssen Anlafs.

Einmal: auch in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts steht zweifellos die Wahl eines neuen Bischofs der verwaisten Gemeinde zu.

Zum andern: die verwaiste Gemeinde hat (natürlich unter Führung ihres Klerus) grundsätzlich ihren Bischof allein zu wählen. Es bedarf für die Regel noch keiner Synode, d. h. es bedarf für die Regel noch keiner Zuziehung von Männern aus Nachbargemeinden.

Zum dritten: wenn aber die verwaiste Gemeinde sehr klein ist (noch nicht 12 stimmfähige Männer), so sollen die Nachbarkirchen

---

[1] Hefele Bd. 1 S. 1: „Dafs der Ursprung der Koncilien von der Apostelsynode zu Jerusalem ums Jahr 52 (Ap. Gesch. 15) herzuleiten sei, ist zweifellos.“

[2] Vgl. z. B. Hinschius Bd. 3 S. 325 Anm. 1. Bickell I, 2, S. 159 ff. Hatch S. 172. 173. Friedberg, Kirchenr. § 7. E. Löning, Kirchenr. Bd. 1 S. 364. W. Möller, Kirchengesch. Bd. 1 S. 260. Die beiden letztgenannten Schriftsteller beschränken sich darauf, die Natur der Sache hervorzuheben, welche zu Zusammenkünften der „Vertreter“ benachbarter Gemeinden, nämlich der Bischöfe, geführt habe.

[3] Über diese schon öfter angezogene Quelle vgl. die äufserst lehrreichen Ausführungen von A. Harnack, Texte Bd. 2 Heft 5, durch welche dies wichtige Zeugnis gewissermafsen erst entdeckt worden ist.

[4] Vgl. c. 1 der angeführten Grundschrift (Harnack a. a. O. S. 7): *ἐὰν ὀλιγανδρία ὑπάρχῃ καὶ μήπου πλῆθος τυγχάνῃ τῶν δυναμένων ψηφίσασθαι περὶ ἐπισκόπου ἐντὸς δεκαδύο ἀνδρῶν, εἰς τὰ πλησίον ἐκκλησίας, ὅπου τυγχάνει πεπηγυῖα, γραφέτωσαν, ὅπως ἐκεῖθεν ἐκλεκτοὶ τρεῖς ἄνδρες παραγενόμενοι δοκιμῇ δοκιμάσαντες τὸν ἄξιον ὄντα, εἴ τις φήμην καλὴν ἔχει —.*

um Zusendung von drei auserwählten Männern gebeten werden. Diese Männer werden die entscheidende Handlung des Wahlverfahrens, nämlich die Prüfung des zu Wahlenden, vornehmen. Es liegt darin (die Folgezeit giebt dafür die Bestätigung), daſs sie die ausschlaggebenden Wähler darstellen[5].

Zum vierten: die „befestigten" Nachbarkirchen sollen um solche Sendung von Männern ersucht werden. Das heiſst: die groſsen Gemeinden (diese sind „befestigt", ihres Daseins sicher), sollen auf solche Weise den kleinen zu Hülfe kommen[6].

Hier ist fast jeder Satz von nahezu unerschöpflicher verfassungsgeschichtlicher Bedeutung.

Was uns vor allem angeht, ist dies, daſs, wenn die verwaiste Gemeinde klein ist, die Bischofswahl, wie wir es gleich ausdrücken wollen, durch eine Synode geschehen soll. In unserer Quelle haben wir das wertvollste, unmittelbarste Zeugnis für die Synoden des 2. Jahrhunderts und zugleich für die Urgestalt der Synoden vor uns.

Wie ist die Synode des 2. Jahrhunderts beschaffen?

Die Nachbargemeinden schicken drei auserwählte Männer.

Die Nachbargemeinden werden in der Mehrzahl genannt. Es wird an „die Nachbarkirchen" geschrieben, „wo eine befestigte ist". Sind mehrere „befestigte" Nachbargemeinden da, so kann also an diese sämtlichen Nachbargemeinden geschrieben werden. Aber es genügt, wenn auch nur an eine solche Nachbargemeinde geschrieben wird. Die Hauptsache ist, daſs von auswärts drei Männer entsandt werden. Die Zahl von drei Männern ist grundsätzlich die Mindestzahl. In der Regel schickt jede gebetene Nachbargemeinde drei Männer. Aber wenn auch nur eine Nachbargemeinde drei Männer schickt, ist den Anforderungen genügt. Ebenso natürlich, wenn drei Nachbargemeinden je einen Mann schicken.

Also: die Synode bildet sich durch Eintreffen von Abordnungen der Nachbargemeinden. In der einen Gemeindeversammlung werden thatsächlich mehrere Gemeinden vertreten sein[7].

---

[5] Die Quelle selbst spricht nur von der Prüfung des zu Wählenden durch die von auswärts Entsandten (δοκιμῇ δοκιμάσαντες). Die Prüfung gipfelt aber selbstverständlich in dem Zeugnis zu Gunsten des zu Erwählenden d. h. in dem „judicium", welches den maſsgebenden Teil der Wahlhandlung selber bildet, vgl. S. 272. A. M. scheint Harnack S. 8 Anm. 9, vgl. jedoch S. 40 a. E.

[6] Daſs unter der „befestigten" (πεπηγυῖα) Ekklesia vor allem die gröſsere und infolgedessen bedeutendere, angesehenere Gemeinde zu verstehen ist, ergiebt der Gegensatz: die kleine Gemeinde (mit noch nicht 12 stimmfähigen Männern) ist die schwache, unbefestigte, hülfsbedürftige. Ebenso Harnack a. a. O. S. 7 Anm. 7.

[7] Schon hier treten alle oben S. 270 Anm. 39. S. 277 Anm. 54 berichteten Thatsachen in ein neues Licht.

Über die Eigenschaften der abzuordnenden Männer wird nur gesagt, dafs sie „auserwählte“ Männer sein müssen. Es wird von ihnen keine klerikale Eigenschaft verlangt. Zum Dasein einer Synode ist im 2. Jahrhundert noch nicht notwendig, dafs eine Versammlung von Bischöfen stattfindet. Den Anforderungen einer Synode ist genügt, wenn von auswärts drei geistlich ausgezeichnete Männer, etwa drei Presbyter, oder auch drei andere als Abgesandte erscheinen.

Aber die Abgesandten müssen „auserwählte“ Männer sein. Das heifst: ihre Autorität soll nicht auf dem repräsentativen Gedanken, sondern auf ihren persönlichen Eigenschaften beruhen. Sie handeln in der fremden Gemeinde nicht kraft Vollmacht und nicht nach Instruktion seitens ihrer Gemeinde, also nicht kraft einer Gewalt, welche die Entsendung als solche ihnen gegeben hätte, sondern nach Mafsgabe eigenen Urteils mit dem Ansehen ihrer Persönlichkeit[8]. Der repräsentative Hintergrund ist nur von thatsächlichem Wert[9]. Die Entsendung seitens der fremden Gemeinde hat formell lediglich deklaratorische Bedeutung: sie bezeugt, dafs diese Männer „auserwählte“, des Vertrauens würdige, des Urteils in geistlichen Dingen mächtige Männer sind. Die Synode ist in ihrer Idee nicht ein repräsentatives Gesamtorgan mehrerer Gemeinden, sondern, trotz der Anwesenheit der fremden „auserwählten“ Männer, nur die, wenngleich von auswärts verstärkte und dadurch besonders geeigenschaftete Versammlung dieser einen (der verwaisten) Gemeinde, welcher ja als solcher die Bischofswahl zusteht.

Welcher Art Männer werden thatsächlich in der Regel entsandt werden? Sobald der Einzelepiskopat da ist, und unsere Quelle hat denselben bereits zur Voraussetzung[10], — wird an erster Stelle der Bischof der fremden Gemeinde erscheinen. Er ist selbstverständlich der „auserwählte“ Mann. Sobald ferner der Klerus als der durch besondere mystische Eigenschaften ausgezeichnete Stand da ist — und unsere Quelle hat gleichfalls bereits zwar nicht den Namen aber

---

[8] Schon hier erledigt sich die von v. Schulte, Stellung der Koncilien S. 73 ff. verteidigte Behauptung, dafs die Bischöfe auf den Synoden nur als Vertreter ihrer Gemeinden thätig gewesen wären. Dagegen mit Recht Hinschius Bd. 3 S. 338 Anm. 2.

[9] In diesem Sinne ist von den „Ekklesien“ und „Parochieen“ (in der Mehrzahl) die Rede, welche hinter dem Synodalbeschlufs von Antiochien (S. 270 Anm. 39) bezw. von Lyon (S. 280 Anm. 64) stehen.

[10] Oben S. 182 Anm. 10. 11.

die Idee eines solchen bevorzugten Klerus in der Gemeinde[11] — werden jedenfalls die Abgesandten thatsächlich allein aus den Reihen des Klerus hervorgehen. Sie sind vor den andern die geistlich „auserwählten" Männer. Unsere Quelle beschränkt die Auswahl der Abzusendenden noch nicht formell auf den Klerus, — insofern sind die ursprünglichen Ideen des vorkatholischen Christentums noch lebendig. Trotzdem wird schon für die Kreise, denen unsere Quelle angehört, vermutet werden können, daſs die zur Synode entsandte Deputation der fremden Gemeinde regelmäſsig aus dem Bischof und zwei (oder mehr) Klerikern sich zusammensetzte. Gerade dies ist das seit dem 3. Jahrhundert geltende Herkommen[12]. Mit der verwaisten Gemeinde treten Nachbarbischöfe und Nachbarkleriker zusammen. Dann ist die Gemeindeversammlung zum Range einer synodalen Versammlung erhoben.

Aus welchem Grunde treten die Synoden des 2. Jahrhunderts zusammen?

Unsere Quelle sagt: zur Bischofswahl müssen von auswärts mindestens drei auserwählte Männer entsandt werden. Im 3. Jahrhundert lautet dieser Satz: zur Bischofswahl müssen von auswärts mindestens drei Bischöfe zusammenkommen[13]. Es kann nicht bezweifelt werden, daſs dieser zweite Satz aus jenem ersten Satz, welchen unsere Quelle für das 2. Jahrhundert bezeugt, hervorgegangen ist[14]. Wir haben daraus zu schlieſsen, daſs es die Regel war, an mehrere Nachbargemeinden um Entsendung einer Abordnung zu schreiben, daſs folgeweise regelmäſsig mehrere Bischöfe anwesend waren, und daſs sodann infolge des Aufsteigens der bischöflichen Macht allein den versammelten Bischöfen die Thätigkeit vorbehalten wurde, welche zuvor von allen deputierten „auserwählten Männern" geübt worden war. In der Synode tritt daher seit dem 3. Jahrhundert vor allen anderen Bestandteilen die Bischofsversammlung hervor, und erscheint deshalb seit dem 3. Jahrhundert die Synode an erster Stelle als eine durch Nachbarbischöfe verstärkte Gemeindeversammlung.

Weshalb nun die Dreizahl ursprünglich der auserwählten Männer, später der Bischöfe?

Um die Mitte des 3. Jahrhunderts schildert der Bischof Cornelius von Rom die Wahl seines Gegenbischofs Novatian: zwei Genossen

---

[11] Oben S. 237 Anm. 17.

[12] Oben S. 270 Anm. 39. S. 277 Anm. 54.

[13] Oben S. 273 Anm. 46: der Grundsatz der Dreizahl ist durchaus der vorherrschende.

[14] So bemerkt schon Harnack a. a. O. S. 42.

hat Novatian in einen „kleinen und unbedeutenden Teil Italiens“ entsandt, um dort drei Bischöfe durch trügerische Vorstellungen zur Reise nach Rom zu bewegen; er liefs ihnen nämlich beteuern, dafs sie eiligst nach Rom kommen müfsten, um dort „durch ihre und anderer Bischöfe Vermittelung jegliche, wie auch geartete, Spaltung aufzuheben“ [15]. Wir entnehmen aus diesem Zeugnis, dafs mindestens drei fremde Bischöfe als nötig erscheinen, um eine Irrung in der römischen Gemeinde zu beseitigen.

Einen Schritt weiter, und zwar in das Herz des uns beschäftigenden Gegenstandes, führt uns der berühmte Brief der römischen Gemeinde an die korinthische (der sogenannte Clemensbrief) vom Ende des 1. Jahrhunderts, dessen schon so oft gedacht worden ist. In der korinthischen Gemeinde waren Spaltungen ausgebrochen. Die römische Gemeinde entsendet mit ihrem Brief drei auserwählte Männer, welche „Zeugen sein werden zwischen euch und uns“ [16].

Hier ist in beiden Quellenzeugnissen der Grund der Dreizahl unmittelbar angegeben, der Satz nämlich (Deut. 19, 15), welcher. wie im Neuen Testament (Matth. 18, 16; 2. Kor. 13, 1), so überhaupt in der kirchlichen Entwickelung eine Rolle gespielt hat: „auf zweier oder dreier Zeugen Mund soll jegliche Sache bestehen“, d. h. das Urteil soll nur auf Grund der übereinstimmenden Aussagen zweier oder dreier Zeugen gesprochen werden [17]. Mit anderen Worten: das dreifache (unter Umständen schon das zweifache) Zeugnis soll ein vollgültiges Zeugnis sein.

Die drei von Rom entsandten Männer sollten durch ihr dreifaches Zeugnis für die Wahrheit (im Sinne der römischen Gemeinde) die Entscheidung (im Sinne der Römer) herbeiführen und dadurch die Spaltung in der korinthischen Gemeinde (welche zugleich eine Spaltung zwischen Rom und Korinth bedeutete) beseitigen.

Durch dreifaches Zeugnis auswärtiger auserwählter Männer soll die Aufhebung von Irrungen in der Gemeinde bewirkt,

---

[15] Auch auf dies Zeugnis sowie auf den gleich anzuführenden ersten Clemensbrief hat bereits Harnack S. 41 aufmerksam gemacht. Die angezogene Stelle lautet bei Euseb. VI, 43, 8: (Novatian) *δυὸ ἑαυτῷ κοινωνοὺς — ἐπελέξατο, ὡς ἂν εἰς βραχύ τι μέρος καὶ ἐλάχιστον τῆς Ἰταλίας ἀποστείλῃ, κἀκεῖθεν ἐπισκόπους τρεῖς, ἀνθρώπους ἀγροίκους καὶ ἁπλουστάτους, πλαστῇ τινι ἐπιχειρήσει ἐξαπατήσῃ, διαβεβαιούμενος καὶ διισχυριζόμενος, δεῖν αὐτοὺς ἐν τάχει παραγενέσθαι εἰς Ῥώμην, ὡς δῆθεν πᾶσα ἡτισδηποτοῦν διχοστασία γεγονυῖα σὺν καὶ ἑτέροις ἐπισκόποις καὶ αὐτῶν μεσιτευόντων διαλυθῇ.* Die drei Bischöfe kommen und vollziehen sodann die (Wahl und) Ordination des Novatian.

[16] Oben S. 96 Anm. 35.

[17] Vgl. oben S. 240 Anm. 29.

soll die Lösung von Schwierigkeiten herbeigeführt werden, zu welcher die Gemeinde von sich aus zu gelangen aufser stande ist.

Unter diesen Gesichtspunkt ordnet sich auch der Fall der apostolischen Kirchenordnung unter: die Gemeinde ist zu klein, um von sich aus eine vollgültige, der Anerkennung sichere Bischofswahl zu bewerkstelligen. In solchen Fällen der Spaltung, Irrung, überhaupt der Unsicherheit der Gemeinde tritt die Synode als Aushülfsmittel ein. Das dreifache Zeugnis von auswärts gekommener, daher unparteiischer, zugleich geistlich hervorragender Persönlichkeiten stellt die Wahrheit fest.

In diesem Sinne mufs auch die Bischofswahl auf „zweier oder dreier Zeugen Mund" beruhen. Daher die drei von auswärts entsandten Männer des 2. Jahrhunderts, die drei Bischöfe des 3. Jahrhunderts und der späteren Zeit[18]. Daher der Satz, dafs im Notfall auch die Zweizahl der Bischöfe zur Bischofswahlsynode ausreichend ist (S. 273 Anm. 46).

Wir müssen dabei noch eine Beobachtung machen. Die Bischofswahl erfolgt, solange noch in jeder Ekklesia mehrere Bischöfe nebeneinander stehen (zweite Hälfte des 1. Jahrhunderts, Beginn des 2. Jahrhunderts) zweifellos durch die beteiligte Gemeinde allein, also ohne Dazwischenkunft einer Synode. Der gleiche Satz hat zunächst, wie die vorhin angezogene Grundschrift der apostolischen Kirchenordnung bezeugt, auch nach Ausbildung des Einzelepiskopats gegolten, wenigstens als Regel[19]. Es hängt damit zusammen, dafs auch der monarchische Bischof bis zum Ende des 2. Jahrhunderts, ja vereinzelt noch bis in die Mitte des 3. Jahrhunderts von Presbytern wie gewählt so auch ordiniert wurde[20]. Aber von dem

---

[18] Das Zeugnis der Bischöfe in der Bischofswahl, welches den Willen Gottes klarstellt, ist sachlich ein „Urteil", judicium, vgl. S. 272 Anm. 44.

[19] Nämlich für alle Gemeinden von normaler Gröfse.

[20] Den Beweis für die Zeit bis zum Ende des 2. Jahrhunderts erbringt die Thatsache, dafs der neue Bischof regelmäfsig ohne Mitwirkung Auswärtiger gewählt und ordiniert wurde (die Handauflegung auf den zum Bischof erwählten Ältesten geht in das 1. Jahrhundert zurück, oben S. 60 Anm. 8; a. M. scheint Harnack S. 40 a. E.). Wahrscheinlich ward die Handauflegung von den Ältesten insgemein vollzogen, vgl. 1. Tim. 4, 14. Für das 3. Jahrhundert erbringt den Beweis die interessante, durch das Vorige vollauf bestätigte bekannte Mitteilung des Hieronymus (ad Evangelum), dafs in Alexandrien bis in die Mitte des 3. Jahrhunderts die Presbyter den neuen Bischof wählten (an der Spitze der Gemeinde) und in sein Amt einsetzten, d. h. ihn ordinierten (presbyteri semper unum ex se electum in excelsiori gradu collocatum episcopum nominabant). Alexandrien war in Ägypten die „befestigte" Gemeinde vor allen anderen. Sie wählte noch bis in die Mitte des 3. Jahrhunderts ihren Bischof nach alter Art allein ohne Beihülfe von auswärts entsandter Männer, während die übrigen Gemeinden bereits sämtlich für ihre

Satz, daſs die Gemeinde allein wählt und von einem ihrer Glieder die Ordination vollzogen wird, giebt es bereits zur Zeit jener Quellenschrift (Ende des 2. Jahrhunderts) eine Ausnahme. Wenn die Gemeinde zu klein ist (nur dann), sind von auswärts auserlesene Männer zuzuziehen. Seit dem 3. Jahrhundert aber heiſst es umgekehrt, daſs jede Bischofswahl eine Synode, und zwar in der Form der Zuziehung von mindestens drei auswärtigen Bischöfen fordert. Der neue Bischof muſs (dies ist der Grund der Neuerung) von Bischöfen gewählt und von Bischöfen ordiniert werden[21].

Diese Entwickelung hat zwei Gründe.

Einmal die Lehre von der apostolischen Succession, welche naturgemäſs erst allmählich ihre praktischen Folgesätze hervorbrachte. Bei der Ordination des Bischofs durch einen Presbyter kommt der Successionsgedanke nicht zum Ausdruck. Anders wenn ein Bischof ordiniert. Ist der Bischof ein Nachfolger Petri und dadurch von den übrigen Presbytern seinem Wesen nach unterschieden[22], so muſs

---

Bischofswahl hülfsbedürftig geworden waren. Cyprian war es sicher bekannt, daſs in Alexandrien eine andere als die in Karthago, Rom und sonstwo herkömmliche Art der Bischofswahl geübt wurde. Daher sein fere per provincias universas (ep. 67, 5 oben S. 271 Anm. 43), welches gleichfalls zum Beweise des Vorigen beiträgt. — Den Übergang von dem Ursprünglichen zu dem Späteren schildern gegen die Mitte des 3. Jahrhunderts die (gleichfalls nach Ägypten gehörigen?) canones Hippolyti II, § 10 (Achelis S. 40): deinde eligatur unus ex episcopis et presbyteris, qui manum capiti ejus imponat et oret. Die Handauflegung mit dem Weihegebet vollzieht einer, der „aus den Bischöfen und Presbytern“ erwählt wird, d. h. es kann ein Bischof, es kann aber auch ein Presbyter zur Vollziehung der Handlung erwählt werden. Wenn Bischöfe anwesend sind, wird selbstverständlich ein Bischof erwählt werden. Wenn kein Bischof da ist, erwählt man einen Presbyter, um die Ordinationshandlung vorzunehmen. Auf jeden Fall ist klar, daſs die Ordination des neuen Bischofs durch einen Presbyter noch als möglich vorausgesetzt wird (der Presbyter wird im Zweifel ein Presbyter der verwaisten Gemeinde sein). Ferner läſst sich schlieſsen, daſs auch unsere Quelle noch die Anwesenheit von auswärtigen Bischöfen nicht als notwendig voraussetzt (ebenso Achelis S. 153. 227). Aber die Anwesenheit von Bischöfen ist augenscheinlich bereits die Regel. Dann ordiniert natürlich ein Bischof. Sobald daher die Zuziehung von auswärtigen Bischöfen zur Bischofswahl Grundsatz wurde, verschwand die Ordination durch einen Presbyter.

[21] Auch in Ägypten, mit Einschluſs Alexandriens, ist das in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts durchgesetzt worden. Die Ägyptische Kirchenordnung (um 300?) § 31 (Achelis S. 41) kennt bereits den ordinierenden Presbyter nicht mehr. In Bearbeitung der vorhin (Anm. 20) angezogenen Stelle der canones Hippolyti heiſst es hier: „und einer von den Bischöfen wird für wert befunden — daſs er seine Hände auf den lege, der zum Bischof gemacht werden soll, und über ihm bete“.

[22] Vgl. Irenäus: presbyteri, qui successionem habent ab apostolis, oben S. 216 Anm. 13.

er auch von einem Nachfolger Petri, d. h. von einem anderen Bischof ordiniert und in sein Amt eingesetzt werden. Da jeder Bischof den Nachfolger Petri für jede Gemeinde darstellt[23], so ist der von einem Bischof ordinierte neue Bischof von einem rechtmäſsigen Amtsvorgänger in sein Amt eingesetzt und in die Reihe der Nachfolger Petri eingetreten. Der Successionsgedanke selber stammt von Rom. So wird auch diese Schluſsfolgerung, daſs nur ein Bischof den neuen Bischof ordinieren könne, zuerst in Rom gezogen und von dort aus verbreitet worden sein[24].

Zum andern ist der steigende Wert des Bischofsamts von entscheidender Bedeutung gewesen. Der Bischof ist, seitdem er das (göttlich gegebene) ausschlieſsliche Recht auf die Eucharistie gewonnen hat, unentbehrlich für die Eigenschaft seiner Gemeinde als Christenheit (Ekklesia). Auf der kirchlichen Anerkennung des Bischofs ruht jetzt die kirchliche Anerkennung der Gemeinde. Nur durch ihren Bischof steht die Gemeinde mit der Kirche in Zusammenhang. Daher verlangt die Bischofswahl, welche der Anerkennung seitens der übrigen Gemeinden sicher sein will, einen mit zweifellosem Ansehen ausgerüsteten Wahlkörper. Im 2. Jahrhundert ist für die Regel das Ansehen der Gemeindeversammlung als solcher noch ausreichend. Nur die ganz kleine Gemeinde muſs sich zur Synode verstärken. Im 3. Jahrhundert dagegen gilt die Gemeindeversammlung grundsätzlich nicht mehr für ausreichend. Die kirchliche Autorität gleitet von der einfachen Gemeindeversammlung auf die Synode, die von auswärts verstärkte Gemeindeversammlung über. Daher der Satz: der Bischof muſs von einer Synode erwählt werden, und diese Synode wird an erster Stelle durch die Entsendung von Nachbarbischöfen gebildet werden. Das Ansehen der Gemeinde sinkt, das der Bischöfe ist im Wachsen. Diese beiden Bewegungen kommen einander ent-

---

[23] Vgl. oben S. 252 Anm. 6.

[24] Rom war zweifellos eine „befestigte" Gemeinde vor allen übrigen. Trotzdem war in Rom wie im lateinischen Abendlande die Ordination des neuen Bischofs durch einen Bischof bereits um die Mitte des 3. Jahrhunderts feste Regel, während in Alexandrien noch die alte Ordination durch einen Presbyter galt. Dieser Thatbestand wird nur dadurch erklärlich, daſs der neue Satz von der bischöflichen Ordination zuerst in Rom selber aufgestellt worden ist. — Die herkömmliche Ansicht (vgl. Ritschl S. 427 ff. 449 und neuerdings Achelis S. 153) bringt die Neuerung mit dem „kirchenamtlichen Charakter" der Bischofsgewalt zusammen. Es wird dabei vorausgesetzt, daſs der Bischof ursprünglich nur „Gemeindebeamter" gewesen sei (oben S. 12. 13). Aber, ob von einem Bischof oder von einem Presbyter ordiniert, der Bischof war immer, von den ersten Zeiten an, von der Ekklesia gewählt und ein Bischof für die ganze Ekklesia, die Christenheit.

gegen. Die Einzelgemeinde (die einfache Gemeindeversammlung) ist bereits aufser stande, allein von sich aus die Aufgabe der Bischofswahl zu lösen. Die Nachbargemeinden müssen durch ihre Bischöfe ihr zu Hülfe kommen, einmal damit der neue Bischof durch einen Bischof ordiniert werde (der Successionsgedanke), sodann aber und vornehmlich, damit durch das Zeugnis von drei Männern unbezweifelten kirchlichen Ansehens (jetzt drei Bischöfen) aufser Zweifel gestellt werde, dafs ein in Wahrheit des Bischofsamtes würdiger Mann erwählt worden ist.

Aber die Bischofswahl ist keineswegs der einzige ursprüngliche Fall, welcher eine Synode veranlafst. Der Clemensbrief vom Ende des 1. Jahrhunderts zeigt uns dasselbe dreifache Zeugnis von auswärts entsandter autoritärer Männer in einem Fall, wo zwar gleichfalls die Verwaltung des Bischofsamtes (oben S. 157), aber doch keine Bischofswahl in Frage steht. Auch hier bedeutet die Verstärkung der korinthischen Gemeinde durch die römischen Abgesandten den Zusammentritt einer Synode in Korinth. Die drei römischen Abgesandten sind Älteste (Presbyter), vgl. S. 97. Der Clemensbrief veranschaulicht uns eine Synode ältesten Stils im Sinn der Bestimmungen, welche noch in der apostolischen Kirchenordnung zu Grunde liegen: eine Synode, welche noch nicht eine Versammlung von Nachbarbischöfen, sondern eine Versammlung von Nachbarpresbytern als autoritären Kern in sich schliefst. Diese Presbyter sind die entsandten auswärtigen Zeugen, welche die Wahrheit für die Kirche festzustellen berufen und fähig sind.

Die Frage, um derentwillen die römischen Presbyter (mit dem römischen Schreiben) nach Korinth abgeordnet wurden, war eine dogmatische: die Frage nach dem Glaubenssatz, dafs der Bischof kraft göttlicher Ordnung ein lebenslängliches Recht auf die Eucharistie habe. Der Streit um diesen Glaubenssatz hatte die korinthische Gemeinde entzweit, und dieser Glaubenssatz ist in der korinthischen Gemeindeversammlung durch die drei römischen Ältesten (gestützt natürlich auf das ihnen mitgegebene Gemeindeschreiben)[25] in der Weise und mit dem Erfolg vertreten worden, dafs nicht blofs die korinthische Ekklesia, sondern, wenngleich erst in schrittweise nachfolgender Entwickelung, die gesamte Christenheit den von Rom aus

---

[25] Aber auch hier ist klar, dafs die entsandten Presbyter keineswegs formell als Vertretung der römischen Gemeinde, sondern kraft eigner Autorität in Korinth auftreten und entscheiden. Denn diese Männer „sollen Zeugen sein zwischen euch und uns“, oben S. 96 Anm. 35. Durch ihr „Zeugnis“ sollen sie richten über die Glaubensverschiedenheit zwischen Korinth und Rom.

vertretenen Glaubenssatz angenommen hat. Wie die „drei auserwählten Männer“, von denen die apostolische Kirchenordnung spricht, Ursprung und Urbild der den Bischof wählenden Synode, so stellen jene drei in und mit der korinthischen Gemeindeversammlung handelnden römischen Presbyter ein Urbild der Synoden, zuletzt der ökumenischen Synoden dar, welche die Glaubenssätze für die Christenheit formuliert haben.

Ist durch jene drei römischen Presbyter allein der für die korinthische Ekklesia maſsgebende Beschluſs geschaffen worden? Keineswegs. Es ist zweifellos, daſs infolge des dreifachen römischen Zeugnisses die Gemeindeversammlung von Korinth („die Menge“) den entsprechenden zustimmenden Beschluſs gefaſst hat[26] und daſs erst durch diese Zustimmung die Wahrheit jenes Zeugnisses auch für Korinth zugleich anerkannt und erhärtet worden ist. Geradeso wie durch die drei auserwählten Männer im Fall der Bischofswahl, wird hier durch die drei Presbyter der Beschluſs der Gemeindeversammlung geleitet, zur Einhelligkeit geführt und zugleich mit dem nötigen kirchlichen Ansehen bekleidet. Der Beschluſs der Synode stellt auch in diesen ältesten Fällen einen besonders gearteten Beschluſs der Gemeindeversammlung dar.

Jetzt ist noch einmal daran zu erinnern, daſs nach der im 2. Jahrhundert geltenden Ordnung noch nicht jede Wahl des Einzelbischofs eine Synode fordert: die „befestigte“ (groſse) Gemeinde wählt ihren Bischof allein (S. 287). Ferner ist hervorzuheben, daſs dementsprechend am Ende des 1. Jahrhunderts, um zur Entscheidung der im Clemensbrief behandelten Glaubensfrage zu gelangen, in Rom selber keine Synode gehalten wird, sondern nur in Korinth. Das heiſst: jenes Schreiben (der Clemensbrief) ist von einer römischen Gemeindeversammlung als solcher beschlossen worden, ohne daſs es nötig geschienen hätte, noch auswärtige Instanzen irgend welcher Art zu beteiligen. In dem ganzen Clemensbrief spricht nur die Autorität der römischen Ekklesia als solcher. Der Beschluſs der Gemeindeversammlung in einer „befestigten“ Gemeinde (Rom!) hat als solcher zweifelloses kirchliches Ansehen. Es bedarf keiner römischen Synode,

[26] Vgl. 1. Clem. 54, 2: *ἄπειμι οὗ ἐὰν βούλησθε καὶ ποιῶ τὰ προτασσόμενα ὑπὸ τοῦ πλήθους.* Diese Stelle hat zur Voraussetzung, daſs in Anlaſs des Erscheinens der römischen Presbyter von der Gemeindeversammlung zu Korinth ein Ausweisungsbeschluſs betreffs der Rädelsführer des „Aufstandes“ gefaſst werden wird (vgl. oben S. 34 Anm. 10), d. h. es wird vorausgesetzt, daſs die Gemeindeversammlung zu Korinth das Zeugnis der römischen Presbyter und folgeweise die Rüge und Ausweisung jener Anstifter sich aneignet.

und es ist zweifellos, daſs jener Beschluſs und jenes Schreiben der römischen Gemeindeversammlung (der Clemensbrief) und nicht die Synode in Korinth es vornehmlich gewesen ist, wodurch den Grundsätzen des Clemensbriefs in der Kirche Geltung verschafft ist. Die Synode ist das Mittel, um einer Gemeinde minderen Ansehens (sei es wegen der geringen Zahl ihrer Mitglieder, sei es wegen der Erschütterung, welche durch Spaltung herbeigeführt ist, wie in Korinth) dennoch zu einem kirchlich in Ansehen stehenden Beschluſs zu verhelfen. Die groſse, unerschüttert, „befestigt" dastehende Gemeinde (Rom, Alexandrien) bedarf der Synode nicht.

Damit sind die Gesichtspunkte gegeben, von welchen aus das verfassungsgeschichtliche Verständnis der Schilderung zu gewinnen ist, welche in der Apostelgeschichte Kap. 15 von dem „Apostelkoncil" gegeben wird.

Es ist über die Beschneidung der Heidenchristen Streit entstanden in der Gemeinde von Antiochien. Die Gemeinde entsendet, um zur Schlichtung des Streits zu gelangen, Paulus und Barnabas und einige andere aus ihrer Mitte zu den Aposteln und Ältesten nach Jerusalem. In Jerusalem versammeln sich Apostel und Älteste mit der ganzen Gemeinde. Auch hier entsteht Streit. Aber der Streit wird dadurch beendigt, daſs zuerst Petrus, dann Barnabas und Paulus, zuletzt Jakobus zu Gunsten der Nichtbeschneidung der Heidenchristen reden. Jakobus schlägt das sogenannte Aposteldekret vor (den Heidenchristen soll nur Enthaltung vom Götzendienst, von Unzucht und vom Genuſs des Erstickten und des Blutes auferlegt werden). Die Apostel und die Ältesten mit der ganzen Gemeinde stimmen zu[27] Das Dekret wird zum Beschluſs erhoben und zwei Männer (Judas und Silas, Propheten in der Gemeinde von Jerusalem) erwählt, um ein entsprechendes Schreiben der Gemeinde von Jerusalem nach Antiochien zu bringen. Judas und Silas versammeln die Gemeinde von Antiochien, übergeben den Brief, stärken die Brüder durch Zuspruch und werden von den Brüdern „in Frieden" zu ihren Auftraggebern entlassen[28].

---

[27] Ap. Gesch. 15, 22 ff.: *τότε ἔδοξεν τοῖς ἀποστόλοις καὶ τοῖς πρεσβυτέροις σὺν ὅλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ, — — γράψαντες — Οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ ἀδελφοί — — ἔδοξεν ἡμῖν — ἔδοξεν γὰρ τῷ ἁγίῳ πνεύματι καὶ ἡμῖν —.*

[28] Ap. Gesch. 15, 33: *ἀπελύθησαν μετ' εἰρήνης ἀπὸ τῶν ἀδελφῶν* (in Antiochien) *πρὸς τοὺς ἀποστείλαντας αὐτούς.* Vgl. 1. Clem. 65, 1: *τοὺς δὲ ἀπεσταλμένους ἀφ' ἡμῶν — ἐν εἰρήνῃ μετὰ χαρᾶς ἐν τάχει ἀναπέμψατε πρὸς ἡμᾶς, ὅπως θᾶττον τὴν εὐκταίαν καὶ ἐπιποθήτην ἡμῖν εἰρήνην — ἀπαγγείλωσιν —.* Der Bericht der Apostelgeschichte entspricht genau den Verhältnissen der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts.

In dieser Erzählung entspricht die Versammlung zu Jerusalem genau der Versammlung zu Rom (Fall des Clemensbriefs) und die Versammlung zu Antiochien der zu Korinth. Die Versammlung zu Jerusalem ist, wie jene Versammlung zu Rom, eine ordentliche Gemeindeversammlung, keine Synode. Deshalb, weil in Jerusalem keine von auswärts gekommene Abordnung anwesend ist, welche zum Zweck der Herbeiführung der Entscheidung mit autoritärem Charakter entsandt wäre. Zwar ist eine Gesandtschaft anwesend, Paulus und Barnabas mit noch anderen Brüdern von Antiochien, aber diese Gesandtschaft ist geschickt, den Beschlufs zu erbitten, nicht ihn entscheidend herbeizuführen. Das entscheidende Wort in Jerusalem wird darum auch nicht von Paulus oder Barnabas, sondern von Jakobus gesprochen. Die Apostel und Jakobus nehmen teil an dem Beschlufs, aber nicht als von auswärts Entsandte. Der Beschlufs ist, in vollem Widerspruch mit der katholischen Lehre, ein Beschlufs der Gemeinde von Jerusalem (an ihrer Spitze die Apostel und die Ältesten). Das sogenannte Apostelkoncil ist vielmehr überhaupt kein Koncil, sondern ordentliche Gemeindeversammlung, und das sogenannte Aposteldekret kein Synodalbeschlufs, sondern ordentlicher Gemeindebeschlufs. Die Gemeinde von Jerusalem ist eine grofse, einflufsreiche, „befestigte" Gemeinde, um so mehr, weil an ihrer Spitze die Apostel sich befinden. Darum bedarf es keiner Synode. Der einfache Beschlufs der Gemeinde von Jerusalem (mit den Aposteln an der Spitze) genügt, um die Kirche nach sich zu ziehen. Aber es gilt, die Spaltung in Antiochien zu beseitigen. Zu diesem Zweck werden mit dem jerusalemischen Gemeindeschreiben zwei durch Prophetengabe ausgezeichnete Männer (Judas und Silas) nach Antiochien geschickt, welche hier genau die gleiche Aufgabe zu lösen haben wie die von Rom nach Korinth entsandten drei Presbyter. Es ist daran zu erinnern, dafs „zweier oder dreier" Zeugen Mund die Wahrheit feststellt (S. 286). Darum können auch zwei auserwählte Männer als ausreichend erscheinen. In Antiochien findet eine Synode statt. Die Abgesandten Jerusalems versammeln die Gemeinde Antiochiens, und ihrem zweifachen Zeugnis (gestützt auf den überbrachten Brief) fällt die Gemeinde bei[29], so dafs die beiden Gesandten „mit Frieden" zu ihren Absendern zurückgeschickt werden. Auch hier wird durch die Synode, mit Hülfe der von auswärts entsandten autoritären Zeugen, die Irrung in der Gemeinde aufgehoben, der „Friede" hergestellt und ein Beschlufs der Gemeinde herbeigeführt, welcher für die Gemeinde wie für die Kirche Ansehen hat.

---

[29] Vgl. Anm. 28: ἀπελύθησαν. — ἀπὸ τῶν ἀδελφῶν.

Jetzt können wir zum letzten Ergebnis gelangen. Die Synode bedeutet die Hülfe, welche von der einen Gemeinde der anderen geleistet wird. Der letzte Ursprung der Synoden liegt in dem mächtigen Einheitsbewufstsein, welches von vornherein die Christenheit verbindet. Die ganze Christenheit ist eine einzige Gemeinde, und das Leben einer jeden Gemeinde ist eine Äufserung des Lebens der ganzen Christenheit. Wo eine Gemeinde leidet, da leiden die anderen mit, und wo die eine Gemeinde in Irrung oder Zerrüttung fällt, da wird das Hülfsbedürfnis von den übrigen Gemeinden mit empfunden. Daher die Anteilnahme der anderen Gemeinden, die Entsendung von auserwählten Männern, welche der notleidenden Gemeinde aufhelfen. Vor allem ist die Synode die Form, in welcher die grofse Gemeinde der schwächeren beisteht, an ihrem Leben sich beteiligt und zugleich ihr Leben mit beherrscht. Schon hier können wir voraussehen, dafs sich nach Mafsgabe der örtlichen und sonstwie gegebenen natürlichen Verhältnisse synodale Kreise bilden werden, d. h. Kreise, deren Gemeinden zunächst sich untereinander die wechselseitige Hülfe leisten, in denen namentlich eine (verhältnismäfsig) grofse, „befestigte" Gemeinde die vornehmste Fürsorgerin für die anderen, zugleich die leitende Gemeinde für die übrigen sein wird. Die Synoden werden das Mittel für die Überordnung der gröfseren, angeseheneren Gemeinden über die schwächeren Gemeinden darstellen, und mit Hülfe der Synoden werden Mittelpunkte für die Führung eines weitere Kreise begreifenden Kirchenregiments geschaffen werden. Gleich in der ersten Zeit treten Rom und Jerusalem als solche Mittelpunkte auf. Wir haben bereits gesehen, in welcher Weise die Synode ihr Machtwerkzeug selbst Gemeinden wie Korinth und Antiochien gegenüber zu sein vermochte.

Aber die grofse (befestigte) Gemeinde bedarf im 1. und 2. Jahrhundert selber der Synode noch nicht. Das ist, wie bereits an dem Fall der Bischofswahl sich deutlich ergeben hat (S. 288 ff.), seit dem 3. Jahrhundert anders geworden. Mit dem 3. Jahrhundert ist auch die Gemeindeversammlung der grofsen und gröfsten Gemeinden als solche für die Kirche keine hinreichende Autorität mehr. Auch wenn die grofse, befestigte Gemeinde zu einem Beschlufs schreiten will, welcher die Anerkennung der Kirche fordert, bedarf es jetzt der Synode. In solchem Fall ist jetzt auch die grofse Gemeinde hülfsbedürftig geworden, und benötigt es daher z. B. jetzt auch in Rom einer Synode, der Hülfe durch die Nachbargemeinden (welche ihre Bischöfe mit anderen Klerikern entsenden), um zu einer gültigen Bischofswahl oder sonst in wichtigen Fragen zu einem kirchlich wirk-

samen Beschlufs zu gelangen. Mit dem 3. Jahrhundert treten daher gerade die in den grofsen Gemeinden gehaltenen Synoden in den Vordergrund. Wenn es sich um Fragen handelt, welche weite Kreise bewegen (z. B. wegen Aufnahme der Abgefallenen), sehen wir jetzt in den kirchlichen Mittelpunkten, in Karthago, in Rom, Synoden zusammentreten. Es wird da von Bedeutung, dafs der in einer grofsen Gemeinde durchgegangene Synodalbeschlufs von besonderem kirchlichen Ansehen ist. Nur für die Bischofswahl bleibt es dabei, dafs die Synode grundsätzlich nicht in der grofsen Gemeinde, sondern in der verwaisten Gemeinde gehalten wird, weil nur der verwaisten Gemeinde die Bischofswahl grundsätzlich zuständig ist. Aber selbst hier finden sich Ausnahmen, und auch die Bischofswahlsynode kann von der grofsen Gemeinde an sich gezogen werden[30]. So wird die Synode wiederum ein Machtmittel der grofsen Gemeinde, aber seit dem 3. Jahrhundert in der Form, dafs die Synode regelmäfsig in der grofsen Gemeinde zusammentritt. Weil also auch die Gemeindeversammlung der grofsen Gemeinde in kirchlichen Zweifelsfragen hülfsbedürftig geworden ist, wird die in der grofsen Gemeinde gehaltene Synode zu einem Mittel, um von dort aus die übrigen Gemeinden kirchlich zu beherrschen.

Die Thatsache aber, dafs auch in der grofsen Gemeinde die Synode nötig wird, bedeutet, dafs seit dem 3. Jahrhundert die Wege der Gemeindeversammlung und der Synode sich trennen. Die blofse Gemeindeversammlung (und im Anschlufs an dieselbe das Presbyterium) sinkt zu einem Mittel des örtlichen Regiments (nur für die Einzelgemeinde) herab. Sobald die Kirche in Frage kommt, mufs die Gemeindeversammlung (auch in der grofsen Gemeinde) zur Synode sich verstärken. Für das Kirchenregiment rückt die Synode an die Stelle der einfachen Gemeindeversammlung. Eine Kirchenverfassung kommt auf, welche von der Ortsgemeindeverfassung sich unterscheidet, und Organ dieser Kirchenverfassung ist die Synode.

Nicht so, als ob die Synode von vornherein den vollen Gegensatz zur Gemeindeversammlung bildete. Vielmehr stellt die Synode ursprünglich, wie wir gesehen haben, eine Erscheinungsform der Gemeindeversammlung, eine von auswärts durch auserwählte Männer verstärkte Gemeindeversammlung dar. Aber die Form der Gemeindeversammlung wird allmählich verschwinden und die dem Kirchen-

---

[30] Das früheste Beispiel findet sich in Rom. Es wurden schon in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts für (kleinere) italienische Gemeinden Bischöfe in Rom gewählt und ordiniert, vgl. unten § 31.

regiment dienende Synode wird dann als Bischofsversammlung der Gemeindeversammlung und ihrem Presbyterium gegenübertreten.

Diese Entwickelung ist es, deren Betrachtung uns jetzt in Anspruch nimmt.

§ 25. Die Entwickelung der Synode.

Selbstverständlich ist die so häufig bezeugte Teilnahme von Mitgliedern des Subalternklerus und der Laienschaft an den Synoden bisher nicht unbemerkt geblieben. Aber die ausnahmslos herrschende Meinung ist, daſs diese Elemente sich unorganisch an die Synode, die Bischofsversammlung, angeschlossen hätten. Bischof Hefele erklärt, man habe wohl „den Rat und die Meinung sowohl der Laien als der Kleriker auf diesen Synoden entgegengenommen", aber allein den Bischöfen hätte eine entscheidende Stimme, ein „votum decisivum", zugestanden[1]. Genau die gleiche Meinung finden wir bei den protestantischen Gelehrten[2]. Trotzdem liegt die gegenteilige Thatsache unzweideutig in den Quellen vor.

Die Gemeinde und der Subalternklerus sind an der Synode ursprünglich genau in der gleichen Weise beteiligt wie an der ordentlichen Gemeindeversammlung. Das ergiebt sich aus der Form der Synode und sodann aus der Art der Beschluſsfassung auf der Synode.

I. Die Form der Synode. In dem gröſseren Teil der lateinischen Kirchenhälfte (Gallien, Spanien, lateinisches Afrika) ist es altherkömmlich, daſs zwar der Bischof mit dem Presbyterium sitzt, die Gemeinde aber stehend am Gottesdienste, d. h. an der ordentlichen Gemeindeversammlung, teilnimmt. Die Diakonen (und ebenso der übrige Subalternklerus) stehen gleich der Gemeinde[3]. Genau diese Form wiederholt sich auf der Synode. Auf dem Koncil von

---

[1] Hefele Bd. 1 S. 18.

[2] Vgl. insbesondere Hinschius, Kirchenr. Bd. 3 S. 339. 474 ff. 508. 509. 523. Ebenso z. B. E. Löning, Kirchenr. Bd. 1 S. 374. Rothe, Vorles. über Kirchengesch. Bd. 1 S. 383 ff. Richter-Dove, Kirchenr. § 12. O. Ritschl, Cyprian S. 155—157. Möller, Kirchengesch. Bd. 1 S. 262.

[3] Zahlreiche Zeugnisse für das Stehen der Gemeinde im Gottesdienst aus dem lateinischen Abendland bei Bingham V, p. 163—167. Nur die Presbyter sitzen mit dem Bischof, Tertull. de exhort. cast. c. 7: ecclesiastici ordinis consessus (nur die Presbyter sind gemeint, oben S. 236 Anm. 16). Cypr. ep. 40: nobiscum sedeat in clero (ein neuer Presbyter). Vgl. ferner die Zeugnisse in Anm. 4. 5. Die Diakonen stehen; Concil. Arelat. II v. J. 443 oder 452 c. 15. Auch in der griechischen Kirchenhälfte stehen die Diakonen, obgleich die Gemeinde sitzt, Constit. apost. II, c. 57. Concil. Nicaen. v. J. 325 c. 18. Laodic. c. 20. Vgl. oben S. 137.

Elvira (305) saſsen in der Kirche die Bischöfe und Presbyter, und standen die Diakonen und die Gemeinde[4]. Als die Laienschaft späterhin zurücktrat, blieben durch eine Reihe von Jahrhunderten die stehenden Diakonen in den Synoden gewissermaſsen als Vertreter der den Umstand bildenden Gemeinde übrig[5]. Das Stehen der Diakonen und der Gemeinde bedeutet nicht, wie allgemein angenommen wird, daſs sie von der Versammlung ausgeschlossen und als bloſse Zeugen anwesend seien[6], sondern umgekehrt, daſs sie an der Versammlung teilnehmen, in derselben Form, in welcher sie an jeder Gemeindeversammlung sich beteiligen.

Ganz das Gleiche beweist das Sitzen der Presbyter mit den Bischöfen. Wie wäre es möglich, daſs in einer Versammlung von Bischöfen die Presbyter am Ehrensitz hätten teilhaben können! Die Presbyter sitzen mit den Bischöfen[7], weil in der Gemeindeversammlung mit dem Bischof (bezw. den Bischöfen) das Pres-

---

[4] Concil. Eliberit. a. 305: Cum consedissent sancti et religiosi episcopi in ecclesia Eliberitana (19 Namen) item presbyteri (24 Namen), residentibus cunctis, adstantibus diaconibus et omni plebe. Auch der Ausdruck omni plebe ist von Bedeutung. Es sind nicht bloſs einzelne Gemeindeglieder, sondern es ist die ganze Gemeinde, deren Anwesenheit berichtet wird. Obgleich zweifellos nicht alle Gemeindeglieder zur Stelle waren, ist es doch die ganze Gemeinde, welche als anwesend gilt, weil ihre Anwesenheit gefordert wird. Wäre nur eine Bischofsversammlung gemeint mit einem zuschauenden „Publikum" aus der Gemeinde, so hätten multi ex plebe (oder ähnlich) als anwesend bezeichnet werden müssen. Aber omnis plebs ist anwesend. Nicht bloſs eine Bischofsversammlung, sondern eine Gemeindeversammlung ist zusammengetreten.

[5] Vgl. Concil. Tolet. I a. 398: convenientibus episcopis in ecclesia Toleto — consedentibus presbyteris, adstantibus diaconibus et ceteris qui intererant concilio congregatis —. Bracar. I a. 563: considentibus simul episcopis, praesentibus quoque presbyteris, adstantibusque ministris vel universo clero. Tolet. IV a. 633 c. 4: post ingressum omnium episcoporum atque consessum vocentur deinde presbyteres, quos causa probaverit introire — post hos ingrediantur diacones probabiles, quos ordo poposcerit interesse, et corona facta de sedibus episcoporum presbyteres a tergo eorum resideant, diacones in conspectu episcoporum stent; deinde ingrediantur laici, qui electione concilii interesse meruerint. Carthag. III a. 397: adstantibus etiam diaconibus. Carthag. V a. 419: adstantibus diaconis. Roman. a. 465: residentibus etiam universis presbyteris, adstantibus quoque diaconibus. Roman. a. 502: residentibus etiam presbyteris (34 Namen), adstantibus quoque diaconibus (4 Namen). Valentin. III a. 855: adjuncto etiam venerabili coetu presbyterorum, devotissimis quoque diaconis adstantibus, u. s. w.

[6] So z. B. Hinschius, Kirchenr. Bd. 3 S. 474 Anm. 9. S. 509 Anm. 4. v. Schulte, Stellung der Koncilien S. 84 Anm. 123. Rothe, Vorles. über Kirchengesch. Bd. 1 S. 386. Möller, Kirchengesch. Bd. 1 S. 262.

[7] Vgl. die Zeugnisse in Anm. 3—5.

byterium sitzt als vornehmstes Glied und Mitvorstand der feierlich versammelten Gemeinde (S. 138 ff.).

Aus demselben Grunde endlich findet das Koncil regelmäfsig in der Kirche, d. h. an dem ordentlichen Ort der Gemeindeversammlung, statt, und sitzen Bischöfe und Presbyter am Altar im Chor der Kirche, eben an dem Platz, welcher ihnen in der ordentlichen Gemeindeversammlung zukommt[8].

II. Die Beschlufsfassung auf der Synode. Wie die Form der Synode die Form der Gemeindeversammlung ist, so gilt auch für die Beschlufsfassung auf der Synode ursprünglich genau das Gleiche wie für die Beschlufsfassung auf der ordentlichen Gemeinde-

---

[8] Formula concilii celebrandi (Rozière, Recueil des formules Nr. 528): episcopi pergant ad locum, ubi sedilia in choro disposita fuerint — tam episcopi quam presbiteri sedeant. Die Koncilsakten pflegen als den Platz in der Kirche, an welchem die Bischöfe (und Presbyter) sitzen, das secretarium namhaft zu machen (z. B. Concil. Hippon. a. 393. Carthag. III a. 397. IV a. 398. V a. 419. Caesaraugust. I a. 380. Hispal. II a. 618. Paris. a. 577, ebenso die fünfte allgemeine Synode zu Konstantinopel, Hefele Bd. 2 S. 584). Die herrschende Meinung versteht unter dem secretarium die Sakristei, bezw. ein Nebengebäude der Kirche (vgl. Martene, De antiquis ritibus ecclesiae, 1702, tom. III p. 394. Hefele Bd. 2 S. 295 Anm. 1. S. 413. Kraus, Real-Encyklopädie Bd. 2 S. 748). Der Ausdruck secretarium bezeichnet aber jedenfalls auch den Chorraum der Kirche, das sanctuarium, wo der Altar steht (so schon Baronius, wenngleich ohne zureichende Gründe, vgl. Hefele a. a. O. S. 413). Das beweist deutlich Concil. Arelat. II a. 443 (oder 452) c. 15: in secretario diacono inter presbyteros sedere non liceat, vel corpus Christi praesente presbytero tradere non praesumat. Von dem Koncil v. Chalcedon v. J. 451 wird ausdrücklich in den Koncilsakten berichtet, dafs die Bischöfe in der Nähe des Altares, also im Chor der Kirche safsen (Hefele a. a. O. S. 413). Dennoch bezeichnet der karthagische Archidiakon Liberatus, welcher im 6. Jahrhundert auf Grund einer alexandrinischen Handschrift der Synodalakten über das Koncil berichtet, die einzelnen Sitzungen des Koncils als secretaria (z. B. sexto autem secretario adveniens M. imperator ad concilium, Hefele S. 411. 413), d. h. er bezeichnet die einzelnen Sitzungen nach dem Orte, an welchem sie stattfanden: der Chorraum der Kirche (der Platz am Altar) heifst ihm secretarium. Wie daher die Koncilsakten das secretarium als ordentlichen Ort des Koncils bezeichnen, geradeso die im Anfang dieser Anm. angeführte fränkische Formel den Chorraum der Kirche. Mit beiden Ausdrücken ist der gleiche Ort gemeint. Dementsprechend berichtet Gregor von Tours (Hist. Franc. V, 18) von der Synode von Paris v. J. 577, welche im secretarium basilicae b. Petri abgehalten wurde, dafs die in der Synode anwesenden Laien (multitudo Francorum) ostea basilicae erbrechen wollten, um den Angeklagten zur Kirche hinauszuschleppen: es ist klar, dafs die Versammlung in dem Hauptraum der Kirche (die Bischöfe und Presbyter am Altar sitzend) abgehalten wurde. Vgl. auch die allgemeine, auf Koncilien bezügliche Bestimmung des Concil. Tolet. XI a. 675 c. 1: In loco benedictionis considentes domini sacerdotes —.

versammlung: die versammelte Gemeinde ist nicht bloſs anwesend, sondern muſs zustimmen, damit der Beschluſs gültig sei.

Was zunächst den versammelten Klerus angeht, so ist zweifellos, daſs er nicht bloſs zuhörte, sondern zustimmte[9] und daſs seine Zustimmung zum Synodalbeschluſs erheblich war. Aus diesem Grunde erscheinen auch Angehörige des niederen Klerus als Mitaussteller des Synodalbriefs und finden wir unter den Synodalakten auch die Unterschriften der Kleriker neben den Unterschriften ihrer Bischöfe[10]. Die Kleriker kommen mit ihren Bischöfen, um Teilnehmer der Synode und ihres Beschlusses zu sein, und nur unter ihrer Mitwirkung verwandelt sich der Beschluſs der Bischöfe aus dem

---

[9] Vgl. Cypr. ep. 59, 15: si eorum (episcoporum), qui de illis priore anno judicaverunt (Exkommunikation des Fortunatus und seiner Anhänger), numerus cum presbyteris et diaconis computetur, plures tunc adfuerunt judicio et cognitioni, quam sunt idem isti, qui cum Fortunato nunc videntur esse conjuncti. Diese Äuſserung setzt voraus, 1. daſs die Zahl der anwesenden Presbyter und Diakonen aus den Synodalakten hervorging, 2. daſs diese Presbyter und Diakonen an dem Synodalbeschluſs teilhatten (sonst war es unmöglich, sie als Träger des Koncilsbeschlusses mitzuzählen). Der numerus eorum, qui judicaverunt, schlieſst (gegen O. Ritschl, Cyprian S. 156) die Presbyter und Diakonen mit ein. Wenn möglich noch deutlicher ist Cypr. ep. 71, 1: ein Bischof hat wegen der Ketzertaufe angefragt; de qua re quid nuper in concilio plurimi coepiscopi cum compresbyteris qui aderant censuerimus, ut scires, ejusdem epistolae exemplum tibi misi. Gemeint ist der Synodalbrief ep. 70, in welchem nur der Bischöfe als Träger des Synodalbeschlusses gedacht ist. Es wird dadurch bewiesen, daſs, auch wo die Synodalakten der Presbyter (und der übrigen Kleriker) nicht gedenken, dennoch einrichtungsmäſsig sowohl die Anwesenheit wie die Zustimmung der Presbyter (und übrigen Kleriker) als selbstverständlich zu ergänzen ist. Vgl. ferner die Teilnahme der Presbyter und Diakonen an dem Synodalbeschluſs zu Antiochien v. J. 269, oben S. 270 Anm. 39. 40. Synod. Roman. a. 499 c. 1: acclamatum est ab omnibus episcopis et presbyteris. c. 2: universi episcopi et presbyteri dixerunt. c. 3: universa synodus surgens (auch die Presbyter sitzen!) acclamavit. c. 4: synodus dixit. c. 5: universa synodus surgens acclamavit (unter universa synodus sind die Presbyter nach c. 1. 2 mit einbegriffen). Vgl. S. 268 Anm. 33. Die Teilnahme von Äbten, Ordensgeneralen und niedern Klerikern an den Synoden geht durch das ganze Mittelalter, vgl. Hinschius Bd. 3 S. 339 Anm. 1. S. 359. 365. 374. 375. 390. 391. 499. 500. 523 Anm. 5. 6. Bekanntlich sind noch heute Kardinäle, Äbte nullius dioeceseos und Ordensgenerale neben den Bischöfen auf dem allgemeinen Koncil stimmberechtigt. — Die Ansicht, daſs die Zustimmung der Presbyter (und Kleriker) nur „eine Dekoration, welche natürlich auch einmal hervorgehoben werden konnte" darstelle (so O. Ritschl, Cyprian S. 156), widerlegt sich schon durch die vorigen Zeugnisse, welche die Zugehörigkeit der Presbyter (und Kleriker) zur synodalen Versammlung ergeben. Die Art des Unterschiedes, welcher zwischen Bischöfen und Klerikern allerdings bestand, wird weiter unten zu bestimmen versucht werden.

[10] Oben S. 277 Anm. 54.

Beschlufs einer Bischofsversammlung in einen Synodalbeschlufs. Es genügt die Erinnerung an die Synode zum Zweck der Bischofswahl, um von der Notwendigkeit wie von der Bedeutung der Mitwirkung des Klerus in der Synode eine Anschauung zu gewinnen[11].

Wie bei der Bischofswahl, so bedeutet bei jeder Synode die Teilnahme des Klerus nur einen Ausflufs der Teilnahme der ganzen Gemeinde an der synodalen Verhandlung. Die Gemeinde hat, unter Führung des Klerus, mit zu beschliefsen, damit ein gültiger Synodalbeschlufs da sei. Übt doch die Synode in Bischofswahl, Exkommunikation, Absolution Zuständigkeiten aus, welche bis in den Beginn des 4. Jahrhunderts grundsätzlich Zuständigkeiten der Gemeindeversammlung darstellen[12].

Die Notwendigkeit der Zustimmung der ganzen versammelten Gemeinde ergiebt sich für die altkirchliche Zeit mit zwingender Folgerichtigkeit aus dem ganzen Wesen der synodalen Verhandlung. Die von auswärts entsandten auserwählten Männer sind gekommen, um vor der Gemeinde Zeugnis abzulegen, durch welches die göttliche Wahrheit (sei es, dafs es sich um einen allgemeinen Lehrsatz, sei es, dafs es sich um das Urteil über eine Einzelpersönlichkeit, z. B. den zu erwählenden Bischof, handelt) für die Kirche klar gestellt werde. Die Wahrheit des Zeugnisses wird für die Ekklesia erst durch die Zustimmung der Ekklesia aufser Zweifel gestellt (S. 52 ff. 227 ff.). Wer ist die Ekklesia? Gerade die altkatholische Entwickelung hat bewirkt, dafs nicht mehr, wo zwei oder drei, sondern nur, wo die Gemeinde mit ihrem Bischof ist, die allgemeine (katholische) Ekklesia erblickt wird[13]. Weil nur die mit ihrem Bischof zusammengetretene Gemeindeversammlung, nicht aber die Versammlung von irgend welchen Klerikern allein (seien sie auch Bischöfe) eine Kirchenversammlung darstellt, darum ist Dasein und Mitwirkung der Gemeindeversammlung nach altkatholischer Ordnung unentbehrlich.

Aber: die Gemeindeversammlung beschliefst auf der Synode nicht allein. In ihrer Mitte befinden sich die von auswärts entsandten autoritären Männer, welche die göttliche Wahrheit vor der Gemeinde zu bezeugen gekommen sind. Diese auserwählten Männer müssen nur das eine Erfordernis erfüllen, dafs sie den Geist haben, in diesem Sinne „Geistliche“ sind. Im 1. Jahrhundert finden wir das eine Mal Propheten (S. 292), das andere Mal Presbyter (S. 290). Im 2. Jahr-

---

[11] Oben S. 272 Anm. 44.
[12] Vgl. oben S. 228 ff.
[13] Oben S. 196 ff.

hundert wird es Regel, dafs die von auswärts Entsandten dem Klerus angehören (S. 285).

Die Stimmen dieser von auswärts entsandten auserwählten Männer werden gezählt. Es kommt darauf an, dafs das dreifache (mindestens zweifache, vgl. S. 287. 293) Zeugnis für die Wahrheit abgelegt werde. Ist die Zahl noch gröfser als drei, so wird die Kraft des Zeugnisses um so stärker, denn ein Zeugnis (über den Willen Gottes) ist es, um welches es sich handelt.

So ergiebt sich, dafs jene auserwählten Männer, wie wir es ausdrücken dürfen, jeder für sich persönlich eine Stimme haben (eine Virilstimme). Sie treten als Zeugen, und damit als einzelne auf. Dadurch unterscheiden sie sich von den einfachen Mitgliedern der Gemeindeversammlung. Die Gemeindeversammlung bildet jenen auserwählten Männern gegenüber eine einzige Instanz. Ihre Zustimmung ist nötig, damit klar gestellt werde, dafs durch die auserlesenen Männer wirklich der heilige Geist gesprochen hat. Aber sie giebt diese Zustimmung als Gesamtheit. Die Zahl der Gemeindeglieder wird nicht gezählt. Sie haben keine persönliche Stimme, d. h. keine Zeugenstimme. Die Gemeinde hat den auserlesenen Männern gegenüber, wie wir sagen dürfen, nur eine Gesamtstimme, deren Bedeutung in der Bekräftigung des abgelegten Zeugnisses, nicht aber in der Ablegung des Zeugnisses selber liegt.

So treten sich zwei Gruppen gegenüber: die auserlesenen Männer (die Zeugen) mit persönlichem Stimmrecht einerseits, die übrige Gemeinde mit blofsem Gesamtstimmrecht andererseits.

Wer gehört zu der ersten Gruppe? Im 2. Jahrhundert stehen noch die sämtlichen, von auswärts als auserlesen entsandten Männer einander gleich. Nicht blofs die Bischöfe, sondern überhaupt die Deputierten, also auch die von auswärts entsandten niederen Kleriker, haben persönliches Stimmrecht[14]. Seit dem 3. Jahrhundert wird das persönliche Stimmrecht jedoch nur noch von Bischöfen ausgeübt. Es erhellt das daraus, dafs seit dem 3. Jahrhundert für die Regel nur noch die Stimmen der Bischöfe gezählt[15] und folgeweise häufig nur

[14] Das folgt aus der Weise, wie die Grundschrift der apostolischen Kirchenordnung von den von auswärts zu entsendenden drei auserlesenen Männern, ohne Unterscheidung ihres klerikalen Grades, spricht, vgl. S. 285.

[15] Die Belege sind zahlreich. Als besonders deutlich hebe ich hervor Cypr. ep. 55, 6: cum data esset facultas in unum conveniendi, copiosus episcoporum numerus — in unum convenimus, und haben wir über die Sache der lapsi beschlossen, ac si minus sufficiens episcoporum in Africa numerus videbatur, etiam Romam super hac re scripsimus ad Cornelium collegam nostrum, qui et ipse cum plurimis coepiscopis habito concilio in eandem nobiscum

noch die Namen der Bischöfe in den Synodalakten genannt werden[16]. In Bezug auf die Bischofswahl wird dieselbe Thatsache durch den Satz sichtbar, daſs nunmehr die Anwesenheit von mindestens (zwei oder) drei Bischöfen auf der Bischofswahlsynode verlangt wird[17]. Es genügt für das Dasein einer Synode zum Zwecke der Bischofswahl nicht mehr (wie noch Ende des 2. Jahrhunderts), wenn etwa ein Bischof aus der Nachbarschaft mit zwei Klerikern kommt. Es müssen drei Bischöfe sein, welche den neuen Bischof erwählen und ordinieren, weil nur noch Bischöfe das synodale Zeugenstimmrecht (folglich nur noch Bischöfe in der Bischofswahlsynode das Wahlrecht) besitzen[18]. Was von der Synode zum Zweck der Bischofswahl, gilt von der Synode überhaupt. Seit dem 3. Jahrhundert bedarf es zur Abhaltung einer Synode einer Mehrzahl von Bischöfen. Eine Bischofsversammlung muſs den Kern der synodalen Versammlung bilden. Aus den mindestens drei Zeugen sind mindestens drei Bischöfe geworden. Darin liegt, daſs die Stimme Gottes auf der Synode nur noch

---

sententiam — consensit. Gemeint ist hier der Synodalbeschluſs über die Wiederaufnahme der lapsi, an welchem die ganze Gemeinde in Karthago wie in Rom Anteil nahm, oben S. 258 ff. — Cypr. ep. 59, 10: Privatus von Lambese ist nonaginta episcoporum sententia condemnatus; zwei andere sind sententia novem collegarum nostrorum condemnati et iterato quoque a pluribus nobis anno priore in concilio abstenti. 68, 2: a concilio plurimorum sacerdotum qui praesentes eramus sententiam retulerit. — Es erscheint als eine Ausnahme, wenn Cypr. ep. 59, 15 (oben S. 299 Anm. 9) auch auf die Zahl der Presbyter und Diakonen hinweist; grundsätzlich geschah das nicht. — In seinem Brief über die groſse antinovatianische römische Synode gab Cornelius genau Namen und Sitz der mitwirkenden Bischöfe (60 an Zahl) an, die anwesenden übrigen Kleriker wurden nicht gezählt, Euseb. VI, 43, 2. 21. — Auf Zahl und Ansehen der Bischöfe ruhte das Ansehen der Synode (so auch das der Synode von Nicäa), nicht auf der Zahl der übrigen.

[16] Vgl. z. B. die Synodalbriefe Cyprians ep. 57. 64. 67. 70. 72.

[17] Oben S. 271 ff. Über die Ausnahme in Alexandrien S. 287 Anm. 20.

[18] Das Wahlrecht in dem Sinn, daſs nur noch ihre Stimmen für die Bischofswahl gezählt werden, nur noch ihre Stimmen das judicium bedeuten, welches den neuen Bischof bezeichnet, vgl. Cypr. ep. 67, 5: episcopi — conveniant et episcopus deligatur plebe praesente — de episcoporum — judicio, oben § 23 Anm. 43. 44. 46. 47. Cypr. ep. 55, 24: (Cornelius) episcopus in ecclesia a sedecim coepiscopis factus. Die folgerichtige Fortentwickelung dieses Bischofswahlrechts des 3. Jahrhunderts durch völligen Ausschluſs der Gemeinde liegt im Morgenlande vor (oben S. 275 Anm. 49), während im Abendlande umgekehrt unter Ausschluſs der Bischöfe eine Rückbildung zu dem ursprünglichen Gemeindewahlrecht (unter Führung des niederen Klerus) stattfand, S. 276. Doch ist an die bevorzugte Stellung zu erinnern, welche das Wahldekret Papst Nikolaus' II v. J. 1059 den Kardinalbischöfen für die römische Bischofswahl einräumt.

durch Bischöfe zum Ausdruck gelangt[19]. Damit ist zugleich der Grund dieser Entwicklung klargelegt. Die Gabe der Offenbarung des göttlichen Willens ist Prophetengabe. Seit dem 3. Jahrhundert ist der Bischof allein im kirchlich anerkannten Besitz der Prophetengabe (S. 225). Wie der Bischof allein der Prophet seiner Gemeinde, so sind die Bischöfe allein die Propheten der Synode. Seine formale Begründung hat das alleinige Prophetentum des Bischofs in der Lehre von der apostolischen Succession gefunden (§ 19). Als der alleinige Nachfolger des Apostels Petrus ist der Bischof im Alleinbesitz der apostolischen Gabe, die göttliche Wahrheit zu verkündigen (charisma veritatis). So ist das alleinige Zeugenstimmrecht (persönliche Stimmrecht) der Bischöfe auf der Synode, welches wir seit dem 3. Jahrhundert wahrnehmen, die logische Folge der seit der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts durchgesetzten Lehre von der apostolischen Succession.

Es versteht sich dabei von selber, daſs solches persönliches Zeugenstimmrecht, weil es kraft bischöflicher Eigenschaft geübt wurde, wie den Nachbarbischöfen, so auch (falls die betreffende Gemeinde einen Bischof hatte) dem Ortsbischof zuständig sein muſste. Auf den Synoden, welche Cyprian in Karthogo abhielt, stimmte er selber mit. Der urkundliche Bericht über die in Karthago abgehaltene Synode betreffs der Ketzertaufe (die sententiae episcoporum, vgl. Anm. 19) führt ihn als letzten Votanten auf. Sobald die Synoden in den gröſseren Gemeinden abgehalten zu werden pflegten (S. 295), fiel dem Ortsbischof (dem werdenden Metropoliten) Berufung, Vorsitz und Bestätigung des Synodalbeschlusses (das letzte Votum) zu[20].

Die Bischöfe, und nur die Bischöfe, besitzen als solche synodale Autorität. Nicht, wie nunmehr doppelt deutlich geworden ist, kraft des Repräsentativgedankens, als ob der Bischof seine Gemeinde verträte (denn repräsentiert wird die fremde Gemeinde auch durch die übrigen von ihr entsandten Kleriker, und der Ortsbischof hat ja seine eigene Gemeinde als unmittelbar teilnehmend vor sich, so daſs eine Vertretung derselben ausgeschlossen ist), sondern lediglich kraft seiner persönlichen Bischofseigenschaft, kraft seiner Nachfolge der Apostel,

---

[19] In der Bischofswahlsynode fällt das judicium dei mit dem judicium der Bischöfe zusammen, oben S. 273 Anm. 44. Die Akten der karthagischen Synode betreffs der Ketzertaufe v. J. 256 geben nur die sententiae episcoporum numero LXXXVII wieder (Cypriani opp. I, p. 435 ff.), obgleich auſser den Bischöfen auch Presbyter und Diakonen und der gröſste Teil der karthagischen Gemeinde anwesend waren, oben S. 265 Anm. 27.

[20] Eine Ausnahme bildete natürlich der Fall, wo über den Ortsbischof selber Gericht gehalten werden sollte, wie z. B. in Antiochien über Paul von Samosata.

kraft des Zeugengeistes für die göttliche Wahrheit, welche in ihm als Bischof lebendig ist.

Auf Grund des Vorigen bestimmt sich zugleich genau das Verhältnis der niederen Kleriker sowie der Gemeinde zum Synodalbeschluſs. Es ist, wie wir bereits gesehen haben, noch für das 3. Jahrhundert und später unrichtig, daſs allein den Bischöfen Stimmrecht (votum decisivum) auf der Synode zuständig gewesen sei. Vielmehr bedarf, wie sich gezeigt hat, die Stimme der Bischöfe der Ergänzung durch die Stimme der Kleriker und der Gemeinde. Noch mehr. Auch die Kleriker treten häufig als einzelne in der Synode auf, um ihre Überzeugungen auszusprechen, zu vertreten[21]. Aber die Stimme der Gemeinde und ebenso der Kleriker bedeutet trotzdem nur eine Bestätigung des von den Bischöfen abgelegten Zeugnisses. Daſs wirklich in dem Urteil der Bischöfe das Urteil Gottes liegt, wird kirchlich dadurch auſser Zweifel gestellt, daſs die versammelte Gemeinde (Ekklesia) das Urteil der Bischöfe als das Urteil Gottes sich aneignet. Auch darin liegt ein Zeugnis[22], aber nicht ein Zeugnis von selbständigem Inhalt, sondern lediglich ein Zeugnis über den Wert eines anderen (des bischöflichen) Zeugnisses. Das Zeugnis der Gemeinde bedeutet bloſse Zustimmung, und zwar eine Zustimmung, an welcher nicht die Zustimmung der einzelnen, sondern lediglich die Zustimmung der Gesamtheit (der Versammlung, der Ekklesia) von Bedeutung ist. Der niedere (nicht bischöfliche) Klerus ist aber infolge des Vorrechtes der Bischöfe seit dem 3. Jahrhundert lediglich in die Reihen der übrigen Gemeindeglieder eingerückt. Während ursprünglich jedenfalls die von auswärts entsandten Kleriker persönliches Stimmrecht gleich den Bischöfen besessen hatten, nahmen jetzt alle Angehörigen des niederen Klerus ohne Unterschied nur noch an dem Gesamtstimmrecht der Gemeinde (der Versammlung) Anteil. Sie kamen persönlich noch zu Wort. Denn es war ja Grundsatz, daſs die gesamte Gemeinde ihre Meinung zu äuſsern, weil zuzustimmen, hatte. Auch war die Stimme der Kleriker von Wert und wurde derselben darum wiederholt ausdrücklich gedacht, denn an der Stimme der Kleriker hing im Zweifel

---

[21] So insbesondere auf der Bischofswahlsynode. Vgl. oben S. 272 Anm. 44. Ebenso auf anderen Synoden, vgl. den Presbyter Malchion in Antiochien, den Presbyter Origenes in Bostra, oben S. 269. 270, und ferner S. 299 Anm. 9. Nur durch die Rolle, welche den Klerikern neben den Bischöfen auf der Bischofswahlsynode zukam, wird der im Abendland durchgesetzte Sieg der Kleriker über die Bischöfe in Sachen der Bischofswahl verständlich.

[22] Darum kann auch das suffragium des clerus und populus bei der Bischofswahl als testimonium bezeichnet werden, oben S. 272 Anm. 44.

die Stimme der Gemeinde. Der Klerus war es, durch dessen Mittel jetzt die übrige Versammlung (die Gemeinde) an der synodalen Beschlufsfassung vornehmlich Anteil nahm, dessen Äufserung die Meinungsäufserung der Gemeinde, dessen Zustimmung die Zustimmung der Gemeinde thatsächlich bedeutete. Der Klerus stellte die Spitze der Gemeinde dar, mehr nicht. Darum galt seit dem 3. Jahrhundert von dem niederen Klerus ohne Unterschied wie von den übrigen Gemeindegliedern, dafs seine Stimmen grundsätzlich nicht gezählt und seine Namen grundsätzlich nicht genannt wurden (wenngleich, wie schon bemerkt, Ausnahmen vorkommen). Er übte kein persönliches Zeugenstimmenrecht auf der Synode mehr. Sein Mitwirkungsrecht war nur noch ein Ausflufs des Zustimmungsrechts der Gemeinde. Die Zustimmung des Klerus (an der Spitze der übrigen Versammelten) stellte aufser Zweifel, dafs durch die Bischöfe der Geist Gottes geredet hatte [23].

Das Zustimmungsrecht der Gemeinde und damit auch das Mitwirkungsrecht der Kleriker ist aber früh praktisch entwertet worden. Dieselbe Steigerung der Bischofsgewalt, welche den Bischöfen das alleinige Zeugenrecht auf der Synode beilegte, bewirkte schon im 3. Jahrhundert, dafs dem einstimmigen Zeugnis der Bischöfe gegenüber die Zustimmung der Gemeinde (mit Einschlufs der Kleriker) für selbstverständlich galt [24]. Wenn die Gemeinde nebst ihrem Klerus bereits für die Regel durch die Autorität ihres Ortsbischofs, so wird sie um so mehr auf der Synode durch die vereinigte Autorität der versammelten Bischöfe überwältigt. Auch hier machte sich das frühe Sinken des kirchlichen Ansehens der Gemeindeversammlung bemerkbar. Die Gemeinde mufs im Zweifel zustimmen zu dem Beschlufs, welchen die Bischöfe als Träger des heiligen Geistes verkündigen, und die Synode ist daher schon im 3. Jahrhundert ein

---

[23] Es ergiebt sich aus dem Obigen, dafs weder die jetzt allgemein herrschende Meinung im Recht ist, welche dem niederen Klerus alles Stimmrecht abspricht, noch auch die früher z. B. von Bingham I, S. 231 vertretene Ansicht, nach welcher die Kleriker in gleicher Weise stimmberechtigt gewesen wären wie die Bischöfe. In Wahrheit hatte der Klerus Stimmrecht, aber seit dem 3. Jahrhundert nur insofern er an der Gesamtstimme der Gemeinde teilnahm bezw. dieselbe beherrschte.

[24] So ist z. B. in den Akten der karthagischen Synode von 256 (oben Anm. 19) zwar der Anwesenheit des Klerus und der Gemeinde, aber nicht der Zustimmung derselben zu den sententiae episcoporum gedacht. Die Zustimmung brauchte nicht berichtet zu werden. Dem einstimmigen Zeugnis von 87 Bischöfen gegenüber war die Zustimmung von Klerus und Gemeinde selbstverständlich. Aus demselben Grunde wird wiederholt nicht einmal der Anwesenheit von Klerus und Gemeinde Erwähnung gethan (Anm. 16).

Mittel, in wichtigeren und schwierigeren Fragen die Entscheidung der Gemeinde thatsächlich auszuschliefsen und die Summe der entscheidenden Gewalt allein in die Hand des Episkopats zu legen[25]. Schon um die Mitte des 3. Jahrhunderts sehen wir, dafs die Zustimmung der ganzen Gemeinde zu der Entscheidung der mit ihr versammelten Bischöfe nur noch ausnahmsweise von thatsächlicher Bedeutung ist[26]. Im allgemeinen war es also bereits Herkommen, dafs die Gemeindeversammlung (mit dem Klerus) das Urteil der Bischöfe lediglich bestätigte. Die Mitwirkung und Zustimmung von Volk und Klerus war schon um die Mitte des dritten Jahrhunderts in der Mehrzahl der Fälle zu einer blofsen Form geworden. Je mächtiger sich seitdem der hierarchische Gedanke in der Kirche entwickelte, um so mehr mufste der Gedanke in der Gemeinde selber verschwinden, dafs kraft ursprünglicher Ordnung die Gemeindeversammlung die letztlich entscheidende Trägerin des synodalen Beschlusses war.

Daran knüpfte sich dann aber notwendig noch ein anderes.

Da die Gemeinde (mit Einschlufs des niederen Klerus) nur als Gesamtheit in Betracht kam, so war es, wenn überhaupt nur die Gemeinde als anwesend angesehen werden konnte, grundsätzlich gleichgültig, wie viele Gemeindeglieder an der Synode teilnahmen. Die Gemeindeglieder wurden nicht gezählt. Jedes einzelne Gemeindeglied als solches konnte daher von der Synode fernbleiben. Sobald nun die Gemeindeversammlung als solche an der Beratung und Entscheidung der Synode keinen wirklichen Anteil mehr hatte, lag es in der Natur der Dinge, dafs die Menge der Laienschaft allmählich aus den synodalen Versammlungen sich zurückzog und dafs nur diejenigen zurückblieben, welche ihre Amtspflicht nötigte, an jeder Gemeindeversammlung Anteil zu nehmen, d. h. der Klerus. Es vollzog sich hier eine ähnliche Entwickelung wie bei den Gebetsgottesdiensten der alten Kirche: die Gemeindeversammlung verschwand und nur eine Versammlung des Klerus blieb übrig[27]. Falls nicht ein die Gemeinde unmittel-

[25] Wenn Cyprian die Frage nach der Absolution der lapsi in der Gemeindeversammlung unter Mitwirkung anderer Bischöfe entschieden wissen wollte (oben S. 260 ff.), so bedeutete das thatsächlich, dafs nicht die Gemeinde, auch nicht der Klerus, sondern dafs der Episkopat die mafsgebende Entscheidung geben sollte.

[26] Die vornehmste Ausnahme bildet der Fall der Bischofswahl. Hier ist deshalb immer noch im 3. Jahrhundert auch von Volk und Klerus die Rede (anders schon im 4. Jahrhundert, wenigstens im Morgenlande, oben S. 275 Anm. 50), während in den übrigen Fällen schon um die Mitte des 3. Jahrhunderts die Erwähnung von Klerus und Gemeinde häufig wegfällt.

[27] Dafs im 3. Jahrhundert die ganze Gemeinde zum Gebetsgottesdienst zu-

bar angehendes Interesse vorlag, wie bei der Bischofswahl (und auch hier ist später der Klerus bezw. das Domkapitel an die Stelle der Gemeinde getreten!), erschienen in der Synode nur noch die Bischöfe und der Klerus. Der nicht bischöfliche Klerus steht jetzt an der Stelle der Gemeinde, und wie einst auch bei zusammengeschmolzener Laienschaft, so kann jetzt, auch wenn nur der Klerus die Bischöfe umgiebt, immer noch die Form der Gemeindeversammlung als gewahrt erscheinen.

So ergiebt sich, was wir im 4. Jahrhundert und seitdem vor uns sehen. Im Anfang des 4. Jahrhunderts bildet noch die Gemeinde mit dem Diakonat den Umstand der Synode[28]. Im Laufe des 4. Jahrhunderts verschwindet die Gemeinde und bleibt späterhin allein der Diakonat als Umstand übrig[29]. Schon gegen Ende des 4. Jahrhunderts tritt, wenigstens im Morgenland, das Verbot auf, welches selbst bei der Bischofswahlsynode die Anteilnahme der „Menge" ausschliefst[30]. Die synodale Gemeindeversammlung verwandelt sich in eine blofse Versammlung der Geistlichkeit. Das Zustimmungsrecht der Gemeinde wird jetzt allein von dem Klerus ausgeübt[31]. Die einzigen persönlich auftretenden Träger der Synode sind aber nach wie vor die Bischöfe, und wie früher die Zustimmung der Gemeinde, so ist jetzt die Zustimmung der Kleriker eine blofse Form[32]. Es liegt darin die geschichtliche Notwendigkeit begründet, dafs auch der Klerus am

---

sammenkam, zeigen die canones Hippolyti XXI § 217. XXVII § 245 (dazu Achelis S. 194 ff.). Constit. apost. VIII, c. 34. — Vgl. Thomassin pars I lib. II c. LXXI. Hinschius, Kirchenr. I, S. 141 ff.

[28] Vgl. das spanische Koncil von Elvira v. J. 305, oben S. 297 Anm. 4.

[29] Vgl. S. 297 Anm. 5. — Nach dem Concil. Tolet. IV a. 633 c. 4 werden des Morgens früh vor Sonnenaufgang die Thüren der Kirche geschlossen und alle Unberechtigten hinausgewiesen, damit aufser den Geistlichen nur die vom Koncil zugelassenen Laien (qui electione concilii interesse meruerint) Zutritt zur Synode haben. Schon die Pariser Synode v. J. 577 ward ebenso bei verschlossenen Kirchenthüren abgehalten, von der Laienschaft waren nur der König mit einigen vornehmen Franken anwesend, vgl. S. 298 Anm. 8 a. E.

[30] Oben S. 275 Anm. 48.

[31] Des Konsenses der Kleriker wird noch im späteren Mittelalter oft gedacht, vgl. z. B. das bei Hinschius, Kirchenr. Bd. 3 S. 499. 500. 523 Anm. 5. 6 gesammelte Material. Die Schwierigkeit, welche Hinschius von seinem Standpunkt aus (z. B. S. 499) darin findet, dafs noch auf den Provinziaslynoden des 13. und 14. Jahrhundert des „Konsenses" der anwesenden Äbte und Kleriker gedacht wird, liegt nach dem Obigen überhaupt nicht vor. Im Gegenteil. Der „Konsens" des Klerus beweist die Nachhaltigkeit des ursprünglichen Gemeindeprincips.

[32] Das folgte notwendig daraus, dafs der Konsens des Klerus wie einst der Konsens der Gemeinde eine blofse Zustimmung und zwar eine Zustimmung lediglich seitens der Gesamtheit (eine Gesamtstimme) bedeutete.

Ende sein Mitwirkungsrecht am Synodalbeschlufs verlor. Während des Mittelalters sind die Zeugnisse für den „Konsens“ des Klerus noch häufig. Seit dem Ausgang des 15. Jahrhunderts kann die Entwickelung als abgeschlossen angesehen werden[33]. So ist endlich die Schale der Gemeindeversammlung zerbrochen und aus der Gemeindeversammlung, dann Geistlichkeitsversammlung, die neukatholische Synode, eine blofse Bischofsversammlung hervorgegangen.

§ 26. Die Macht der Synode.

Auf welchem Gedanken ruht die Macht der Synode? Die bis jetzt allein herrschende Meinung kennt auf diese Frage nur die eine Antwort: auf dem Gedanken der Vertretung der Einzelgemeinde durch den Bischof und folgeweise der Gesamtgemeinde (Kirche) durch den versammelten Episkopat. In der Synode erblickt man eine „Versammlung von Vertretern der einzelnen Gemeinden“, ein „Repräsentativorgan für kleinere und gröfsere Kreise“, eine „Repräsentativversammlung“ für die „Konföderation“ der durch das Mittel der Synode mit einander verbündeten Gemeinden. Der eine Bischof mit seiner Gemeinde (so wird vorausgesetzt) hat nur örtliche Gewalt; die Versammlung mehrerer Bischöfe aber hat, weil mehrere Gemeinden vertretend, eine diesen mehreren Gemeinden übergeordnete Gewalt (Kirchengewalt). Je nach der Zahl der Bischöfe stuft sich demgemäfs nach dieser Ansicht begriffsnotwendig die Macht der Synode ab: die Provinzialsynode, zu welcher die Bischöfe einer Provinz zusammentreten, hat Gewalt über die Provinz, die Landes- oder Nationalsynode (z. B. Galliens, Spaniens) hat Gewalt über ein ganzes Land, die allgemeine (ökumenische) Synode aber hat Gewalt über die Kirche[1].

[33] Noch heute besitzen einige nicht bischöfliche Geistliche Stimmrecht auf den allgemeinen Koncilien (oben S. 299 Anm. 9), aber das Stimmrecht dieser privilegierten Kleriker ist nunmehr dem bischöflichen Stimmrecht gleichgesetzt, d. h. persönliches Stimmrecht geworden. Die Form der Gemeindeversammlung ist damit auch hier abgestreift.

[1] Die oben dargelegte Gedankenreihe ist die ausnahmslos herrschende; sie gilt zugleich als selbstverständlich und zweifellos. Vgl. Hatch S. 172 ff. 189 ff.: die Synoden bedeuten das Aufkommen einer „Konföderation“ der bis dahin „independenten“ Gemeinden; die Koncilien sind „Repräsentativversammlungen der verbündeten Kirchen“, in allgemeinen Angelegenheiten entscheiden die „Generalsynoden“, in minder wichtigen Sachen die Provinzialsynoden: weil diese „Konföderation“ thatsächlich niemals alle christlichen Gemeinden umfafste, hat sie mit Unrecht sich mit der christlichen Kirche gleichgesetzt. — Hinschius Bd. 3 S. 325: es war „natürlich, dafs die einzelnen Gemeinden sich durch ihre Vorsteher über wichtige kirchliche Angelegenheiten berieten, sowie sich über diese zu ge-

An Stelle dieser Auffassung, welche beansprucht, nicht bloſs den heutigen, sondern zugleich den ursprünglichen Gedanken der Synodalverfassung auszudrücken, soll im Folgenden eine andere als die zutreffende verteidigt werden.

Aus der Gemeindeversammlung ist die Synode hervorgegangen. Aus diesem Grunde sind die Zuständigkeiten der Synode mit den Zuständigkeiten der (altkatholischen) Gemeindeversammlung die gleichen.

Die Zuständigkeiten der Synode sind: Bischofswahl, Absolution, Exkommunikation (mit Absetzung vom geistlichen Amt), Lehrentscheidung. Alle diese Zuständigkeiten teilt sie mit der Gemeindeversammlung alten Stils (vgl. S. 217. 229 ff. 279. 287. 291). Seit dem 3. Jahrhundert sind Bischofswahl und Lehrentscheidung der Synode vorbehalten: in solchen Fällen gilt bereits jede Einzelgemeinde als hülfsbedürftig. Absolution, Exkommunikation, Absetzung bedürfen dagegen der Synode nur, wenn ein Fall der Irrung in der Gemeinde vorliegt und die Kraft der Einzelgemeinde nicht ausreichend scheint, die Irrung zu erledigen: so immer, wenigstens seit dem 3. Jahrhundert, wenn es sich um Absetzung des Bischofs handelt[2].

Solchen Zuständigkeiten kann die Synode nur gerecht werden, weil sie den heiligen Geist besitzt.

In allen Fällen, für welche die Synode zuständig ist, handelt es sich um Ausübung der Lehrgewalt, um Handhabung des Wortes

meinsamen Normen vereinigten". S. 326: „die Bezirke, welche auf diesen Koncilien durch die teilnehmenden Bischöfe und andere Geistliche repräsentiert waren" — „derartige Repräsentativorgane für kleinere und gröſsere kirchliche Kreise". — Löning, Kirchenr. Bd. 1 S. 364: „die christlichen Gemeinden traten schon in den ersten Jahrhunderten mit den andern Gemeinden derselben Provinz in Verkehr und schufen sich durch die Versammlung der Vertreter der einzelnen Gemeinden, der Bischöfe, ein ihnen gemeinsames Organ". — Rothe, Vorles. über Kirchengesch. Bd. 1 S. 390: „das bindende Ansehen der Synoden reichte natürlich nicht weiter als der auf ihnen vertretene Bezirk". v. Schulte, Stellung der Koncilien S. 19 ff.: zu allen Zeiten habe in der Kirche der Satz gegolten, daſs nur das allgemeine Koncil die ganze Kirche repräsentiere und folgeweise Macht über die ganze Kirche habe, u. s. w. — Vgl. auch oben S. 13.

[2] Vgl. die Synoden betreffend die afrikanischen Bischöfe Privatus von Lambese, Jovinus, Maximus (Cypr. ep. 59, 10), den Bischof von Bostra (S. 269), den Bischof Paul von Antiochien (S. 269 ff.). Der römische Bischof Kallist verordnete, daſs die Gemeinde nicht mehr von sich aus (ohne Synode) sich ihres in Todsünde gefallenen Bischofs entledige, oben S. 218 ff. Als zwei spanische Gemeinden ihre in der Verfolgung gefallenen Bischöfe ohne Synodalspruch beseitigten und zur Neuwahl eines Bischofs schritten, trat deshalb der römische Bischof Stephan für die abgesetzten Bischöfe ein, Cypr. ep. 67, oben S. 219 Anm. 22.

an Gottes Statt, sei es, daſs die Offenbarung eines persönlich gerichteten göttlichen Willens (wie bei der Bischofswahl, Absolution, Exkommunikation, Absetzung), sei es, daſs die Klarstellung einer allgemein gültigen göttlichen Wahrheit (Lehrentscheidung) in Frage steht. Darum muſs jede Entscheidung der Synode nicht kraft menschlicher, lediglich rechtlicher Autorität, sondern im Namen Gottes und mit der Kraft des heiligen Geistes getroffen werden[3].

Gerade dies sehen wir aus den Quellen. In Kraft des heiligen Geistes erwählt die Synode den Bischof[4], in Kraft des heiligen Geistes faſst sie den Absolutionsbeschluſs[5], den Exkommunikationsbeschluſs[6], in Kraft des heiligen Geistes erläſst sie die Lehrentscheidung, mag es sich um einen Lehrsatz über die äuſsere Ordnung der Kirche (Sätze disciplinarer, organisatorischer Natur) oder um einen Lehrsatz über Glaubensfragen im engeren Sinne handeln[7].

---

[3] Vgl. oben S. 29 ff.

[4] Das Urteil der Bischöfe ist das Urteil Gottes, Christi, oben S. 273 Anm. 44, vgl. S. 31. 59. Daher schreibt Basilius ep. 227: ihr (die Gemeinde Colonia in Armenien) müſst euch darüber beruhigen, daſs euer Bischof euch genommen und Bischof von Nikopolis geworden ist durch die, denen die Sorge für die Kirche obliegt. Diese haben kraft ihrer Verbindung mit dem heiligen Geist gehandelt: wer dem widerstrebt, handelt gegen Gott ep. 229 (gleichfalls auf die Ordination eines Bischofs bezüglich): was ein einzelner frommer Mann thut, das geschieht auf den Rat des Geistes: wenn aber mehrere geistliche Männer den Rat geben und ihm folgt das Volk des Herrn (die Gemeinde) mit seiner Zustimmung, wer kann zweifeln, daſs es der Rat Christi sei?

[5] Cypr. ep. 57, 5: placuit nobis (der karthagischen Synode) sancto spiritu suggerente — pacem lapsis dare.

[6] Concil. Arelat. a. 314 an Papst Silvester: Placuit ergo praesente spiritu sancto et angelis ejus — folgen die Beschlüsse — — de his etiam, qui arma in pace projiciunt, placuit abstineri eos a communione; de circissariis agitatoribus, qui fideles sunt, placuit eos quamdiu agitant a communione separari. Concil. Emerit. a. 666 c. 22: Quia juvante nos divina gratia ea in hoc sancto concilio peregimus — — quisquis hujus canonicae regulae instituta servare distulerit — excommunicatum se evidentissime noverit, u. s. w. Da die Lehrentscheidung der Synode aus dem heiligen Geist heraus erfolgt (Anm. 7), so gilt das Gleiche von der mit der Lehrentscheidung verbundenen Exkommunikationssentenz (anathema sit), vgl. Anm. 7.

[7] Die Beschlüsse, welche die Synode von Arles i. J. 314 praesente spiritu sancto faſst (Anm. 6), beziehen sich sämtlich auf Fragen der Disciplin. Das Concil. Epaon. a. 517 schlieſst c. 40 seine disciplinaren Ordnungen mit der Bestimmung: Quocirca haec quae superna inspiratione communi consensu placuerunt, si quis sanctorum antistitum qui statuta praesentia subscriptionibus propriis firmaverunt necnon et quos eorum deus esse voluerit successores, relicta integritate observationis excesserit, reum se divinitatis pariter et fraternitatis judicio futurum esse cognoscat. Concil. Arvern. I a 535: Cum in nomine domini congregante sanc-

Als die Zeugen, durch welche auf der Synode der Geist Gottes sich offenbart, gelten seit dem dritten Jahrhundert, wie wir gesehen haben, allein die Bischöfe. Aber solch Zeugnis muſs inmitten der Ekklesia abgelegt werden, inmitten der Versammlung, welcher die Anwesenheit Christi, Gottes verheiſsen ist, inmitten der Versammlung, welche den Geist Christi hat, damit durch die Bestätigung dieser Versammlung jenes Zeugnis als wahrhaft von Gott ausgegangenes Zeugnis erhärtet werde[8]. Nach altkatholischem Glauben ist aber nur noch die ordentliche Gemeindeversammlung eine Versammlung der Ekklesia, in deren Mitte Christus ist[9]. Aus diesem Grunde

---

to spiritu — sancta synodus convenisset: folgen Beschlüsse über die Disciplin. Aurelian. V a. 549 c. 24: manente concordia, quae divina inspiratione salubriter in praesenti tempore definita sunt (in c. 1 Verdammung der Eutychianischen und Nestorianischen Lehre: anathematizamus atque damnamus, im übrigen Beschlüsse über die Disciplin), amodo et habeant vigorem et custodiant caritatem. Concil. Tolet. VIII a. 653 c. 10: et lege gloriosi principis et decreto sanctae synodi hujus contradictum esse conspeximus. Ita enim sanctus spiritus per utrasque definitiones mortalium corda perflavit —. c. 11: spiritu sancto succensi — plena decernimus unanimitate connexi, ut quaecumque pro fidei causis ecclesiasticisque negotiis aut in praeteritis gestis aut in praesentibus constitutis aut futuris etiam decretis vel sunt vel fuerunt definitione conscripta universalis auctoritatis, nullus hic deinceps contradicere audeat. c. 13: Divinae trinitatis inseparabile nomen sicut inspiratione mirabili nostrorum tractatuum primordia lineavit, ita consummatione sublimi eadem jam perficiendo concludit. Tolet. XIII a. 683: Ervigius rex sanctissimis patribus in hac sancta synodo residentibus: — luce enim clarius constat, quod aggregatio sancta pontificum quicquid censuerit observandum per sancti spiritus donum omni maneat aeternitate praefixum. Tolet. XVI a. 693: lex edita in confirmatione concilii: synodalis conventus — eo venerabilior cunctis perpenditur — quod in medio coetus eorum (sacerdotum) praesentia individuae trinitatis adesse nequaquam ambigitur, sancto protestante evangelio: ubicumque fuerint duo vel tres in nomine meo collecti, ibi sum et ego in medio eorum. Zahlreiche weitere Belege bei v. Schulte, Stellung der Koncilien S. 33. 43. 47 ff. 83. Durch das ganze Mittelalter hindurch wird, wie schon v. Schulte S. 83 bemerkt hat, in Bezug auf die Inspiration kein Unterschied zwischen Glaubens- und Disciplinarsätzen gemacht (das lateranische Koncil von 1112 kassierte judicio spiritus sancti das von Papst Paschal II an Heinrich V erteilte Investiturprivileg, v. Schulte S. 33 in der Anm.). Es wirkt darin (gegen v. Schulte S. 83, welcher den Inspirationsgedanken auf Grund moderner Anschauungen abschwächt) die ursprüngliche Anschauung nach, daſs auch die disciplinare Ordnung des äuſseren kirchlichen Lebens eine Frage der Lehre des Herrenworts, d. h. eine Glaubensfrage darstellt. Von dem wahrhaft altkatholischen Standpunkt aus sind Fragen des Glaubens und der kirchlichen Disciplin ununterscheidbar. Vgl. oben S. 23 ff.

[8] Daſs man noch Ende des 4. Jahrhunderts von dieser Bedeutung der Gemeindezustimmung wuſste, zeigt z. B. der Brief des Basilius oben Anm. 4 a. E.

[9] Vgl. S. 196 ff. 203. Nach dem Hirten des Hermas Mand. XI, 9 ist daher das

mufs das Prophetenzeugnis der Bischöfe vor und inmitten der Gemeindeversammlung abgelegt werden, und bedarf es der Bestätigung durch diese Gemeindeversammlung, damit der in der Versammlung der Ekklesia (synodus) wirksame Geist Gottes das Zeugnis der Einzelpersönlichkeit bestätige. Die Synode hat den heiligen Geist, weil sie eine Erscheinungsform der Gemeindeversammlung darstellt.

Es versteht sich danach von selber, dafs nicht blofs das später sogenannte ökumenische Koncil, sondern jede Synode den heiligen Geist hat[10]. Für jede Synode gilt, weil sie zugleich Gemeindeversammlung (Versammlung der Ekklesia im Sinne des Altkatholicismus) ist, das Wort des Herrn: wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen[11].

Endlich: weil jede rechtmäfsige Gemeindeversammlung eine Versammlung der Ekklesia, d. h. der ganzen Christenheit darstellt, bedeutet jede Synode in ihrer Eigenschaft als Gemeindeversammlung eine Kirchenversammlung[12]. Nicht so, als ob die Provinzialsynode nur die Provinz, die Landessynode nur das Land, und allein das sogenannte ökumenische Koncil die ganze Kirche verträte. Nein, eine jede Synode stellt eine Vertretung oder, besser, eine Versammlung der ganzen Kirche dar.

Tertullian spricht im Beginn des 3. Jahrhunderts von den Synoden, welche im Morgenland an bestimmten Orten von allen Ekklesien zur gemeinsamen Erledigung schwierigerer Fragen bereits, wie es scheint, regelmäfsig gehalten wurden. Er erblickt in ihnen eine Vertretung der ganzen Christenheit, obgleich die Synoden, von denen er redet, in weitaus den meisten Fällen zweifel-

---

Kennzeichen des wahren Propheten, dafs er in der Gemeindeversammlung spricht, oben S. 173 Anm. 24.

[10] Diese Thatsache ist schon bemerkt worden, z. B. von Hefele Bd. 1 S. 2. v. Schulte a. a. O. S. 47 ff. Vgl. die Zeugnisse in Anm. 4—7.

[11] Auf diesen Spruch wird denn auch wiederholt Bezug genommen, z. B. Concil. Tolet. XVI a. 693 (Anm. 7), natürlich ohne dafs dabei zum Bewufstsein gebracht würde, wie weit man von dem wirklichen Sinne dieses Spruches entfernt war (vgl. auch oben S. 198 Anm. 23). Durch die Bezugnahme auf diesen Spruch bestätigt sich jedoch die grundlegende Bedeutung, welche ihm für die Entwickelung der Kirchenverfassung beizumessen ist.

[12] Es ist immer gerade der altkatholische Grundsatz, kraft dessen die Ekklesia nicht mehr in jeder Versammlung der Gläubigen, sondern nur noch in der rechtmäfsigen Gemeindeversammlung erblickt wird, welcher für die Synode die Form der Gemeindeversammlung und für das Wesen wie für die Machtstellung der Synode die Ableitung aus Wesen und Machtstellung der Gemeindeversammlung (Versammlung der Ekklesia) fordert. — Vgl. oben S. 21. 197. 201. 203.

los höchstens Provinzialsynoden und niemals ökumenische Synoden im späteren Sinne waren[13]

Die Anschauung Tertullians ist die der alten Kirche. Auf dem Koncil von Arles (i. J. 314) waren ausschliefslich Bischöfe des Abendlandes versammelt[14]. Trotzdem nennt Augustin dasselbe wiederholt „ein allgemeines Koncil der ganzen Kirche“[15]. Der Name „allgemeines Koncil“ (concilium universale, concilium catholicum, synodus generalis, synodus plenarius) wird vom 4. Jahrhundert an durch das ganze Mittelalter nicht blofs von den im engeren Sinne sogenannten ökumenischen Koncilien, sondern von allen Synoden gebraucht, von päpstlichen Synoden, von kaiserlichen Synoden, von Landessynoden, von Provinzialsynoden, ja selbst von blofsen Diöcesansynoden[16].

Es ist grundsätzlich gleichgültig, wie viele Bischöfe anwesend oder geladen sind. Wenn nur eine Mehrzahl von Bischöfen zur Stelle ist („zwei oder drei Zeugen“), so ist eine die Kirche vertretende allgemeine Synode da[17]. Warum? Weil mit den Bischöfen die

---

[13] Tertull. de jejun. (um 210) c. 13: aguntur praeterea per Graecias illa certis in locis concilia ex universis ecclesiis, per quae et altiora quaeque in commune tractantur, et ipsa repraesentatio totius nominis Christiani magna veneratione celebratur. Diese Stelle Tertullians ist oft genug angezogen worden, aber ohne dafs davon die Rede gewesen wäre, wie sehr sie der herkömmlichen Ansicht von den Koncilien widerspricht. Auf dieselben Koncilien beziehen sich augenscheinlich auch die bald folgenden Worte Tertullians: nos quoque in diversis provinciis fungimur in spiritu invicem repraesentati.

[14] Die Unterschriften ergeben, dafs Bischöfe Italiens, Galliens, Britanniens, Spaniens, Afrikas anwesend waren, Völter, Donatismus S. 158.

[15] Augustin. ep. 47 cap. 7 n. 19: plenarium ecclesiae universae concilium. Die herkömmliche Ansicht ist auch dieser Stelle gegenüber in grofser Verlegenheit. Hefele Bd. 1 S. 203, Hinschius Bd. 3 S. 327 bei Anm. 7 erklären, dafs Augustin ein occidentalisches Generalkoncil gemeint habe. Es ist klar, dafs die Worte Augustins damit in ihr Gegenteil verkehrt werden. Auch in der Schrift Augustins contra Donatistas cap. 9 n. 14 ist mit dem concilium universae ecclesiae (welches die Wiedertaufe der Ketzer verboten habe) unzweideutig dasselbe Koncil von Arles gemeint (gegen Hefele Bd. 1 S. 202).

[16] Zahlreiche Belege bei Hinschius Bd. 3 S. 488. 509. 565. 586. Vgl. auch Hefele Bd. 2 S. 52. 98.

[17] Dafs noch Ende des 4. Jahrhunderts auch die Anwesenheit von nur drei Bischöfen grundsätzlich zur Abhaltung einer Synode mit Zuständigkeit für die Kirche genügte, zeigt der Beschlufs des Koncils von Konstantinopel v. J. 394, dafs fortan ein Bischof nicht schon von drei anderen Bischöfen abgesetzt werden könne, Hefele Bd. 2 S. 65. Mit den drei Bischöfen ist selbstverständlich die Gemeinde des Synodalorts versammelt zu denken und daran zu erinnern, dafs auch nach dem Zurücktreten der Laienschaft durch den anwesenden Klerus die Anwesenheit der Gemeinde dargestellt wird (S. 307). — Kaiser Konstans liefs nach der Verbannung des Liberius den Diakonen Felix zum römischen Bischof wählen durch

Gemeinde und daher die Ekklesia versammelt ist und jede Versammlung der Ekklesia eine „repraesentatio totius nominis Christiani" bedeutet.

Also: grundsätzlich ist jede Synode ein allgemeines Koncil.

Es folgt daraus, dafs jede die Kirche angehende Frage auf jeder Synode entschieden werden kann. Keine Synode hat ursrünglich, anderen Synoden gegenüber, eine feste, ihr ausschliefslich vorbehaltene Zuständigkeit. Dieselben Fragen konnten auf gröfseren und kleineren Synoden zur Verhandlung und Entscheidung kommen. Nur mit Rücksicht auf das thatsächliche Gewicht des Synodalbeschlusses geschah es, dafs man in wichtigeren Fragen die Entscheidung kleinerer Synoden auf gröfseren Synoden wiederholte[18], oder gleich von vornherein eine gröfsere Synode zusammentreten liefs[19]. Im Grundsatz war die Zuständigkeit der kleineren und

---

drei arianische Bischöfe in Gegenwart dreier Eunuchen, Athanasius, Hist. Arian. c. 75. Sozomenus, Hist. eccl. IV, c. 11. Die drei Eunuchen sollten die Gemeinde vertreten, Langen Bd. 1 S. 471.

[18] Die beiden afrikanischen Bischöfe Jovinus und Maximus waren zuerst durch eine Synode von nur 9 Bischöfen, sodann iterato a pluribus nobis in concilio exkommuniciert und abgesetzt worden, Cypr. ep. 59, 10. — In Sachen der Ketzertaufe veranlafste Cyprian zuerst eine Synode der Provinz Afrika mit 30 Bischöfen (ep. 70, vgl. 71; 72, 1), sodann eine Synode der Provinzen Afrika und Numidien mit 71 Bischöfen (ep. 72; 73, 1) und endlich eine Synode der drei Provinzen Afrika, Numidien, Mauretanien mit 87 Bischöfen (oben S. 265 Anm. 27). Es ward immer derselbe Beschlufs gefafst, nämlich dafs die Ketzertaufe zu wiederholen sei. Damit trat dann Cyprian dem römischen Bischof Stephan gegenüber. — Weitere Beispiele aus dem Mittelalter bei Hinschius Bd. 3 S. 490 Anm. 7. — Ebenso aber kam es umgekehrt vor, dafs die Beschlüsse gröfserer Synoden auf kleineren bestätigt wurden. So wurden die Beschlüsse des fünften allgemeinen Koncils v. J. 553 (zu Konstantinopel) von einer Synode der palästinensischen Bischöfe zu Jerusalem bestätigt, Hefele Bd. 2 S. 903. Das 14. Koncil zu Toledo v. J. 684 bestätigte die Beschlüsse des sechsten allgemeinen Koncils (c. 3: approbantes. c. 4: firmare). Vgl. Hinschius Bd. 3 S. 348 Anm. 1.

[19] Zur Ordination eines Bischofs waren in Capse (Provinz Afrika) 6 Bischöfe versammelt, welche beschlossen, in Sachen der lapsi nicht selber zu entscheiden, sondern Cyprian zu veranlassen, dafs dieser cum pluribus collegis die Sache verhandeln möge, Cypr. ep. 56, 1. 3. Cyprian hielt demgemäfs eine afrikanische Provinzialsynode ab, ep. 55, 6. — In Sachen der Ketzertaufe hatte schon im Beginn des 3. Jahrhunderts ein Vorgänger Cyprians, Agrippinus, eine Synode mit Bischöfen der Provinzen Afrika und Numidien abgehalten, ep. 71, 4. — Firmilian berichtet von der Synode, welche zu Ikonium (Phrygien) von Bischöfen ex Galatia et Cilicia et ceteris proximis regionibus in Sachen der Ketzertaufe abgehalten wurde, Cypr. ep. 75, 7. — In Sachen des Novatianischen Schismas fand eine Synode zu Antiochien statt, zu welcher Bischöfe Kleinasiens, Syriens, Ägyptens geladen wurden,

der gröſseren Synoden die gleiche. Selbst die Fragen des Dogmas machen keine Ausnahme, in dem Sinne, daſs sie etwa allein den gröſseren Versammlungen oder gar den „ökumenischen Koncilien“ vorbehalten gewesen wären. Waren doch die zahlreichen Synoden Kleinasiens in Sachen des Montanismus (S. 279) sicher keine Synoden groſsen Stils, und ward doch auch die Ketzertauffrage, gewiſs eine Frage dogmatischer Natur, von einer bloſsen Provinzialsynode Afrikas in die Hand genommen [20]. Wie zahlreich sind die Schlüsse von Sonder-Synoden über Glaubensfragen im 4. und 5. Jahrhundert [21]! In Spanien verdammte noch im Jahr 563 das Koncil von Braga, eine bloſse Provinzialsynode von nur acht Bischöfen, dem Beispiel früherer spanischer Synoden folgend, die Priscillianische Irrlehre durch eine Reihe von neuen Anathematismen [22]. Erst das vierte Koncil von Toledo (i. J. 633) machte einen Unterschied zu Gunsten der Glaubenssachen und solcher Fragen, welche die ganze Kirche angehen, und

---

Euseb. hist. eccl. VI, 46, 3. — Aus demselben weiten Umkreis wurden Bischöfe geladen, als es galt, den Bischof Paul von Antiochien abzusetzen, Euseb. VII, 28.

[20] Um das thatsächliche Gewicht des Beschlusses zu steigern, lieſs Cyprian dann noch gröſsere synodale Versammlungen nachfolgen. Vgl. Anm. 18.

[21] Die Synoden in Antiochien, welche um 341 mehrere neue Glaubensbekenntnisse aufstellten, waren lediglich Versammlungen der gerade am kaiserlichen Hoflager anwesenden Bischöfe, Hefele Bd. 1 S. 503. Auf der Synode zu Philippopel v. J. 343 (oder 344), welche gleichfalls ein Glaubensbekenntnis formulierte, fanden sich bekanntlich nur die von Sardika secedierenden Bischöfe zusammen, Hefele S. 614 ff. Ein weiteres Glaubensbekenntnis beschloſs die Synode von Antiochien i. J. 344, welche zum Zweck der Absetzung des Bischofs von Antiochien versammelt worden war, Hefele S. 627. Die Synode von Sirmium i. J. 351, welche eine Reihe von dogmatischen Sätzen anathematisierte, war wiederum nur eine Synode der am Kaiserhof anwesenden Bischöfe, Hefele S. 641. Ebenso die zweite und die dritte Synode von Sirmium i. J. 357 und 358, auf denen die „zweite“ und die „dritte“ sirmische Glaubensformel beschlossen wurde, Hefele S. 676. 681. Auf der Synode von Ancyra i. J. 358, welche ebenso dogmatische Beschlüsse faſste, waren nur 12 Bischöfe anwesend, Hefele S. 678. Zu Konstantinopel beschlossen i. J. 360 etwa 50 Bischöfe über das Glaubenssymbol, Hefele S. 723, zu Alexandrien (i. J. 362) 21 Bischöfe, Hefele S. 727, zu Antiochien (i. J. 363) 26 Bischöfe, Hefele S. 734, u. s. w.

[22] Eine Versammlung spanischer und aquitanischer Bischöfe hatte um 380 den Priscillianismus verdammt, Hefele Bd. 1 S. 744. Dann waren im 5. Jahrhundert (446 und 447) auf Veranlassung Papst Leos I zwei Synoden in Spanien gegen den Priscillianismus abgehalten worden, Hefele Bd. 2 S. 306. 307. Die Synode von Braga i. J. 563 hielt eine weitere Erläuterung des Dogmas für wünschenswert und beschloſs deshalb neue Anathematismen, Concil. Bracar. I a. 563: tamen evidentius et simplicius ea quae sunt execrabilia ita praepositis etiam modo capitulis declarentur, ut et qui minus est eruditus intelligat, et sic sub anathematis sententia explosa jam olim Priscilliani erroris figmenta damnentur.

bestimmte, daſs dieselben der Reichssynode (der „allgemeinen Synode von ganz Spanien und Gallien") vorbehalten sein sollten[23]. Von der Notwendigkeit eines ökumenischen Koncils im späteren Sinne ist auch an dieser Stelle noch keine Rede.

Eine scharfe Grenze der Zuständigkeit für die kleineren Synoden (etwa für die Provinzialsynoden) einerseits und für gröſsere Synoden andererseits aufzustellen, ist selbst für das spätere Recht des Mittelalters unmöglich[24]. Die gröſseren und die kleineren Synoden üben nebeneinander die nämliche Zuständigkeit.

Selbst in Angelegenheiten von zunächst örtlicher Bedeutung ist nicht etwa bloſs die für diesen Ort unmittelbar zuständige Synode mit entscheidender Gewalt bekleidet. So kann über Einsetzung und Absetzung des Bischofs auch durch auswärtige Synoden entschieden werden. Namentlich im 4. Jahrhundert sind solche Fälle häufig. Der Bischof von Alexandrien (Athanasius) ward i. J. 335 durch eine Synode von Tyrus, dann in den Jahren 340 und 341 noch einmal durch zwei Synoden zu Antiochien abgesetzt, dagegen von einer alexandrinischen Synode (340) und einer römischen Synode (341), sowie von dem Koncil zu Sardika (343) und einer ferneren römischen Synode v. J. 353 freigesprochen, während ein Koncil von Arles (353) und von Mailand (355) seine Verurteilung bestätigte[25]. Die Synode von Philippopel, auf welcher nur griechische Bischöfe (die von der Synode zu Sardika sich getrennt hatten) anwesend waren, sprach die Absetzung über den Bischof von Rom, von Kordova, von Trier und andere Bischöfe aus[26]. Am auffälligsten sind solche Vorgänge, wo die auswärtige Synode sogar zur Wahl eines Bischofs schreitet, wie z. B. jene Synode von Antiochien i. J. 341, welche den Bischof

---

[23] Concil. Tolet. IV a. 633 c. 3: si fidei causa est aut quaelibet alia ecclesiae communis, generalis totius Hispaniae et Galliae synodus convocetur; si vero nec de fide nec de communi ecclesiae utilitate tractabitur, speciale erit concilium uniuscujusque provinciae. Das Concil. Tolet. XIV a. 684 bestimmte, daſs, weil ein Generalkoncil (Reichskoncil) thatsächlich nicht möglich sei, die Bestätigung der Glaubensdekrete des sechsten allgemeinen Koncils durch die Provinzialsynoden erfolgen solle.

[24] Das hat bereits Hinschius Bd. 3 S. 531 hervorgehoben.

[25] Diese Thatsachen sind bekannt. Vgl. Hefele Bd. 1 S. 469. 499. 504. Langen Bd. 1 S. 427 ff. 460 ff.

[26] Vgl. Langen Bd. 1 S. 446. Solche Fälle wie die im Text hervorgehobenen (und sie sind bekanntlich nicht die einzigen) können nicht lediglich durch die Leidenschaft und Gröſse des Streits erklärt werden. Ein derartiges Vorgehen wie in der Sache des Athanasius u. s. w. wäre unmöglich gewesen, wenn es in den Augen der Zeitgenossen für schlechtweg unzulässig gegolten hätte.

Athanasius von Alexandrien absetzte und einen neuen Bischof von Alexandrien (Gregor) erwählte[27].

Woher dies alles? Weil jede Synode ökumenische Zuständigkeit in Anspruch nimmt.

Eine jede Synode, ohne Rücksicht auf ihre Art und Gröfse, spricht im Namen der Christenheit und fordert Geltung ihres Beschlusses für die ganze Kirche.

Die Synoden, welche Ende des 2. Jahrhunderts in Sachen des Osterstreits in Palästina, Rom, Pontus u. s. w. gehalten wurden, teilten die von ihnen beschlossene Regel „den Gläubigen allerorten" mit[28], und ordnete die palästinensische Synode zu diesem Zweck an, dafs ihr Brief durch Abschrift „in der ganzen Kirche" verbreitet werden sollte[29]. Der Synodalbrief von Antiochien v. J. 269 (Absetzung des Paul von Samosata, Bischofs von Antiochien, wegen Irrlehre) ist an die Bischöfe von Rom und Alexandrien und zugleich an alle Bischöfe, Presbyter, Diakonen und die „ganze katholische Kirche" adressiert[30]. Das Koncil von Arles v. J. 314, obgleich nur von abendländischen Bischöfen besucht, teilte dem römischen Bischof seine Beschlüsse zur weiteren Bekanntmachung mit, „damit alle wissen, was sie in Zukunft zu beobachten haben"[31], und fafste über die Osterfeier den Beschlufs, dafs sie „in der ganzen Welt" an demselben Tage stattzufinden habe[32]. Es verbot die Übung der afrikanischen Kirche in Bezug auf die Ketzertaufe[33] und gab eine Bestimmung über die Stellung der

---

[27] Papst Julius I erhob bekanntlich in seinem Briefe v. J. 341 gegen dies Verfahren lebhaften Widerspruch (*οὐκ ἔδει τὴν κατάστασιν οὕτως παρανόμως καὶ παρὰ τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα γενέσθαι*): die Wahl hätte *ἐπ' αὐτῆς τῆς ἐκκλησίας, ἀπ' αὐτοῦ τοῦ ἱερατείου, ἀπ' αὐτοῦ τοῦ κλήρου* von den Bischöfen *ἐν τῇ ἐπαρχίᾳ* geschehen müssen. Trotzdem ist auch hier klar, dafs das Vorgehen der Gegner des Athanasius nur dann einen Sinn hat, wenn es in den Grundgedanken der Kirchenverfassung irgend welchen Hintergrund hatte, d. h. wenn es kraft dieser Grundgedanken als wenigstens möglich erschien.

[28] Euseb. V, 23, 2: *σύνοδοι — δι' ἐπιστολῶν ἐκκλησιαστικὸν δόγμα τοῖς πανταχόσε διετυποῦντο —*.

[29] Euseb. V, 25: *κατὰ πᾶσαν ἐκκλησίαν ἀντίγραφα διαπέμψασθαι.*

[30] Euseb. VII, 30, 2: *πάσῃ τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανὸν καθολικῇ ἐκκλησίᾳ.*

[31] Concil. Arelat. I a. 314 pr.: Quid decreverimus communi consilio caritati tuae (dem römischen Bischof Silvester) significamus, ut omnes sciant, quid in futurum observare debeant.

[32] Der c. 1 der Koncilsschlüsse lautet: primo loco de observatione paschae domini, ut uno die et uno tempore per omnem orbem a nobis observetur et juxta consuetudinem literas ad omnes tu dirigas.

[33] c. 8: de Afris — placuit ut si ad ecclesiam aliquis de haeresi venerit, interrogent eum symbolum; et — manus ei tantum imponatur ut accipiat spiritum sanctum.

römischen Diakonen[34]. Das Koncil von Antiochien v. J. 341, zu welchem nur etwa 30 Bischöfe zusammengekommen waren, schickte seine Kanones den sämtlichen übrigen Bischöfen als gleichfalls für sie gültig zu[35], und sind die Kanones von Antiochien thatsächlich von der Kirche allgemein angenommen worden[36].

Blicken wir in die Kanonensammlungen, welche seit dem Ausgang des 4. Jahrhunderts die kirchenrechtliche Entwickelung begleiten und bestimmen! Da wird nirgends ein Unterschied gemacht zwischen den Kanones der „ökumenischen“ und der anderen Synoden. Auf die Kanones von Nicäa folgen in den Sammlungen unterschiedslos die Kanones der Synoden von Ancyra, Neocaesarea, Gangra u. s. f., welche in ihrer Mehrzahl bekanntlich kleinere, ja „obskure“ Synoden waren[37]. Wie die Schlüsse der „ökumenischen“, so sind auch die Schlüsse der kleineren morgenländischen Koncilien im Abendlande als verbindlich recipiert worden. Daher die lateinischen Übersetzungen der griechischen Kanonensammlungen. Die abendländischen Sammlungen

---

[34] c. 18: de diaconibus urbicis, ut non sibi tantum praesumant, sed honorem presbyteris reservent, ut sine conscientia ipsorum nihil tale faciant.

[35] Der Synodalbrief ist an die sämtlichen Bischöfe (*τοῖς κατ' ἐπαρχίαν ὁμοψύχοις καὶ ἁγίοις συλλειτουργοῖς*) adressiert, *πιστεύσαντες τῇ τοῦ Χριστοῦ χάριτι — ὅτι καὶ αὐτοὶ συμπνεύσητε, ὡς ἂν δυνάμει συνόντες ἡμῖν καὶ ταῖς εὐχαῖς συνεργοῦντες, μᾶλλον δὲ ἡνώμενοι ἡμῖν καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι συμπαρόντες, τὰ αὐτά τε ἡμῖν συμφωνήσαντες καὶ ὁρισάμενοι καὶ τὰ ὀρθῶς δόξαντα ἐπισφραγιζόμενοι καὶ βεβαιοῦντες τῇ τοῦ ἁγίου πνεύματος συμφωνίᾳ*. Die Synode geht ganz von der urchristlichen Anschauung aus: ihr seid geistlich gleichfalls auf unserer Synode gewesen (die Versammlung der Ekklesia ist eine Versammlung der ganzen Christenheit), darum habt ihr bereits das nämliche mit uns beschlossen und vertrauen wir daher zu Christo, daſs ihr gleichfalls zustimmt. Die Meinung ist also nicht etwa, wie Hinschius Bd. 3 S. 529 Anm. 8 annimmt, daſs die Synodalschlüsse „eine maſsgebende Bedeutung nur für die auf der Synode anwesenden Bischöfe und deren Sprengel beanspruchen konnten“. Im Gegenteil. Alle Bischöfe gelten als anwesend. Folglich sind alle Bischöfe in gleicher Weise gebunden, die anwesenden wie die thatsächlich nicht anwesenden. Der Synodalschluſs ist Beschluſs der Kirche. Er kann deshalb für seine Gültigkeit keine Grenzen innerhalb der Kirche anerkennen. Seiner Absicht nach ist er notwendig ein ökumenischer Beschluſs. Geradeso die Synodalschlüsse von Antiochien.

[36] Hefele Bd. 1 S. 505. Das Koncil von Chalcedon (451) behandelt demgemäſs die Kanones von Antiochien als allgemein verbindlich, Hefele Bd. 2 S. 459. 461. 493, Hinschius a. a. O.

[37] Wie auffallend es von dem Standpunkt der herrschenden Lehre ist, daſs „neben die Beschlüsse der groſsen Synoden von Nicäa und Chalcedon die Bestimmungen obskurer Provinzialversammlungen gestellt wurden“, da ja die letzteren „ursprünglich auſserhalb der Provinz keine Rechtskraft besaſsen“, hat Hatch S. 6 offen ausgesprochen.

fügten dann die Kanones von afrikanischen (karthagischen), spanischen, gallischen Synoden als gleichwertig hinzu. Für den Bischof des Frankenreichs konnte ein Synodalschlufs von Gangra oder Karthago von derselben Bedeutung sein wie etwa die Beschlüsse einer Synode von Orleans oder Paris. Diese Thatsache beherrscht die ganze Entwickelung des kanonischen Rechts. Der altkirchliche Teil unseres Corpus Juris canonici, das decretum Gratiani, stellt, im Anschlufs an die alten Sammlungen, die verschiedensten, von allen Enden der Welt stammenden Synodalschlüsse unterschiedslos als Autoritäten neben einander[38]. Die Ununterscheidbarkeit der synodalen Kanones

---

[38] Das Decretum Gratiani bringt, was nicht unbemerkt bleiben mag, den altkirchlichen Standpunkt auch dadurch zum Ausdruck, dafs es neben den Koncilsschlüssen und den päpstlichen Dekretalen als völlig gleichwertig zahlreiche Stellen aus den Vätern (Ambrosius, Augustin u. s. w.) als Autoritäten aufführt. Auch die Äufserungen der Kirchenväter erscheinen als Quellen des Kirchenrechts und es gilt, ihren Inhalt ebenso genau auszulegen und etwaige Widersprüche auszugleichen, wie wenn es sich um Koncilsschlüsse oder päpstliche Erlasse handelt. Paucapalea, der bekannte Schüler Gratians, stellt ausdrücklich die Äufserungen der Kirchenväter und der päpstlichen Dekretalen als „sanctorum patrum decreta" auf eine Linie. Das kanonische Recht beruht nach ihm auf den sanctorum patrum decreta conciliorumque statuta: primo sanctorum patrum decreta, inde conciliorum statuta condi coeperunt. Post apostolos namque summi pontifices et sancti patres, penes quos condendi canonum erat auctoritas, continuo sibi successerunt. Non tamen eis fuit licentia convocandi concilia; usque ad tempora beati Silvestri papae concessa est (v. Schulte, Die Summa des Paucapalea über das decretum Gratiani, 1890, S. 1. 2). Gratian selber bestimmt das Machtverhältnis zwischen den Vätern und den päpstlichen Erlassen dahin, dafs jene in sacrarum scripturarum expositionibus eis preponuntur, in causis vero diffiniendis secundum post eos (nach den Dekretalen) locum merentur (dist. 20 pr.), und Stephanus giebt in der Einleitung zu seiner Summa den Sprüchen der Väter hinter den evangelica praecepta, den apostolorum dicta, den quatuor principalia concilia generalia, den concilia reliqua, den decreta et decretales epistolae (also auch hier stehen die Väter unmittelbar hinter den Päpsten) den sechsten und letzten Platz: ultimo loco succedunt verba sanctorum patrum: Ambrosii, Augustini, Hieronymi et aliorum (v. Schulte, Die Summa des Stephanus Tornacensis über das decretum Gratiani, 1891, S. 3). Aber auch bei dieser Rangordnung bleibt es dabei, dafs die Äufserungen der Kirchenväter zu den Rechtsquellen (den canones) zählen, dafs sie (wenngleich rechtlich im Range nachstehend) doch den päpstlichen Dekretalen gleichartig sind und deshalb der Darstellung des kanonischen Rechts gleichfalls als Normen gelten müssen (bekannt ist, welche grofse Rolle die Sprüche der Väter z. B. für die Geschichte des Eherechts gespielt haben). Es kommt darin noch im 12. Jahrhundert die ursprüngliche Anschauung zum Ausdruck, dafs die Ordnung der Kirche nicht durch formelle Gesetzgebung, sondern durch die Lehre bestimmt wird (oben S. 25). Aus der Lehre der Kirche vom Herrnwort ist das Recht der Kirche hervorgegangen. Zum Zeichen dessen stehen noch bei Gratian die Kirchenlehrer neben Päpsten und Koncilien. Von den modernen Anschauungen aus ist der

für die alte Kirche steht damit noch heute lebendig vor unseren Augen. Gewiſs hat erst die Reception seitens der Kirche (durch das Mittel der Sammlungen) den Kanones der örtlichen Synoden thatsächlich die ökumenische Geltung gegeben. Aber die Schlüsse „ökumenischer“ Koncilien bedurften einer solchen Reception gerade ebenso wie die Schlüsse irgend welcher kleinerer Versammlungen[39], und die Reception hat in dem einen Fall genau dieselbe Bedeutung wie in dem anderen. Sie ist von lediglich bezeugender (deklaratorischer) Bedeutung. Sie bezeugt, daſs diese Schlüsse wirklich dem in der Kirche waltenden Geist entsprungen sind und daſs ihnen daher als solchen (nicht erst kraft der Reception) Geltung für die Kirche zukommt. Sie sind von der Kirche recipiert worden, weil sie von jenen (kleinen oder groſsen) Synoden gültig für die ganze Kirche beschlossen worden sind. Daher sagt das vierte allgemeine Koncil von Chalcedon (v. J. 451) schlechtweg: wir haben beschlossen, daſs die „von den heiligen Vätern auf jeglicher Synode beschlossenen Kanones beobachtet werden sollen“[40].

Und wie wäre es anders möglich! Denn, wie wir schon oben (S. 309 ff.) gesehen haben: jede Synode, die kleine wie die groſse, hat nach dem Glauben der Kirche den heiligen Geist. In jedem Synodalbeschluſs ist die Kraft Christi wirksam, welche selbstverständlich und notwendig für die ganze Kirche entscheidende Autorität ist[41]. Eine Synode mit bloſs örtlicher Zuständigkeit (wie das heute

Inhalt des Gratianischen Dekrets, sowohl die Behandlung zahlreicher örtlicher Koncilien als Zeugnisse für das gemeine Kirchenrecht wie die Heranziehung der Kirchenväter als Rechtsquellen, geradezu unverständlich. Das decretum Gratiani schlieſst die altkirchliche Entwickelung in der Hauptsache ab. An der Stelle der Theologie übernimmt jetzt die Jurisprudenz die Führung der kirchenrechtlichen Bewegung. Aber der Inhalt des Gratianischen Dekrets (keineswegs immer die Theorie, welche Gratian selber daran anknüpft), aus den alten Sammlungen hervorgegangen, gewinnt sein rechtes Licht nur, wenn er in Zusammenhang mit den ältesten Anschauungen der Kirche gebracht wird.

[39] Vgl. unten § 27.

[40] Concil. Chalcedon. a. 451 c. 1: *τοὺς παρὰ τῶν ἁγίων πατέρων καθ' ἑκάστην σύνοδον ἄχρι τοῦ νῦν ἐκτεθέντας κανόνας κρατεῖν ἐδικαιώσαμεν.* Der Kanon hat in das Corpus Juris canonici Aufnahme gefunden, c. 14 C. XXV qu. 1: a sanctis patribus in unaquaque sinodo usque nunc prolatas regulas tenere statuimus.

[41] Die Synode von Antiochien beruft sich daher, um ihre Kanones als auch für die übrigen Bischöfe verbindlich darzuthun, auf die Gemeinschaft der sämtlichen Bischöfe mit dem inmitten der Synode wirksamen heiligen Geist: weil sie mit dem heiligen Geist (der in der Synode war) Gemeinschaft haben, sind sie in der Synode mit anwesend gewesen, oben Anm. 35. Aus demselben Gesichtspunkt folgt, daſs diejenigen, welche dem Synodalschluſs nicht zustimmen, sich damit als

als selbstverständlich vorausgesetzt wird) ist nach den Anschauungen der alten Kirche überhaupt gar nicht denkbar, weil der Synodalbeschlufs nur im Namen Gottes gefafst werden kann. Und zwar gilt diese Thatsache, wie oben bereits gezeigt ist, wie von der Glaubensentscheidung, so von der disciplinaren Regel und von dem einzelnen Verwaltungsakt (Bischofswahl, Absetzung, Exkommunikation, Absolution). Deshalb, weil es sich in allen diesen Fällen nach altkirchlicher Anschauung um eine Handlung der Lehrgewalt, um eine Verwaltung, Verkündigung, Klarstellung des göttlichen Wortes handelt. So mufs auch der auf die äufsere Ordnung der Kirche bezügliche (disciplinare) Synodalschlufs grundsätzlich ökumenische Geltung fordern, ohne Rücksicht auf die Gröfse der Synode, und kann die Reception seitens der Kirche selbstverständlich nicht bewirken, dafs die Synode damals den heiligen Geist gehabt hat, sondern nur bezeugen, dafs der Synodalschlufs wirklich ein Ausflufs des in der Kirche lebendigen heiligen Geistes und deshalb als solcher von allgemeiner Geltung ist.

Weil alle Synoden, kraft der Thatsache, dafs die Gemeinde mit den Bischöfen versammelt ist, eine Versammlung der Ekklesia, der ganzen Christenheit darstellen, sind sie nach der ursprünglichen Auffassung alle einander gleichartig, alle von ökumenischer Beschaffenheit und von ökumenischer Gewalt.

Wie wirksam dieser Gedanke in der Geschichte noch durch das ganze Mittelalter gewesen ist, spricht vielleicht am deutlichsten die Thatsache aus, dafs die herkömmliche scharfe Scheidung von Diöcesan-, Provinzial-, National-, Patriarchal- und ökumenischen Synoden nur in unseren Lehrbüchern eine Rolle spielt, nicht in der Kirchengeschichte[42]. Die Geschichte zeigt uns zahlreiche Synoden, welche den gröfsten Einflufs ausgeübt haben, obgleich auf denselben kein bestimmter Kirchensprengel, weder eine Provinz, noch ein Patriarchat, noch sonst ein fest umgrenzter Teil der Kirche, noch auch die Gesamtkirche im herkömmlichen Sinne „vertreten“ war[43]. Die berühmtesten Beispiele dieser Art sind die „ortsständigen Synoden“ (*σύνοδοι ἐνδημοῦσαι*), welche seit dem 4. Jahrhundert in Konstantinopel durch die jeweils

---

aufserhalb der Gemeinschaft des heiligen Geistes befindlich darstellen und folgeweise der Exkommunikation unterliegen, — eine Schlufsfolgerung, welche bekanntlich oft gezogen worden ist (vgl. Hinschius Bd. 3 S. 343. 344) und die noch heute in dem Anathema der Glaubensdekrete nachwirkt.

[42] Dies hat bereits Hinschius bewiesen, Bd. 3 S. 527 ff.

[43] Hinschius a. a. O. giebt die Beispiele.

anwesenden Bischöfe gebildet wurden[44], und die ihnen völlig gleichgearteten Synoden, welche der Bischof von Rom seit dem 5. Jahrhundert um sich zu versammeln pflegte[45]. Und doch nahmen diese Synoden, denen nach der überlieferten Ansicht von der „Repräsentation“ keinerlei bestimmte kirchliche Autorität zustehen könnte, in den wichtigsten Fragen die Entscheidung für die ganze Kirche in Anspruch. Ja, aus jenen römischen Synoden, welche der Papst je nach Lage der Verhältnisse in wechselnder Zahl vereinigte, ist thatsächlich — nach vollzogener Trennung von der morgenländischen Kirche — das ökumenische Koncil der römisch-katholischen Kirche hervorgegangen[46], und sind eine Reihe solcher römischer Synoden von durchaus zufälliger Zusammensetzung und mit durchaus nur örtlicher (lateinisch-abendländischer) „Repräsen tion“ in der römisch-katholischen Kirche formell als ökumenische Koncilien anerkannt worden. Wie war das möglich? Weil nach der ursprünglichen Anschauung der Kirche in jeder Synode ohne Unterschied die ganze Kirche dargestellt ist[47].

Dem so gewonnenen Ergebnis müssen wir jetzt die Wendung geben, daſs keine Synode über die Kirche rechtliche Gewalt besitzt. Wenn und weil jede Synode über die ganze Kirche Gewalt hat, kann keine Synode auch nur über einen Teil der Kirche rechtliche, formal verbindliche Gewalt ausüben. Es ist schon oben (S. 314) bemerkt worden, daſs der Satz von der ökumenischen Zuständigkeit einer jeden Synode zugleich den anderen bedeutet, daſs keine Synode ausschlieſsliche, rechtlich ihr allein gegebene Zuständigkeit verwaltet. Die Kirche ist deshalb gegenüber allen Synodalschlüssen vom formalen, rechtlichen Standpunkt aus frei. Es bedarf der Zustimmung der Kirche, der „Reception“ der beschlossenen Kanones, um sie in thatsächliche Wirksamkeit zu versetzen[48]. Die Notwendigkeit sol-

---

[44] Hinschius S. 530. 531. Vom Standpunkt der herrschenden Lehre aus bezeichnet Hefele Bd. 1 S. 4 diese Synoden, über deren Zusammensetzung lediglich der Zufall entschied, als eine „abnorme Art von Koncilien“. Daſs sie keineswegs „abnorm“ sind, sondern der durchaus regelmäſsigen Übung der alten Kirche entsprechen, hat bereits Hinschius gezeigt.

[45] Hinschius S. 531. 532.

[46] Auch diesen Nachweis hat Hinschius erbracht, Bd. 3 S. 330. 350. 517 ff. 522 ff.

[47] Auch an die Stellung der fränkischen wie der deutschen Reichssynoden, welche wiederholt als Organe der allgemeinen Kirche thätig geworden sind (Hinschius Bd. 3 S. 558. 563. 565) und daher gleichfalls „Universalkoncilien“ oder „Generalkoncilien“ heiſsen (Hinschius S. 565), ist zu erinnern.

[48] Vgl. oben S. 320 und insbesondere unten § 27.

cher Reception, welche keineswegs immer erfolgte[49], schliefst die Thatsache der rechtlichen Unverbindlichkeit der Synodalschlüsse als solcher in sich. Am deutlichsten wird dieselbe Thatsache dadurch, dafs jeder Synodalschlufs durch einen anderen Synodalschlufs wieder aufgehoben werden kann. In dem grofsen Streit, welcher im 4. Jahrhundert über die Lehre und die Person (Absetzung) des Athanasius entbrannte, berief Papst Julius sich auf das Koncil von Nicäa, um zu beweisen, dafs jeder Synodalschlufs durch einen anderen entgegengesetzten entkräftet werden könne[50], und kraft

---

[49] Vgl. z. B. die Vorrede des Dionysius Exiguus zu der zweiten von ihm unternommenen Übersetzung der griechischen Kanonen (Maafsen, Geschichte Bd. 1 S. 964. 965): canones autem, qui dicuntur apostolorum, et Serdicensis concilii atque Africanae provinciae, quos non admisit universitas, ego quoque in hoc opere praetermisi. Darüber Löning, Kirchenr. Bd. 1 S. 377. Selbst innerhalb der Verbände, welche auf der Synode „vertreten" waren, ward der Koncilsschlufs erst durch die thatsächliche Annahme seitens der beteiligten Gemeinden (Bischöfe) zu wirklicher Geltung gebracht. Dem Koncilsbeschlufs, welcher den lapsi Absolution gewährte, handelten einige Bischöfe zuwider, welche trotzdem die Absolution verweigerten. Das ward von einer nachfolgenden afrikanischen Synode ausdrücklich als zulässig anerkannt, Cypr. ep. 57, 5: quod si de collegis aliquis extiterit, qui — pacem — non putat dandam, reddet ille rationem in die judicii domini. Ebenso hatte man früher, als die Absolution der moechi in der Kirche durchgeführt wurde (oben S. 222 Anm. 28), gestattet, dafs einzelne Bischöfe trotzdem die Absolution verweigerten, Cypr. ep. 55, 21: actum suum disponit et dirigit episcopus rationem propositi sui domino redditurus. Der Bischof ist nur Gott verantwortlich. Er ist auch den Beschlüssen der Synode formell nicht unterworfen. Auf dem karthagischen Koncil v. J. 256 (in Sachen des Ketzertaufstreits) sagt Cyprian: singuli quid sentiamus proferamus, neminem judicantes aut a jure communionis aliquem si diversum senserit amoventes, — quando habeat omnis episcopus pro licentia libertatis et potestatis suae arbitrium proprium tamque judicari ab alio non possit quam nec ipse possit alterum judicare. sed expectemus universi judicium domini nostri Jesu Christi qui unus et solus habet potestatem et praeponendi nos in ecclesiae suae gubernatione et de actu nostro judicandi. Ebenso Cypr. ep. 69, 17; 72, 3; 73, 26; 75, 24. — Andererseits wurde einem Bischof, welcher in Widerspruch mit einem Synodalschlufs die Absolution ohne vorheriges Bufsverfahren erteilt hatte, von einer nachfolgenden Synode ein Verweis erteilt, Cypr. ep. 64, 1, und über einen bereits verstorbenen Bischof, welcher trotz eines Koncilsbeschlusses einen Presbyter im Testament zum Vormund ernannt hatte, eine geistliche Strafe verhängt (non est quod pro dormitione ejus apud vos fiat oblatio aut deprecatio aliqua nomine ejus in ecclesia frequentetur, ut sacerdotum decretum — servetur a nobis). Es liegt in der Natur der Dinge, dafs je nach Lage der Umstände bald die geistliche Verbindlichkeit, bald die rechtliche Unverbindlichkeit des Synodalschlusses betont und geltend gemacht wurde.

[50] Brief des Julius an die Antiochener (Eusebianer) v. J. 341, Jaffé Nr. 186, c. 2: *οἱ ἐν τῇ κατὰ Νίκαιαν μεγάλῃ συνόδῳ συνελθόντες ἐπίσκοποι οὐκ ἄνευ θεοῦ βουλήσεως συνεχώρησαν, ἐν ἑτέρᾳ συνόδῳ τὰ τῆς προτέρας ἐξετά-*

dieses Grundsatzes (nicht kraft seiner „päpstlichen“ Gewalt) erklärte er das Absetzungsurteil, welches die arianischen Synoden zu Tyrus und Antiochien über Athanasius gesprochen hatten, durch den entgegengesetzten Urteilsspruch einer von ihm berufenen römischen Synode für ungültig. Das Koncil von Sardica hat sodann sich ausdrücklich zu dem von Papst Julius aufgestellten Grundsatz bekannt, wenngleich es den neuen Satz aufstellte, daſs über die Zulässigkeit eines neuen Synodalschlusses der römische Bischof entscheiden sollte[51]. Die Arianer

---

ζεσθαι, ἵνα καὶ οἱ κρίνοντες, πρὸ ὀφθαλμῶν ἔχοντες τὴν ἐσομένην δευτέραν κρίσιν, μετὰ πάσης ἀσφαλείας ἐξετάζωσι, καὶ οἱ κρινόμενοι πιστεύωσι, μὴ κατ᾽ ἔχθραν τῶν προτέρων, ἀλλὰ κατὰ τὸ δίκαιον ἑαυτοὺς κρίνεσθαι. Also: das Koncil von Nicäa hat „nicht ohne Gottes Rat“ beschlossen, daſs auf einer neuen Synode die Beschlüsse einer früheren Synode wiederum untersucht (und nach Umständen wieder aufgehoben) werden können. Welcher Kanon von Nicäa ist gemeint? Es ist zweifellos (trotz Langen Bd. 1 S. 437), daſs der Kanon 5 gemeint ist. Der Papst spricht ganz konkret von der Aufhebung eines synodalen Exkommunikationsbeschlusses durch eine andere Synode: das sei vom Koncil von Nicäa gestattet worden, und das stand ja auch gerade betreffs des Athanasius in Frage. Nur der Kanon 5 von Nicäa bezieht sich aber auf diesen Fall, und überhaupt spricht nur der Kanon 5 von der Möglichkeit der Aufhebung eines kirchlichen Beschlusses durch einen neuen Beschluſs. Ein anderer Kanon kann überhaupt gar nicht in Betracht kommen. Was sagt nun Kanon 5? Er verordnet, daſs die vom Bischof verhängte Exkommunikation durch die Provinzialsynode wieder aufgehoben werden kann. In diesem Satz findet der Papst den Kanon, daſs der Beschluſs einer Synode durch eine andere Synode aufs neue geprüft werden könne. Eine höchst beachtenswerte Thatsache. Die Exkommunikation seitens des Bischofs erfolgt in kirchlicher Form unter Zustimmung der Gemeindeversammlung (S. 229). Dieser Beschluſs des Bischofs mit der Gemeindeversammlung (Ekklesia) kann durch die Provinzialsynode (gleichfalls Versammlung der Ekklesia) aufs neue geprüft werden. Noch gegen die Mitte des 4. Jahrhunderts bezeugt der römische Bischof die Gleichartigkeit der Synode mit der Gemeindeversammlung. Auch die Synode stellt nur eine besondere Art der Gemeindeversammlung dar, und auch die Gemeindeversammlung ist eine Art der Synode (Kirchenversammlung, Versammlung der Ekklesia). Daher ist der Satz, daſs der Beschluſs einer Gemeindeversammlung durch den Beschluſs der Provinzialsynode aufgehoben werden kann, in den Augen des Papstes und seiner römischen Synode mit dem andern gleichbedeutend, daſs das Urteil einer Synode der Prüfung durch eine neue Synode unterliege. Deutlicher kann der leitende Gedanke, welcher der ganzen vorigen Darstellung zu Grunde liegt, nicht bezeugt werden.

[51] Dies ist der bekannte Inhalt der berühmten Kanones 3—5 von Sardika. Der Gedanke ist (wie in Antiochien, vgl. Anm. 52), die immer erneute Prüfung derselben Sache durch neue Synoden zu beschränken. Darum soll der Papst die Entscheidung darüber haben, ob eine neue Synode möglich sei. c. 3: *Πέτρου τοῦ ἀποστόλου τὴν μνήμην τιμήσωμεν*, aus Ehrfurcht gegen den heiligen Petrus soll von der Berufung an eine andere Synode nur unter Billigung des römischen Bischofs Gebrauch gemacht, und soll nur eine benachbarte Synode mit der

behaupteten in diesem Fall die entgegengesetzte These von der Unaufhebbarkeit eines Synodalbeschlusses durch einen anderen[52]. Aber mit Grund ward ihnen entgegengehalten, daſs sie selber mit dieser ihrer Forderung sich in Widerspruch setzten, indem sie ihrerseits die dogmatischen Beschlüsse des Koncils von Nicäa im Wege neuer Synoden zu ändern

---

Fällung des neuen Spruchs betraut worden. Die Meinung ist nicht etwa, daſs die Entscheidung des römischen Bischofs diese andere Synode erst zuständig mache (gegen Phillips und Hefele hat bereits Hinschius Bd. 4 S. 772 das Richtige) sondern lediglich, daſs die Ausübung ihrer an sich zuständigen Kompetenz „aus Achtung vor dem heiligen Petrus" nicht ohne Befragung des römischen Bischofs geschehen solle. Daher denn auch die, nach der heute herrschenden Lehre auffällige, Bestimmung, daſs nicht etwa eine Synode höherer Stufe, sondern eine benachbarte Synode, im Zweifel die benachbarte Provinzialsynode mit dem zweiten Spruch zu beauftragen ist. Eine jede Synode hat ökumenische Kompetenz. Einer höheren Synodalstufe bedarf es gar nicht. Jede Synode hat die gleiche Zuständigkeit. Vgl. ferner unten § 31.

[52] Die zu Antiochien (341) versammelten arianischen Bischöfe behaupteten in ihrem Schreiben an den römischen Bischof Julius: ἀσάλευτον ἔχει τὴν ἰσχὺν ἑκάστη σύνοδος, καὶ ἀτιμάζεται ὁ κρίνας, ἐὰν παρ' ἑτέρων ἡ κρίσις ἐξετάζηται (ep. Julii c. 3). Die Beschlüsse des Antiochenischen Koncils (341) lauten nicht ganz ebenso. Hier heiſst es c. 15, daſs ein von allen Bischöfen der Provinz einstimmig verurteilter Bischof nicht an eine andere Synode appellieren darf. Im übrigen aber ist c. 12 die Appellation an eine „gröſsere Synode" frei gegeben (δέον ἐπὶ μείζονα ἐπισκόπων σύνοδον τρέπεσθαι), vgl. Hinschius Bd. 4 S. 768. Also: die Schlüsse des antiochenischen Koncils beabsichtigen allerdings, ebenso wie die Schlüsse von Sardika, eine Beschränkung der Berufungen von einer Synode an die andere. In einem Fall (c. 15) soll jede Berufung ausgeschlossen, sonst aber (c. 12) nur die Berufung an eine gröſsere Synode statthaft sein. Der bisherige Zustand, daſs jede Synode den Spruch einer jeden andern Synode aufheben kann, soll beseitigt und ein rechtlicher Unterschied zwischen der gewöhnlichen Synode und der „gröſseren" Synode aufgerichtet werden. Was eine „gröſsere" Synode sei, wird jedoch vom Koncil nicht gesagt. Zweifellos aber gehört eine „gröſsere" Synode zu den selteneren Vorkommnissen des kirchlichen Lebens: sie tritt seit dem 4. Jahrhundert in der Regel nur auf Veranlassung des Kaisers zusammen (Hinschius Bd. 4 S. 765. 766). Da die unmittelbare Anrufung des Kaisers in c. 12 des antiochenischen Koncils jedoch ausdrücklich untersagt ist, so ist das praktische Ergebnis der antiochenischen Schlüsse allerdings die regelmäſsige Unanfechtbarkeit eines Synodalschlusses. Auf jeden Fall stand der römische Bischof Julius, welcher in Rom in Sachen des Athanasius keine „gröſsere" Synode zusammengebracht hatte (keine Synode, welche gröſser gewesen wäre als die Synoden zu Tyrus und Antiochien, welche den Athanasius absetzten), auf dem Boden der ursprünglichen Ordnung von der Gleichberechtigung und folgeweise der Aufhebbarkeit aller Synodalschlüsse, während die Arianer allerdings insofern den Grundsatz von der Unaufhebbarkeit der Synodalschlüsse vertraten, als sie nur ausnahmsweise, und nur durch das Mittel einer „gröſseren" Synode, die Aufhebung eines Synodalschlusses zulassen wollten.

strebten[53]. Das ganze 4. und 5. Jahrhundert ist voll von Synoden und Gegensynoden[54]. Es gab keine Stelle, von welcher aus ein endgültig und formell die Kirche bindendes Urteil hätte gesprochen werden können. Die auf der Synode unterlegene Partei konnte verlangen, daſs die Sache auf einer anderen Synode verhandelt werde. Solche „Appellation“ von der einen Synode an die andere, welcher rechtlich keine Schranke gesetzt war, sprach deutlicher als alles andere die rechtliche Machtlosigkeit der Synoden aus[55]. Die Synode besaſs ausschlieſslich geistliche Autorität. Welche praktische Wirkung der Synodalschluſs äuſserte, war eine lediglich durch Thatsachen entschiedene Frage.

Aus welchem Grunde? Weil die Kirche kein menschliches Oberhaupt hat noch haben kann, denn sie ist der Leib Christi. Die Braut Christi kennt keinen anderen Herrn als Christum, Gott. Sie

---

[53] Epist. Julii c. 3—5: Die Arianer hatten sich darauf berufen, daſs wie die Synoden in Sachen des Novatianischen Schismas und des Paul von Samosata, ebenso auch die Schlüsse anderer Synoden „Kraft haben müſsten“ (*ἐκ τοῦ κατὰ Νοβάτον καὶ τὸν Σαμοσατέα Παῦλον παραδείγματος τὰ τῶν συνόδων ἰσχύειν δόγματα χρή*). „Um wieviel mehr“, sagt der Papst, „hätte der Beschluſs der dreihundert Bischöfe (das Koncil von Nicäa ist gemeint), hätte die allgemeine Synode von wenigen nicht verunehrt werden dürfen!“ Das ist aber geschehen, indem die von dem Nicänischen Koncil verurteilten Arianer wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen worden sind. „Wer aber verunehrt die Synoden? Sind es nicht diejenigen, welche die Beschlüsse der dreihundert Bischöfe (von Nicäa) für nichts achten?“ Die Lage hatte das Eigene, daſs Papst Julius, welcher seinerseits die Unverbrüchlichkeit des Nicänum vertrat, in dem gerade vorliegenden Fall des Athanasius die Aufhebbarkeit der Synodalschlüsse verteidigen muſste, während umgekehrt seine Gegner, welche die Endgültigkeit eines jeden Synodalschlusses behaupteten und sich zu diesem Zweck auf die Gültigkeit der groſsen Synoden des dritten Jahrhunderts beriefen (sie schwiegen vom Nicänum!), ihrerseits das bedeutendste Koncil der jüngsten Zeit, das Nicänische als unverbindlich behandelten. Man sieht deutlich, daſs es einen Rechtssatz über die Kraft der Synodalschlüsse überall nicht gab und daſs deshalb jede Partei nach Lage der Umstände und nach Maſsgabe ihrer augenblicklichen Interessen mit den Synodalschlüssen umging.

[54] Es genügt, an die Synoden in Sachen des Athanasius (oben S. 316), überhaupt in Sachen des Glaubensstreits zu erinnern.

[55] Daſs man das als Übelstand empfand, beweisen die Reformversuche von arianischer wie von orthodoxer Seite. Sowohl das Koncil von Antiochien (Anm. 52) wie das Koncil von Sardika (Anm. 51) unternahmen es, den Synodalschlüssen unter gewissen Voraussetzungen endgültige und damit rechtliche Verbindlichkeit zu gewähren. Aber weder die Antiochenischen noch die Sardicensischen Bestimmungen sind von der Kirche recipiert worden. Der Kanon von Antiochien spielte in dem Verfahren gegen Chrysostomus eine Rolle; Chrysostomus verwarf ihn als einen „Kanon der Arianer“, Socrates, Hist. eccl. VI, c. 18. Die Kanones von Sardika wurden von der morgenländischen Kirche abgelehnt, während sie allerdings im Abendlande von Bedeutung geworden sind, vgl. § 31.

ist jeder menschlichen Gewalt und Versammlung als solcher gegenüber frei.

Jede Synode ist berufen, in Gottes Namen zu sprechen und Gottes Wort zu verwalten. Aber sie hat kein formales Recht, daſs ihre Beschlüsse als Willen Gottes geachtet werden. Über diese Frage entscheidet die freie Gesamtbewegung der kirchlichen Entwickelung (die Reception, welche ihrerseits niemals einen formalen Abschluſs hat). Die Frage, ob Gott (sei es durch die Synode, sei es durch einen Einzelnen) gesprochen, kann nicht durch Rechtssätze entschieden werden. Die geistliche Gewalt, welche durch das Wort Gottes als solches wirkt, entzieht sich der Formalisierung ihrer Voraussetzungen wie ihrer Wirkungen. Es kann kein Kirchenrecht geben, welches die Ekklesia Christi an irgend welche kraft formellen Rechts gültige Entscheidung bände. Dieser Satz, welcher durch die altkatholische Entwickelung bereits für die Einzelgemeinde überwunden worden ist, behauptet sich zunächst noch für die Gesamtgemeinde. Die Gesamtgemeinde, die Kirche in diesem Sinn, entzieht sich noch einem menschlichen, mit formalen rechtlichen Befugnissen ausgestatteten Oberhaupt. Die Synode übt geistliche Gewalt (Verkündigung, Feststellung des göttlichen Wortes). Aus diesem Grunde kann sie keine rechtliche Gewalt besitzen. Noch ist, wenn wir es so ausdrücken dürfen, die Gesamtkirche in Bezug auf ihre Organisation nicht katholisiert. In der Gesamtkirche ist das Wort Gottes noch frei, nicht in irgend welche rechtliche Bande geschlagen. Niemand, der ein formales Anrecht auf das Wort Gottes hätte. Daher: alle Synoden sind für die Gesamtkirche gleich berechtigt und gleich unberechtigt.

Das Recht, das Wort Gottes für die Kirche mit formell verbindender Kraft festzustellen, das Recht, geistliche Gewalt (Lehrgewalt) mit formaler Wirkung auszuüben, d. h. das ungeheure und ungeheuerliche, den Selbstwiderspruch an seiner Stirn tragende Recht, welches den Ausspruch dieses Mannes, dieser Versammlung zu dem Ausspruch Gottes zu stempeln sich unterfängt, heiſst Unfehlbarkeit. Es ergiebt sich aus dem Vorigen, daſs es noch nach der Ordnung und Überzeugung der altkatholischen Kirche, welche, wie wir sehen werden, bis tief in das Mittelalter nachwirkt, keine unfehlbare Synode giebt noch geben kann. Trotz des bereits durchgesetzten Glaubens an die rechtliche Sichtbarkeit der Kirche (vgl. S. 201. 217) ist doch die Lehre von der Unfehlbarkeit der Kirche, von einem rechtlich an der Stelle Gottes stehenden und darum unfehlbaren Lehramt der ganzen altkatholischen Kirche unbekannt.

Soll auch für die Gesamtgemeinde eine rechtliche Organisation geschaffen werden, so bedarf es eines neuen Glaubenssatzes, welcher einem bestimmten Organ der Kirche kraft (angeblich) göttlicher Ordnung das die Kirche formal bindende Recht beilegt, im Namen Gottes das Wort zu handhaben und das Wort Gottes klarzustellen. Damit der Kirche (dem Leibe Christi) ein rechtlich übergeordnetes synodales Organ gegeben werde, bedarf es der Hervorbringung eines unfehlbaren Koncils, der weiteren Ausbildung des hierarchischen Gedankens oder, was dasselbe ist, der weiteren Katholisierung des christlichen Glaubens.

§ 27. Das ökumenische Koncil.

Seit dem 4. Jahrhundert treten die grofsen Synoden in der Kirche auf, welche den besonderen Namen der ökumenischen Synoden empfangen haben. Sie tragen zunächst (während des 1. Jahrtausends) die Form römischer Reichssynoden, sodann, seit dem 12. Jahrhundert (für die römisch-katholische Kirche), die Form von päpstlichen Synoden an sich (mit Ausnahme der Reformkoncilien von Konstanz und Basel). Sie werden in jener ersten Periode vom römischen Kaiser, in dieser zweiten Periode vom Papst berufen, geleitet, beeinflufst und bestätigt[1]. Auf diesen allgemeinen Synoden vollziehen sich die grofsen Entscheidungen für das geistliche und zugleich das kirchliche Leben der katholischen Christenheit.

Auch das ökumenische Koncil ist aus der Gemeindeversammlung hervorgegangen und trägt ursprünglich deren Formen an sich. Darum war auch in Nicäa bekanntlich neben und mit den Bischöfen eine grofse Menge von niederen Klerikern, ja auch Laien anwesend. Wir wissen, dafs einfache Kleriker (so vor allem der Diakon Athanasius) und Laien an den Verhandlungen entscheidenden Anteil nahmen[2]. Obgleich uns über die Art der Abstimmung nichts ausdrücklich berichtet wird, so berechtigt uns doch alles, was wir sonst von den alten Synoden wissen, zu der Annahme, dafs auch in Nicäa zwar nur die Bischöfe (beziehungs-

---

[1] Vgl. über diese Entwickelungsgeschichte der allgemeinen Koncilien die lehrreiche Darstellung von Hinschius Bd. 3 S. 333 ff.

[2] Die hervorragende Rolle, welche Athanasius in Nicäa spielte (Socrat. hist. eccl. I, c. 8), ist bekannt. Neben Athanasius ragte ein Presbyter Alexander aus Konstantinopel hervor. Aber auch Laien waren mit nach Nicäa gekommen, um in die mit den Waffen der Dialektik geführte Debatte einzugreifen, Socrat. l. cit. Sozom. hist. eccl. I, c. 17. 20. Vgl. Hefele Bd. 1 S. 294. 298. 303. 304. Auch der Kaiser beteiligte sich bekanntlich an der Verhandlung, Euseb. Vita Constant. III, c. 13. Socrat. I, c. 9. — Vgl. oben S. 278 Anm. 55.

weise Vertreter von Bischöfen) ein persönliches Stimmrecht ausübten und daher nur ihre Stimmen gezählt wurden[3], daſs aber mit der Abstimmung der Bischöfe die sei es schweigende, sei es ausdrückliche Zustimmungshandlung der übrigen Anwesenden sich verband. Aus diesem Grunde heiſst es in den Beschlüssen von Nicäa nicht: es gefiel den Bischöfen, sondern: es gefiel der Versammlung (*τῷ συνόδῳ*), der „groſsen und heiligen Versammlung“[4]. Die Gesamtheit derer, welche versammelt waren, galt auch als Trägerin des Beschlusses. Womöglich noch deutlicher ist für das zweite allgemeine Koncil (zu Konstantinopel i. J. 381) die Form der Gemeindeversammlung erkennbar: das allgemeine Koncil erwählte mit der Gemeinde einen neuen Bischof von Konstantinopel[5].

Weil auch das allgemeine Koncil ursprünglich eine Erscheinungsform, wenngleich eine besonders bedeutsame, der Gemeindeversammlung darstellt, ist ursprünglich auch das Wesen dieses allgemeinen Koncils kein anderes als das irgend einer anderen Synode. Wir haben bereits gesehen, daſs auch die anderen Synoden sich geradeso den heiligen Geist und sich geradeso die ökumenische Zuständigkeit zuschreiben. Was war das Koncil von Nicäa? Es war nach seinem eigenen Zeugnis lediglich eine „groſse Synode“[6], nur thatsächlich, durch die Zahl der Bischöfe, nicht wesentlich von früheren Synoden unterschieden. Allerdings, eine so groſse Synode hatte die Kirche

---

[3] Die Schlüsse von Nicäa werden von Papst Julius I als die Schlüsse „der dreihundert Bischöfe“ (oben S. 326 Anm. 53), später gewöhnlich als die Schlüsse der „318 Bischöfe“ (z. B. Concil. Constantinop. I a. 381 c. 1) bezeichnet.

[4] Concil. Nic. c. 8. 11. 14. 15. 18. 20.

[5] Socrat. V, c. 8. Wie sonst bei der Bischofswahl die Synode der Bischöfe inmitten und unter Zustimmung der Gemeindeversammlung thätig wird, geradeso hier das ökumenische Koncil.

[6] So bezeichnet das Koncil sich selber, Concil. Nic. c. 3. 8. 14. 15. 18. Der Ausdruck „ökumenische Synode“ wird bekanntlich zuerst von dem Koncil zu Konstantinopel v. J. 382 gebraucht (vgl. Concil. Constantinop. I a. 381 c. 6 und Hefele Bd. 2 S. 13. 26): die Anklage gegen einen Bischof soll zuerst bei der Provinzialsynode, sodann bei der Patriarchalsynode, nicht aber mit Umgehung dieser Vorschriften beim Kaiser oder einer weltlichen Behörde oder einer „ökumenischen Synode“ angebracht werden. Gemeint ist also mit der „ökumenischen Synode“ eine über der Patriarchalsynode stehende Synode, d. h. im Zweifel die Reichssynode, jedoch die Synode einer Reichshälfte (z. B. des oströmischen Reichs, wie bei dem Koncil von Konstantinopel i. J. 381) gerade so gut wie die Synode des ganzen Reichs. Das Koncil von Chalcedon (451) c. 10 nennt sich „die groſse und ökumenische Synode“. Ökumenisch heiſst die gröſsere Synode, welche nicht an bestimmte kirchliche Grenzen gebunden ist, gleichgut ob wirklich die ganze Kirche auf ihr als „vertreten“ erscheint oder nicht.

bis dahin noch nicht gesehen, und der ungeheure, noch nie in diesem Maſse dagewesene Eindruck, welchen diese glänzende, geistlich wie äuſserlich ausgezeichnete Versammlung durch ihr Zusammentreten wie durch ihre Beschlüsse hervorbrachte, ist von dauerndem Einfluſs wie auf den Glauben, so auch auf die Verfassungsentwickelung der Kirche gewesen. Aber trotz alledem, auch das Koncil von Nicäa konnte seine Beschlüsse nur deshalb mit solcher Wirkung für die Christenheit fassen, weil es kraft seines Wesens eine Synode gleich anderen Synoden war.

Das Koncil von Nicäa war vom Kaiser „von überallher“ berufen worden[7]. Trotzdem ist bekannt genug, daſs auch auf dem Koncil von Nicäa keineswegs eine „Vertretung“ der gesamten Christenheit oder auch nur der Christenheit des römischen Reiches wirklich hergestellt war. Seiner Zusammensetzung nach war das Koncil von Nicäa lediglich ein morgenländisch-griechisches Koncil, zu welchem auch einige wenige Bischöfe des Abendlandes (an ihrer Spitze allerdings die Vertreter des römischen Bischofs) erschienen waren[8]. Von dem zweiten ökumenischen Koncil zu Konstantinopel (i. J. 381) steht es fest, daſs es von vornherein lediglich als ein Koncil der morgenländischen Bischöfe berufen und zusammengetreten war[9]. Wie konnte das Koncil von Nicäa, wie konnte gar das Koncil von Konstantinopel seine Beschlüsse als für die ganze Christenheit verbindlich ergehen lassen? Allein aus dem Grunde, weil jede Synode, als eine Versammlung der Gemeinde mit ihrem Bischof (beziehungsweise mit mehreren Bischöfen), eine Versammlung der ganzen Christenheit darstellt. So auch und nicht anders das ökumenische Koncil.

So ist auch das ökumenische Koncil in Bezug auf seine Macht ursprünglich von anderen Synoden nicht unterschieden.

Auch das ökumenische Koncil hat als solches zunächst keine formelle, das heiſst keine rechtliche Gewalt über die Kirche. Vielmehr, auch den Beschlüssen des ökumenischen Koncils gegenüber ist die Kirche frei. Auch diese Beschlüsse verlangen zu ihrer Geltung die freie Zustimmung der Kirche, die „Reception“[10]. So ist es geschehen, daſs Synoden, welche als ökumenische berufen wurden und welche in allen äuſseren Erfordernissen den übrigen ökumenischen

---

[7] Euseb. Vita Const. III, c. 6: ἁπανταχόθεν.

[8] Unter mindestens 250 Bischöfen befanden sich bekanntlich in Nicäa nur 6 Vertreter von abendländischen Bischofstühlen, vgl. Hefele Bd. 1 S. 292.

[9] Hefele Bd. 2 S. 3.

[10] Hinschius Bd. 3 S. 348. 349. 632—634. v. Schulte, Stellung der Koncilien S. 63.

Synoden gleichkamen, dennoch nicht die Anerkennung als ökumenische Koncilien gefunden haben[11], wie es umgekehrt vorkam, daſs eine Synode, welche gar nicht aus allen Teilen der Kirche berufen war, dennoch durch allgemeine Anerkennung das Ansehen einer ökumenischen Synode erlangte[12]. Es giebt ursprünglich keine Versammlung, welche kraft ihrer Zusammensetzung aus formellen Gründen, also von Rechts wegen Lehrgewalt über die ganze Kirche üben könnte. Der Geist der Beschlüsse ist entscheidend, und als ökumenische Synode wird nur die, aber auch jede Synode sich durchsetzen, in deren Geist die Kirche wirklich den Geist Gottes als wirksam anerkennt[13].

Vor allem: auch die dogmatischen Beschlüsse eines allgemeinen Koncils sind als solche für die Kirche rechtlich unverbindlich. Auch für diese dogmatischen Beschlüsse, und gerade an erster Stelle für diese, bedarf es der Reception. Als das groſse Koncil von Nicäa seine Beschlüsse über den Glauben gefaſst hatte, war damit keineswegs der Kampf um das festgestellte Dogma beendigt. Es erhob sich vielmehr der mächtige Streit um die Reception. Fast das ganze 4. Jahrhundert ist von dem Geräusch der arianisch gesinnten Synoden erfüllt, auf welchen anti-nicänische dogmatische Formeln beschlossen wurden. Wie wäre das möglich gewesen, wenn dem Koncil von Nicäa rechtliche Befugnis zu verbindlicher Lehrentscheidung hätte zugestanden werden müssen? Im Gegenteil, die arianischen Synoden betrachteten sich selber, obgleich keine von ihnen an Gröſse mit dem nicänischen Koncil sich messen konnte, dennoch als demselben durchaus gleichberechtigt. Sie gingen von dem oben (S. 313 ff.) entwickelten Gedanken der grundsätzlichen Gleichartigkeit aller Synoden aus, und die Folge dieses Grundsatzes war die uns hier beschäftigende Thatsache, daſs auch das ökumenische Koncil keine rechtlich wirkende Lehrgewalt, mit anderen Worten, daſs auch das ökumenische Koncil keine Unfehlbarkeit in Anspruch nehmen konnte.

Der Mangel einer rechtlichen Obergewalt über die Kirche tritt für alle Stufen der synodalen Organisation in gleicher Weise hervor.

---

[11] So die sogenannte Räubersynode zu Ephesus (i. J. 449) und die bilderfeindliche Synode zu Konstantinopel (i. J. 754). Hinschius a. a. O. S. 348. v. Schulte, Stellung S. 244.

[12] So das Koncil von Konstantinopel i. J. 381 (oben Anm. 9). Hinschius S. 348.

[13] Daher denn auch das Schwanken im Gebrauch der Ausdrücke „ökumenische“ oder „allgemeine“ Synode, S. 319 Anm. 6. S. 313 Anm. 16. Es giebt ursprünglich keine bestimmte Art von Synoden, welche den Begriff der „allgemeinen“ Synode für sich allein in Anspruch nehmen könnte.

Dennoch lag es in der Natur der Verhältnisse, dafs die Entwickelung des Katholicismus nach Erzeugung einer rechtlichen Organisation auch der Kirche als Gesamtgemeinde drängte. Diesem grofsen Ziel ist in der katholischen Kirche die kirchenverfassungsgeschichtliche Bewegung vom vierten bis in das neunzehnte Jahrhundert in ununterbrochener, stetig fortschreitender Bewegung nachgegangen.

Von vornherein gab es kleinere und gröfsere Synoden.

Es verstand sich von selber, dafs natürlich zusammengehörige Kreise auch zu synodalen Verbänden sich zusammenfanden. Vor allem sollte die Reichsverfassung auf die Ausgestaltung der Kirchenverfassung von Einflufs werden.

Schon im 3. Jahrhundert können wir wenigstens einige Synoden mit Bestimmtheit als Provinzialsynoden, d. h. als Versammlungen der Bischöfe einer Reichsprovinz, nachweisen[14]. Doch bestand keineswegs eine feste Regel. In einer Reihe von Fällen sehen wir die Bischöfe mehrerer Reichsprovinzen zusammentreten[15]. In anderen Fällen wurden umgekehrt kleinere Synoden innerhalb der Reichsprovinz gehalten[16].

---

[14] Cyprian versammelte in Sachen der lapsi eine Synode episcoporum in Africa, Cypr. ep. 55, 6. Die erste Synode, welche Cyprian (mit 30 Bischöfen) wegen der Ketzertauffrage abhielt, war gleichfalls eine Synode der Provinz Africa proconsularis, vgl. ep. 71; 72, 1. Nach ep. 56, 3 kamen in dieser Provinz die Bischöfe regelmäfsig nach Ostern in Karthago zusammen (O. Ritschl, Cyprian S. 159). Auch anderswo fanden solche Provinzialsynoden statt, vgl. Cypr. ep. 68, 1: der Bischof von Lyon hat mit coepiscopis nostris in eadem provincia constitutis den Übertritt des Bischofs von Arles zu den Novatianern gemeldet.

[15] Der Bischof Privatus von Lambese (Provinz Numidien) wurde durch eine Versammlung von 90 Bischöfen abgesetzt, Cypr. ep. 59, 10. Die Zahl der Bischöfe läfst auf eine Versammlung der drei Provinzen Numidien, Mauretanien, Afrika schliefsen. — Wegen der Ketzertaufe fand zuerst eine Synode der Provinz Afrika (Anm. 14), sodann eine Synode der beiden Provinzen Afrika und Numidien (Cypr. ep. 73, 1: 71 Bischöfe) und endlich eine Synode der drei Provinzen Afrika, Numidien und Mauretanien statt (Cypr. opp. I, p. 435 ff.: 87 Bischöfe). Schon ein Vorgänger Cyprians, Agrippinus, hatte im Beginn des 3. Jahrhunderts wegen der Ketzertauffrage die Bischöfe der beiden Provinzen Afrika und Numidien versammelt, Cypr. ep. 71, 4. Vgl. ferner den Brief Firmilians bei Cypr. ep. 75, 7 über die Synoden, welche von den Bischöfen ex Galatia et Cilicia et ceteris proximis regionibus wegen der Ketzertauffrage gehalten wurden. Besonders berühmt waren die grofsen morgenländischen Synoden wegen des novatianischen Schismas, Euseb. VI, 46, sowie wegen der Absetzung des Bischofs Paul von Antiochien, Euseb. VII, 28, vgl. oben S. 269 Anm. 37.

[16] Cypr. ep. 59, 10: zwei Bischöfe waren zunächst durch das Urteil einer Synode von nur neun Bischöfen verurteilt worden, welches Urteil sodann von der Provinzialsynode zu Karthago bestätigt wurde. — Cypr. ep. 56, 1. 3: zur Ordination eines Bischofs waren in Capse (Provinz Afrika) nur sechs Bischöfe versammelt (ohne Cyprian), welche dann aber in der Frage wegen der lapsi nicht

Es ist daran zu erinnern, daſs die Reichsprovinzen des 3. Jahrhunderts (vor Diokletian) erheblich gröſser waren als späterhin. Infolgedessen ergab sich die Bildung kleinerer Synodalkreise innerhalb der Reichsprovinz, und eine volle Provinzialsynode stellte bereits eine Synode gröſseren Stils dar[17]. Unter Diokletian erfolgte die Neueinteilung des Reichs in (kleinere) Provinzen. Wie sehr alle kirchlichen Organisationen (für die Gesamtgemeinde) noch im Fluſs waren, wird auch daran deutlich, daſs die kirchliche Verfassung den Änderungen der staatlichen auf dem Fuſse folgte. Die neue Provinzialeinteilung ward durch die Kanones von Nicäa zur Grundlage der kirchlichen Einteilung erhoben und jetzt erst die Provinzialsynode (der neuen kleineren Reichsprovinz) als das unterste Glied der synodalen, gesamtkirchlichen Ordnung aufgerichtet. Sie empfing ihre Stellung als erste ordentliche Instanz über dem Einzelbischofe[18].

Die groſsen Kämpfe des 4. Jahrhunderts wurden aber nicht von diesen Provinzialsynoden, sondern von verhältnismäſsig häufig zusammentretenden gröſseren Synoden ausgefochten. Die ökumenischen Synoden, von denen bereits gesprochen ist, gingen aus diesen Bewegungen hervor. Aber nicht bloſs die ökumenischen Synoden. Schon im Lauf des 4. Jahrhunderts bildeten sich, von dem Ansehen der groſsen Bischöfe der Hauptkirchen getragen, gröſsere synodale Verbände, welche eine Reihe von Reichsprovinzen zusammenfaſsten, und das Koncil von Konstantinopel (382) konnte es unternehmen, die Patriarchalsynode (Versammlung der Bischöfe einer Reichsdiöces), bezw. die Versammlung der Bischöfe eines Exarchats als ordentliches, der Provinzialsynode übergeordnetes Glied der Kirchenverfassung aufzustellen[19]. So stehen seit dem Ende des 4. Jahrhunderts die vor-

---

selber einen Beschluſs faſsten, sondern bei Cyprian anfragten und baten, daſs dieser cum pluribus collegis die Sache verhandeln möge. — Es ist daran zu erinnern, daſs zu einer Synode jedenfalls die Anwesenheit von drei Bischöfen genügte. Doch sieht man aus den vorgeführten beiden Beispielen, daſs schon um die Mitte des 3. Jahrhunderts in bedeutsameren Fällen der Beschluſs einer gröſseren Synode (Provinzialsynode) erwünscht schien.

[17] Vgl. Anm. 16.

[18] Concil. Nicaen. c. 4—6. Nun erst gilt der Satz, daſs auch zur Bischofswahl eine Provinzialsynode (mit dem Metropoliten) nötig ist, c. 4 cit., vgl. oben S. 275 Anm. 50. Von der Exkommunikation des Bischofs wird an die Provinzialsynode appelliert, c. 5 cit.

[19] Vgl. Concil. Constantinop. I a. 381 c. 2, und vornehmlich c. 6 (der jedoch erst im Jahr 382 auf einer anderen Synode zu Konstantinopel beschlossen wurde), wo als erste Instanz für die Anklage gegen einen Bischof die Provinzialsynode, als zweite Instanz die Synode einer Reichsdiöces (Patriarchalsynode) vorgeschrieben ist, vgl. Anm. 6. Das Koncil von Sardika c. 3—5 setzt dagegen noch als Regel voraus,

nehmsten Glieder der synodalen Organisation, die Provinzialsynode, die Patriarchal- (bezw. Exarchal-) synode, die ökumenische Synode wenigstens in den äufseren Formen fertig vor uns da. Aber doch nicht so, als ob damit ein fester, unbeweglicher Rahmen der Kirchenverfassung geschaffen worden wäre. Den vornehmsten Einflufs haben vielmehr nach wie vor gröfsere synodale Versammlungen von wechselnder Zusammensetzung geübt: so namentlich die schon erwähnten „ortsständigen Synoden" des Bischofs von Konstantinopel und die gleichartigen Synoden des Bischofs von Rom (S. 321. 322), späterhin im Abendlande die Reichssynoden in den germanischen Reichen (vgl. S. 322 Anm. 47), zum Zeichen dessen, dafs die kirchliche Macht der Synoden nicht auf der Vertretung bestimmt begrenzter Kirchenkörper, sondern auf der Vertretung der Christenheit beruhte, welche einer jeden Synode zukam.

Alle diese Synoden hatten, wie schon ausgeführt ist (S. 314 ff.), grundsätzlich gleiche Art und gleiche Zuständigkeit. Es mufste im Princip natürlich gleichgültig sein, durch wie viele Zeugen die Stimme des heiligen Geistes geredet hatte, wenn nur die „zwei oder drei Zeugen" durch ihr übereinstimmendes Zeugnis die „Sache" entschieden und damit die göttliche Wahrheit klar gestellt hatten. Aber das thatsächliche Gewicht war selbstverständlich ein verschiedenes, je nach der Zahl der Zeugen (Bischöfe), welche für dieselbe Wahrheit eintraten, je nach der Gröfse, Bedeutung des kirchlichen Kreises, dessen Überzeugungen auf der Synode Ausdruck gefunden hatten, und dieses thatsächlich verschiedene Gewicht der Synoden hatte das naturgemäfse Bestreben, sich in ein rechtliches umzusetzen.

In demselben Augenblick, in welchem die synodale Verfassung der Kirche zu reicherer, stetigerer Ausbildung gelangte, im vierten Jahrhundert, beginnt bereits diese auf rechtliche Gewalt der Synoden gerichtete Entwickelung. Den Anfang machte das nicänische Koncil, indem es der von ihm eingerichteten Provinzialsynode eine feste Zuständigkeit über dem Bischof anwies[20]. Das Koncil von Konstantinopel (381) hat bereits bestimmte Grundsätze, welche auch

---

dafs eine andere Provinzialsynode als zweite Instanz in dem Procefs eines Bischofs urteilt, oben S. 324 Anm. 51. — Dafs das Abendland keine Patriarchalsprengel gekannt hat, dafs auch die Übertragung der Provinzialeinteilung auf die Kirche erst allmählich allgemein durchgesetzt wurde, ist bekannt und wird unten § 30 noch einmal hervorzuheben sein.

[20] Bischofswahl und Entscheidung über die Rechtmäfsigkeit einer vom Bischof verhängten Exkommunikation, Concil. Nic. c. 4. 5. Daran schliefsen sich dann die Beschlüsse der Synode von Antiochien an, Concil. Antioch. a. 341 c. 9. 12—15.

negativ sowohl der Provinzialsynode wie der nunmehr von ihm fester geordneten Patriarchalsynode bezw. Exarchalsynode bestimmte Zuständigkeiten vorbehielten, anderen Synoden einen Eingriff in diese Zuständigkeiten untersagten[21]. Im Jahr darauf (382) ward gleichfalls zu Konstantinopel, in demselben Sinne, angeordnet, daſs die Klage gegen einen Bischof auf der Provinzialsynode, nicht aber bei einer ökumenischen Synode anzubringen sei[22]. Die ursprüngliche Gleichberechtigung der kleineren und gröſseren Synoden tritt so bereits im 4. Jahrhundert zurück, und eine Stufenfolge von Synoden mit niederer und höherer Zuständigkeit bahnt sich an, welche formale, rechtliche Wirkung in Anspruch nimmt. Nehmen wir hinzu, daſs der Standpunkt, welcher die Synode als Gemeindeversammlung betrachtet, bereits im 4. Jahrhundert in Vergessenheit zu geraten anfängt[23] und mehr und mehr die Synode als Bischofsversammlung gedacht wurde, so daſs naturgemäſs Zahl und Bedeutung der versammelten Bischöfe (bezw. ihrer Vertreter) für die Stellung und Macht der Synode als entscheidend angesehen wurden. Die Folge und zugleich das Kennzeichen dieser Entwickelung ist, daſs nicht mehr jede Synode als Organ der Kirche im vollen Sinn des Wortes gilt. Die neueren Anschauungen, welche in der Provinzialsynode nur eine Vertretung der Provinz, in der Landessynode (Synode der Reichsdiöces, später Nationalsynode) nur eine Vertretung dieses Landes erblicken, machen sich geltend. Wie die einfache

---

[21] Concil. Constantinop. I a. 381 c. 2 hat zwei Rechtssätze: 1. in die kirchlichen Verhältnisse einer Reichsdiöces (Patriarchalsprengel bezw. Exarchat) sollen die Bischöfe einer anderen Reichsdiöces sich nicht einmischen, und 2. die Synode einer jeden Provinz soll ihre Provinz verwalten (Selbständigkeit der Provinzialverwaltung gegenüber den höheren Organen). — Schon Cyprian stellte ep. 59, 14 den Grundsatz auf: uniuscujusque causa illic audiatur ubi crimen est admissum, et singulis pastoribus portio gregis sit adscripta quam regat unusquisque et gubernet, rationem sui actus domino redditurus, um zu verhindern, daſs seine karthagischen Gegner in Rom ihre Sache gegen ihn führten. Er selber aber trug kein Bedenken, mit einer karthagischen Synode in Sachen spanischer Bischöfe Urteil zu sprechen, ep. 67. — Die arianische Synode in Antiochien hielt dem Papst Julius vor, er habe sich nicht in die Angelegenheit der morgenländischen Kirchen (Absetzung des Athanasius von Alexandrien und des Marcellus von Ancyra) einzumischen, wie sie (die griechische Kirche) ihrerseits keine Einsprache gegen die Entsetzung des Novatian erhoben habe, Socrat. II c. 15. Dennoch sprach Papst Julius bekanntlich das freisprechende Urteil zu Gunsten beider Bischöfe. — Man sieht deutlich, daſs es an allen festen rechtlichen Grenzen der Zuständigkeit fehlte, wenngleich nach Lage der Umstände die Beteiligten bald diese, bald jene Behauptung über die Zuständigkeit aufzustellen unternahmen.

[22] Vgl. Anm. 6. 19.

[23] Vgl. jedoch noch den Brief des Julius, oben S. 323 Anm. 50.

Gemeindeversammlung bereits seit dem 3. Jahrhundert nicht mehr als ausreichende Darstellung der gesamten Christenheit (Ekklesia) angesehen wird, ganz ebenso, infolge der mit dem 4. Jahrhundert beginnenden Verfassungsentwickelung, jetzt auch die Mehrzahl der Synoden, insbesondere zunächst die Provinzialsynoden. Sie erscheinen als Organ der Kirchengewalt nur für einen örtlich begrenzten Teil der Kirche. Ganz ebenso, im Sinn der Schlüsse von Konstantinopel (382), bereits die Patriarchalsynode. Die Vertretung der ganzen Kirche, und damit die Macht über die ganze Kirche, wird einer bestimmten Art von Synoden, der ökumenischen Synode, vorbehalten werden.

Das Aufkommen von rechtlicher Macht der Synoden hat also eine doppelte Wirkung. Einmal wird dadurch die Gewalt der Synode gesteigert, indem ihre ursprünglich lediglich geistliche Gewalt zugleich zu rechtlicher, formal zwingender Gewalt erhoben wird. Zum andern aber wird die Macht der Synode verringert, indem diese ihre rechtlich wirkende geistliche Gewalt für sämtliche Synoden, mit einziger Ausnahme des ökumenischen Koncils, auf einen bestimmten örtlichen Kreis beschränkt wird und gerade mit der Zuteilung von rechtlichen Befugnissen die Ausbildung einer gegenseitigen Überordnung und Unterordnung der Synoden sich verbindet.

Noch ein anderes war durch das Aufkommen einer solchen rechtlich gestalteten Kirchenverfassung bedingt. Unmöglich konnte ein Synodalbeschlufs, dem nur örtliche und bedingte (vor einer höheren Instanz anfechtbare) Geltung zugestanden wurde, nach wie vor als Feststellung des göttlichen Willens angesehen werden. Wie wäre es möglich gewesen, jeder Synode das Recht zuzuschreiben, den Willen Gottes klar zu stellen, wenn doch der Beschlufs einer Synode (z. B. der Provinzialsynode), wiederum von Rechts wegen, durch den Beschlufs einer anderen, höheren Synode aufgehoben werden konnte! Es war damit ausgeschlossen, jeder Synode rechtlich bindende Lehrgewalt, mit anderen Worten, es war ausgeschlossen, jeder Synode die Unfehlbarkeit zuzuerkennen. Solche rechtlich bindende Lehrgewalt mufste einer einzigen Synode (dem ökumenischen Koncil) vorbehalten werden. Mit der Ausbildung einer rechtlich geordneten und rechtlich wirkenden Stufenfolge der Synoden mufste notwendig die ursprünglich rein geistliche Gewalt der Synoden für die grofse Mehrzahl derselben in das Gegenteil, in blofs rechtliche, blofs kraft äufserer Ordnung und im Interesse äufserer Ordnung nach geschichtlich erzeugter, menschlicher Einrichtung wirkende Gewalt verwandelt werden. Zugleich geistliche und rechtliche Gewalt

konnte nur einer einzigen, der höchsten, der ökumenischen Synode zustehen. Die rechtliche Stufenfolge der Synoden hatte einen Artunterschied derselben zur Folge in dem Sinne, dafs Gottes Wort nur noch durch die eine, die ökumenische Synode, und zwar kraft formellen Rechtes, auf die Kirche wirkend gedacht wurde.

Damit ist auch der andere Gesichtspunkt bereits angedeutet, welcher für die ganze spätere Entwickelung mafsgebend und zugleich, bezeichnend geworden ist.

Die alte Kirche kennt nur eine durch Gottes Wort gegebene, und zugleich damit (in der Idee) unabänderlich bestimmte Ordnung der Ekklesia, des Leibes Christi. Auch die Gestaltung des äufseren Lebens, Thätigwerdens der Christenheit ist durch das Wort des Herrn geregelt (S. 23 ff.). In Einklang damit kennt der Altkatholicismus, indem er das Kirchenrecht und damit sich selbst hervorbringt, nur ein göttlich geordnetes Kirchenrecht. Das Kirchenrecht kann kraft seines Wesens unmöglich juris humani sein.

Diese ursprüngliche Anschauung ward unhaltbar, sobald Organe von Kirchengewalt Anerkennung fanden, welche nicht beanspruchten, unmittelbar an Gottes Statt zu sprechen.

Die Unterscheidung von Synoden mit blofs der Ordnung dienender, disciplinarer Macht schlofs von selber die Anerkennung einer blofs menschlich begründeten Kirchengewalt und eines blofs menschlichen, und darum veränderlichen, lediglich disciplinaren Kirchenrechts in sich. Damit war ein Gegensatz von blofsen Rechtssätzen (disciplinarer Art) und Glaubenssätzen auf dem Gebiet des Kirchenrechts gegeben, welcher der alten Zeit unbekannt gewesen war. Ein Teil der Rechtssätze (und zwar der grundlegende Teil) galt auch fernerhin als göttlich geoffenbart (juris divini) und darum als Gegenstand des Glaubens; aber neben solchen Rechtssätzen gab es jetzt andere, welche nur die Natur der Rechtsordnung, nicht auch des Dogmas an sich trugen. Über den inneren Widerspruch, der darin lag, dem Gottesleibe der Kirche (dem Leibe Christi) eine, wenigstens teilweise, menschliche Rechtsordnung zu geben (denn immer noch sollte diese so äufserlich verfafste Kirche als solche die Darstellung der Ekklesia Christi sein), setzte man sich, notgedrungen, hinweg. Ein, wenn wir so sagen dürfen, reines Kirchenrecht, lediglich rechtlicher Natur, gelangte zur Anerkennung, zum Zeichen dessen, dafs der Katholicismus aufser stande war, seinen letzten Grundsatz von der göttlichen Satzung rechtlicher Ordnung (für den Leib Christi als solchen) folgerecht zur Durchführung zu bringen. Indem die katholische Kirche den Aufbau einer rechtlichen Verfassung durch-

setzte, mufste sie notgedrungen, in Widerspruch mit ihrer Grundauffassung, aber dennoch ausgesprochenermafsen, die Machtmittel lediglich menschlicher Organisation zu Hülfe nehmen [24].

Mit der Anerkennung rechtlicher, und zwar verschieden abgestufter rechtlicher Gewalt der Synoden war in solcher Weise gleichzeitig die Anerkennung einer blofs disciplinaren Regierungsgewalt, einer blofs disciplinaren Gesetzgebung gegeben. Nur die Gesetzgebung über Glaubenssätze (und die mit denselben zusammenhängenden Rechtssätze juris divini) mufste seitdem im Namen Gottes geübt werden, und nur diese Art der Gesetzgebung forderte ein von Gott unmittelbar geleitetes (inspiriertes) Organ.

Um rechtliche synodale Gewalt über die Kirche hervorzubringen, mufste die Inspiration also auf eine einzige Synode (die ökumenische Synode) beschränkt und mufste wiederum dieser einen Synode Inspiration nur für die Feststellung von Glaubenssätzen (und von Rechtssätzen, die zugleich Glaubenssätze waren) zugeschrieben werden. Soviel Opfer an ursprünglichen Vorstellungen waren nötig, um den Aufbau eines gesamtkirchlichen rechtlichen Verfassungskörpers hervorzubringen. Und diese Opfer sind gebracht worden.

Damit erhellt zugleich, dafs es sich hier um eine Entwickelung handelt, welche nicht mit einem Schlage zur Vollendung gebracht werden konnte. Lange sind beiderlei Strömungen, solche, welche auf die alten, und solche, welche auf die neuen Gedanken zurückführten, in der Kirche nebeneinander hergegangen. Die Anfänge rechtlicher Synodalgewalt liegen, wie bemerkt, schon im 4. Jahrhundert. Dem-

---

[24] Die Unterscheidung von unveränderlichem (göttlichem oder natürlichem) und veränderlichem Kirchenrecht hat ihre Ausbildung durch die mittelalterliche Scholastik erfahren. Das Interesse, welches sie dabei im Auge hatte, war die Bestimmung der Schranken für die päpstliche Gesetzgebungs- bezw. Dispensationsgewalt. Die lex aeterna (jus naturale, jus divinum) kann der Papst nicht ändern, noch auch von derselben dispensieren; in his vero, quae propter vigorem disciplinae vel muniendam salutem, posteriorum sanxit diligentia (menschliches Kirchenrecht), si honesta vel utilis sequatur compensatio, potest praecedere — dispensatio (Ivo von Chartres). Vgl. die Quellenzeugnisse bei Hinschius Bd. 3 S. 730—732. 745. 769. Seit Thomas von Aquino wird das jus divinum von dem jus naturale unterschieden, Hinschius S. 770 Anm. 1, während ursprünglich beides miteinander gleichgesetzt wurde. Dafs die Unterscheidung des göttlichen Kirchenrechts von anderem, blofs rechtlichem, veränderlichem Kirchenrecht erst verhältnismäfsig spät mit Bewufstsein erkannt und formuliert wurde, wird sowohl durch die Unsicherheit des 12. Jahrhunderts über die Art der Grenzbestimmung (vgl. v. Schulte, Gesch. der Quellen Bd. 1 S. 102 in der Anm.) wie durch die Thatsache bewiesen, dafs trotzdem noch im 12. Jahrhundert jus ecclesiasticum (Kirchenrecht) und jus divinum als gleichbedeutend gesetzt wurden, vgl. Anm. 27.

entsprechend ist schon früh zwischen den allgemeinen Koncilien einerseits, deren Beschlüsse „den Evangelien gleich“ zu achten sind[25], und den örtlichen, namentlich den provinzialen Koncilien mit blofs beschränkter und bedingter Geltung unterschieden worden. Aber trotzdem nehmen noch durch das ganze Mittelalter Synoden jeder Art den heiligen Geist für sich und ihre Beschlüsse in Anspruch, und kann jede gröfsere Synode sich als allgemeines Koncil, welches die Kirche darstellt, betrachten[26]. Ja, trotz der Unterscheidung von veränderlichem (disciplinarem) und unveränderlichem (göttlichem) Recht wird noch fernerhin das gesamte Kirchenrecht als göttliches Recht zu dem weltlichen Recht in Gegensatz gebracht[27], und entspricht es noch den mittelalterlichen Anschauungen, auch den blofs disciplinaren Synodalbeschlufs als einen kraft göttlicher Eingebung gefafsten zu bezeichnen[28].

Als der Augenblick, in welchem die uns beschäftigende Entwickelung zum Abschlufs gelangt ist, kann erst der Zeitpunkt betrachtet werden, in welchem nur noch ein Koncil (das allgemeine) als Vertretung der ganzen Kirche gilt, und in welchem zugleich den Beschlüssen dieses Koncils eine verschiedene Geltung zugeschrieben wird,

---

[25] Dies Wort stammt bekanntlich von Gregor d. Gr., vgl. c. 2 dist. XV. Schon der bekannte Kirchenschriftsteller Sokrates (5. Jahrh.) behauptet, dafs das Koncil von Nicäa nicht hätte irren können, Socr. hist. eccl. I, c. 9.

[26] Oben S. 310 Anm. 7. S. 313 Anm. 16.

[27] Vgl. die Summa der Göttinger Handschrift (v. Schulte, Gesch. Bd. 1 S. 245): antiquitate et tempore prius est jus forense et humanum quam jus ecclesiasticum et divinum; folgt dann die Ausführung, worüber das jus forense einerseits, das jus ecclesiasticum (sacri canones) andererseits handle. Summa des Stephanus (v. Schulte, Summa Stephani S. 1 ff.): duo principatus: sacerdotium et regnum, duplex jurisdictio: divinum jus et humanum. — De jure humano varie ac diffuse in constitutionibus principum —. De jure autem divino dicendum est —; folgt die Aufzählung der Quellen des Kirchenrechts: Vorschriften der Apostel, der Koncilien (mit Unterscheidung der Provinzialkoncilien, welche provinciam non egrediuntur, und der Generalkoncilien), der Päpste, der Kirchenväter mit der Schlufsbemerkung: et haec omnia sunt communis materia omnium de jure divino tractantium. Weiterhin (S. 4) schliefst sich die Unterscheidung von praeceptiones mobiles und immobiles an. Wie bei Gratian so finden sich bei seinen Nachfolgern die neuen und die alten Vorstellungen unvermittelt nebeneinander. Die Ausführung des Stephanus kehrt bei Johannes Faventinus so gut wie wörtlich wieder, vgl. v. Schulte, Gesch. d. Quellen Bd. 1 S. 252 Anm. 2. Dem Vorigen entspricht es, wenn Petrus Venerabilis (starb 1156) epist. I, 28 ausführt: quod divina mandata partim mobilia partim sunt immobilia (Hinschius Bd. 3 S. 745 Anm. 4).

[28] Vgl. oben S. 310 Anm. 7.

je nachdem sie über Rechtssätze als solche oder über Glaubenssätze (und für Glaubenssätze erachtete Rechtssätze) ergehen.

Dieser Stand der Entwickelung ist erst mit dem tridentinischen Koncil erreicht worden.

Die entscheidende Wendung ist durch die von antiken Vorstellungen beeinflufste publizistische Theorie des ausgehenden Mittelalters herbeigeführt worden, welche in der Kirche wie im Staat alle Gewalt auf das ursprüngliche, unveräufserliche Recht der Gesamtheit und das Recht des Papstes wie des Monarchen, der kirchlichen wie der staatlichen Organe auf blofsen Auftrag zurückführte[29]. Von diesem Standpunkt aus ruht die Gewalt der Bischöfe und Prälaten auf ihrer Wahl, welche sie zu Stellvertretern der wählenden Körperschaft macht und die Gewalt der wählenden Gesamtheit auf sie überträgt. Der Zusammentritt dieser Repräsentanten zu Koncilien bewirkt dann die Vertretung der Einzelkreise der Kirchen (durch Partikularkoncilien) und der Gesamtkirche (durch allgemeine Koncilien)[30]. Die Gewalt der Koncilien beruht nach dieser Anschauung nicht auf einer der Versammlung als solcher zuständigen Befugnis, noch auf den persönlichen Eigenschaften (z. B. der Bischofseigenschaft) der Versammelten, sondern auf dem (unmittelbar oder mittelbar erteilten) Auftrag, welchen die Mitglieder des Koncils seitens der einzelnen Gläubigen empfangen haben. Die Kirche ist individualistisch, atomistisch verfafst. Der einzelne ist der Souverän, welcher durch seine Gesandten handelt. Die Koncilien sind Abgeordnetenversammlungen. Die Gewalt der Koncilien mufs deshalb von dem Mafs der Stellvertretung abhängig sein. Nur das allgemeine Koncil vertritt die Kirche, also nur das allgemeine Koncil hat Gewalt über die Kirche.

Diese naturrechtlichen Gedanken sind es, welche, vom Altertum

---

[29] Diese geistige Bewegung, welche, schon in der Zeit des Investiturstreits anhebend, im 14. und 15. Jahrhundert, vom Humanismus begünstigt, zum Siege gelangt ist und schon im Mittelalter ein ganzes System naturrechtlicher Anschauungen hervorbrachte, ist zum ersten Mal durch Gierke, Das deutsche Genossenschaftsrecht, Bd. 3 (1881) S. 568 ff. ans Licht gebracht worden.

[30] So die Theorie des Nikolaus von Cues und zahlreicher anderer Schriftsteller des 14. und 15. Jahrhunderts, vgl. Gierke a. a. O. S. 584 ff. 590. 601. 602. Occam und Marsilius von Padua stellen sogar als Grundsatz auf, dafs ein allgemeines Koncil durch unmittelbar von allen Gläubigen erwählte Vertreter gebildet werde, Gierke S. 593. 594. Die Definition des Konrad von Gelnhausen (1391) vom allgemeinen Koncil lautet: concilium generale est multarum vel plurium personarum rite convocatarum repraesentantium vel gerentium vicem diversorum statuum ordinum et personarum totius Christianitatis — congregatio, Gierke S. 601 Anm. 232.

ererbt, mit urwüchsiger Kraft die Welt des Mittelalters und der alten Kirche haben zerstören helfen. Auch die modern-katholische Kirchenverfassung ruht mit auf diesen unwiderstehlich wirkenden Überzeugungen, welche zugleich die Revolution und den modernen demokratischen Liberalismus erzeugt haben. Die moderne katholische Kirchenverfassung ist in ihren Rechtssätzen über die allgemeinen Koncilien und deren Unterscheidung von den übrigen Koncilien rationalistischen, individualistischen, revolutionären Ursprungs. Ein tiefer Einschnitt trennt das heutige katholische Kirchenrecht von dem ursprünglichen. Jene Gedanken haben ihre revolutionäre Kraft zuerst gerade auf dem Gebiete der Kirche entfaltet. Dem entarteten und in sich zwiespältigen Papsttum gegenüber erzeugten sie im 15. Jahrhundert die mächtige konciliare Reformbewegung, welche auf Grund der Idee von der unveräufserlichen Souveränetät der Gesamtheit der Gläubigen die Überordnung des allgemeinen Koncils über den Papst der Welt verkündete. Im Kampf mit dem Papsttum galt es, die Kirche (die Gesamtheit der Gläubigen) zu vertreten, und diese Vertretung der Kirche ward nicht auf Grund der alten autoritären, sondern auf Grund der neuen revolutionären Gedanken durch ein in diesem Sinne versammeltes repräsentatives allgemeines Koncil beschafft. Die Koncilien von Konstanz und Basel waren die ersten grofsen Kirchenversammlungen, welche auf Grund des modernen Stellvertretungsgedankens versammelt worden sind[31].

An Stelle der alten religiösen, auf dem Glauben der Christenheit ruhenden Idee, dafs die Anwesenheit Christi die Versammlung der Gläubigen zu einer Versammlung der ganzen Christenheit (Kirche) macht, war die aus der Vernunft geschöpfte, „natürliche“, von Aufklärung getragene moderne Idee der Stellvertretung zur Grundlage der konciliaren und kirchlichen Verfassung genommen worden. Allerdings, der Rationalismus des ausgehenden Mittelalters trug nur einen unvollkommenen Sieg davon. Es gelang dem Papst, der revolutionären Bewegung Herr zu werden und die Obergewalt des Papsttums auch über das allgemeine Koncil wieder herzustellen. Es gelang zugleich, die alte Stellung der Bischöfe zu behaupten, dafs sie nicht als Beauftragte der ihnen untergebenen Gläubigen, sondern kraft ihrer persön-

---

[31] Auf dem Koncil zu Konstanz empfing der Stellvertretungsgedanke durch die Abstimmung nach Nationen seinen formalen Ausdruck. Die einzelnen Mitglieder des Koncils handelten nicht als Glieder der Kirche, sondern als Vertreter ihrer Auftraggeber. Auch die auffallend weite Erstreckung des Stimmrechts (Hinschius Bd. 3 S. 370. 371. 374. 375) hängt mit demselben Gedanken zusammen, dafs durch das Koncil die Gesamtheit der Gläubigen handeln soll.

lichen bischöflichen Eigenschaft die vom Geist Gottes erfüllte Vertretung der Kirche darstellten. Aber es blieb als dauerndes Ergebnis die seitdem unverändert gebliebene Überzeugung zurück, daſs nicht mehr jedes Koncil, sondern nur noch das allgemeine Koncil die Gesamtkirche darstelle und Gewalt über die Gesamtkirche habe, weil (insofern bleibt der Stellvertretungsgedanke) nur das allgemeine Koncil eine Versammlung aus allen Teilen der Kirche ist.

Das Koncil von Trient war das erste allseitig als rechtmäſsig anerkannte allgemeine Koncil, welches kraft dieser neugestalteten Anschauungen rechtliche Gewalt über die ganze Kirche als eine allein dem allgemeinen Koncil (im neuen Sinn des Worts) zuständige ausgeübt hat.

Zugleich war damit die endgültige Auseinandersetzung zwischen disciplinarem, lediglich rechtlichem, veränderlichem Kirchenrecht einerseits und Glaubenssätzen (beziehungsweise göttlich geordneten Rechtssätzen) andererseits verbunden. Das Koncil von Trient faſste zweierlei Arten von Beschlüssen: de reformatione und de fide. Die Beschlüsse de reformatione nahmen lediglich die Kraft von Rechtssätzen, die Beschlüsse de fide die Kraft von Glaubenssätzen in Anspruch, und nur die Beschlüsse de fide wurden von dem Koncil von Trient in „canones" zur Ausprägung gebracht. Der altkirchliche Sprachgebrauch bezeichnet seit etwa der Mitte des 4. Jahrhunderts jeden Synodalbeschluſs als „Kanon". Kanon ist die auf Gott, Christum zurückgeführte Regel, die Regel, welche göttliche Wahrheit zum Ausdruck bringt[32]. Die Übertragung der Bezeichnung „Kanon" auf die Synodalschlüsse spricht den altkirchlichen Grundgedanken aus, daſs durch die Synoden Christi Wille, Gottes Wort klar und wirksam wird[33], und zwar durch alle Synodalschlüsse, mögen sie (im Sinne der späteren Anschauung) bloſs der Rechtsordnung oder der Feststellung der Glaubenslehre dienen: zwischen Rechtssätzen und Glaubenssätzen war kein Unterschied Das tridentinische Koncil hat zum erstenmal den altkirchlichen Sprachgebrauch verlassen und damit die Vollendung der inzwischen eingetretenen Änderung zum Ausdruck gebracht. Die Beschlüsse de reformatione heiſsen einfach capita; nur die Beschlüsse de fide, und zwar wiederum nur diejenigen, welche unter Androhung des Anathema die kirchlich normative, zugleich mit der Kraft von Rechtssatzen (Strafrechtssätzen) ausgerüstete Form des dogmatischen Lehr-

[32] 2. Kor. 10, 13. Gal. 6, 16. 1. Clem. ad Cor. 1, 3; 7, 2; 41, 1. Bickell, Gesch. d. Kirchenr. Bd. 1 S. 4 Anm. 7 ff.

[33] Daher die Bezeichnung der canones als sacri canones, die Gleichsetzung von jus canonicum und jus divinum.

satzes darstellen (die Anathematismen), tragen noch den alten Namen „canon". Der Sprachgebrauch des Tridentinum ist für die Folgezeit maſsgebend geworden. Nur noch die Rechtssätze über den Glauben heiſsen seitdem „canones"[34]. Sie stellen die durch Christum geoffenbarte göttliche Wahrheit nunmehr in rechtlich verbindlicher Weise für die Kirche fest.

Die Entwickelung ist damit, soweit sie die synodale Organisation angeht, zu ihrem Abschluſs gelangt. Die Synoden haben rechtliche Gewalt erworben, aber nur eine Synode, das allgemeine Koncil, besitzt rechtliche Gewalt über die ganze Kirche, und nur diese eine Synode übt rechtliche Gewalt, welche zugleich Lehrgewalt im alten Sinne ist, die Gewalt nämlich, das Wort Gottes für die Kirche festzustellen. Diese Lehrgewalt ist auf Glaubenssätze beschränkt worden, aber zugleich zum Range rechtlicher Gewalt erhöht.

Die Einheit der Kirche ist auf dem Wege synodaler Entwickelung in äuſserlich sichtbare, formal wirkende, rechtliche Gestalt gebracht worden. Das allgemeine Koncil ist nach katholischem Kirchenrecht der allgemeinen Kirche rechtlich übergeordnet. Aber um zu diesem Rechtssatz zu gelangen, bedurfte es der Verwandlung des Altkatholicismus in den Neukatholicismus durch Erzeugung eines neuen Glaubenssatzes, des Glaubenssatzes von der Unfehlbarkeit (der rechtlichen Lehrgewalt) der Kirche, welche durch das unfehlbare (mit rechtlicher Lehrgewalt bekleidete) allgemeine Koncil ausgeübt wird.

Die Kirche, die Ekklesia Christi, will kein Kirchenrecht. Darum sind alle groſsen Abschnitte der trotzdem erfolgenden Ausbildung eines Kirchenrechts mit einer Änderung des Glaubens und damit des Christentums gleichbedeutend gewesen.

Die älteste Zeit kennt den Unterschied von Gemeinde und Kirche nicht. Die ganze Christenheit ist eine einzige Gemeinde (die Ekklesia, das Volk Gottes), und diese einzige Gemeinde, von ökumenischer Natur, entwickelt ihr Leben und all ihre geistliche Machtvollkommenheit durch jede Versammlung der Gläubigen. Der Altkatholicismus des 2. Jahrhunderts setzt an die Stelle der Versammlung der Gläubigen die rechtmäſsige, mit dem Bischof vereinigte Gemeindeversammlung, und von dieser Gemeindeversammlung gilt nach wie vor

[34] Es hängt damit zusammen, daſs auch die partikulären kirchlichen Normen nicht mehr canones genannt werden, Benedict. XIV de synodo dioecesana lib. I c. 3 n. 3. v. Scherer, Kirchenr. Bd. 1 S. 111 Anm. 2.

der Satz: in jeder Gemeindeversammlung erscheint, ist und handelt nicht diese Gemeinde, sondern die ganze Christenheit, die Ekklesia. Eine jede Gemeindeversammlung ist von ökumenischer Natur. Im 3. Jahrhundert erscheint die Gewalt der Gemeindeversammlung als die Gewalt der Synode wieder. Die Synode ist die durch Aufnahme der mehreren bischöflichen „Zeugen“ fortentwickelte, bereicherte, in den Stil der bischöflichen Verfassung übertragene Gemeindeversammlung, und lautet der alte Satz nun dahin: jede Synode ist die Versammlung nicht blofs dieser Versammelten, sondern der Christenheit, der Ekklesia, von ökumenischer Natur und ökumenischer Gewalt. Mit dem 4. Jahrhundert nimmt endlich die Entwickelung den Anfang, welche die Synoden unterscheidet und damit endigt, allein dem allgemeinen Koncil die Darstellung der ganzen Christenheit, der Ekklesia, zuzuerkennen.

So ist aus der Gemeindeversammlung das ökumenische Koncil, zugleich aus lediglich geistlicher Gewalt Rechtsgewalt hervorgegangen.

Mit der Fortbildung des Kirchenrechts hat die Formalisierung und Veräufserlichung ursprünglicher geistlicher Grundgedanken ununterbrochenen Fortgang genommen, und die synodale Bewegung endigt mit dem inneren Widersinn, dafs einer bestimmten Versammlung, falls sie unter gewissen Voraussetzungen zusammengetreten ist, von Rechts wegen der Geist Gottes innewohnt.

Das Kirchenrecht entstand und trug auf immer höheren Stufen der Organisation den Sieg davon. Aber es schlofs die unaufhörlich fortschreitende Katholisierung der Kirche in sich.

Dritter Abschnitt.

Metropolitan- und Papstgewalt.

---

§ 28. Der Universalepiskopat.

Aus der altkatholischen Gemeindeverfassung ist die neukatholische Kirchenverfassung, aus der altkatholischen Gemeindeversammlung ist die neukatholische Synode (das allgemeine Koncil), und aus dem altkatholischen Episkopat ist das neukatholische Papsttum hervorgegangen. Die letztere Thatsache ist es, welche uns hier beschäftigt.

Nach der ursprünglichen Anschauung stellt jede Einzelgemeinde die Ekklesia, die ganze Kirche dar. Die Einzelgemeinde hat daher nicht Gemeindeverfassung (im heutigen Sinne), sondern Kirchenverfassung. An der Spitze der altkatholischen Einzelgemeinde steht

ein Bischof, weil an der Spitze der Kirche ein einziger Bischof (und Statthalter Christi, judex vice Christi) stehen mufs, damit sie wirklich die Ekklesia, der Leib Christi sei (S. 196 ff.). Die Stellung eines jeden Bischofs ruht darauf, dafs er ein Bischof nicht dieser Einzelgemeinde (als solcher), sondern der Kirche (der Christenheit) ist. Ein Bischof, welcher Bischof nur für diese Einzelgemeinde wäre, ist gar nicht denkbar. Die Stellung eines jeden Bischofs ruht darauf, dafs er den Universalepiskopat innehat[1] (S. 249 ff.).

Aber die Bischöfe sind zahlreich. Wie ist es möglich, die Einheit der Kirche mit der Mehrzahl ihrer Oberhäupter (der Bischöfe) in Einklang zu setzen? Auch diese Frage findet ihre Lösung. Sie wird von der römischen Kirche der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts und in ihrem Gefolge von der abendländischen lateinischen Kirche dahin beantwortet, dafs jeder Bischof ein Nachfolger Petri ist und folgeweise jeder Bischof den Episkopat Petri innehat[2]. Ein Bischof ist allerdings in besonderem Sinne der Nachfolger Petri, der Bischof von Rom, denn in Rom steht der Bischofsstuhl Petri, der Bischofsstuhl also, auf welchem die ganze Kirche ruht, und Rom ist deshalb die Erstlingskirche (ecclesia principalis), die Mutterkirche und Wurzel der ganzen Christenheit[3]. Aber auf dem Bischofsstuhl Petri, welcher in Rom steht, sitzt nicht blofs der römische, sondern jeder Bischof, denn der Stuhl Petri ist der einzige Bischofsstuhl (una cathedra) der Christenheit, und nur durch die Ausbreitung der Kirche über die ganze Welt ist eine Vervielfältigung des Bischofsstuhles Petri notwendig geworden. Ein jeder Bischof hat den römischen Episkopat[4].

---

[1] Eine interessante Bestätigung findet das oben Ausgeführte in dem jüngst entdeckten Danielkommentar des Hippolytus (vgl. den Bericht von Harnack in der Theol. LZ. 1891 S. 33 ff.). Dort wird der Bischof einer Gemeinde in Syrien bezeichnet als *προεστὼς τῆς ἐκκλησίας*. Der Herausgeber hat, unter Zustimmung Harnacks (a. a. O. S. 35 Anm. 1), verbessert: *προεστώς τις ἐκκλησίας*, weil nicht von dem Bischof der Ekklesia, sondern nur von einem Bischof einer Ekklesia die Rede sei. Ganz mit Unrecht. Es ist nach altkirchlicher Auffassung, der Hippolyt ebenso wie Cyprian Ausdruck giebt, das Wesen eines jeden Bischofs, der Bischof der Ekklesia, der ganzen Christenheit zu sein. Gerade deshalb heifst es in dem angezogenen Kommentar des Hippolyt wenig später: *ἕτερος δέ τις ὁμοίως ἐν Πόντῳ καὶ αὐτὸς προεστὼς ἐκκλησίας*. Dieser andere, pontische Bischof ist genau das Gleiche wie jener syrische. Er ist ebenfalls Bischof der Christenheit. In jedem Bischof wiederholt sich das gleiche Amt. Die Änderung des überlieferten Textes durch die Neueren offenbart lediglich den Gegensatz der heute herrschenden Anschauung gegen die ursprüngliche.

[2] Vgl. oben S. 251 ff.

[3] Oben S. 252 Anm. 6.

[4] Vollständig heifst jeder Bischof deshalb ein Nachfolger Petri und Pauli,

Durch diese Identität des Episkopats (der Bischofsstühle und der Bischofsgewalt) wird die Einheit der Kirche begründet. Die ganze Christenheit bildet eine einzige unteilbare Gemeinde und darf daher nur einen einzigen Bischof haben (den Nachfolger Petri)[5]. Die Zerstreuung der Kirche erzeugt das thatsächliche Bestehen mehrerer Gemeinden und das thatsächliche Dasein mehrerer Bischöfe. Aber grundsätzlich ist es dennoch eine einzige Gemeinde (die Weltgemeinde, die Christenheit) und ein einziger unteilbarer Episkopat, — der Weltepiskopat Petri über die ganze Christenheit, welchen jeder Bischof ungeteilt innehat[6]. Die Weltgemeinde erscheint in jeder Einzelgemeinde (daher die Identität der Gemeinden) und der Weltepiskopat in jedem Bischof (daher die Identität der Bischöfe). Die Einheit der Kirche ruht auf der ökumenischen Natur einer jeden Gemeinde und auf der ökumenischen Gewalt eines jeden Bischofs, d. h. auf dem Universalepiskopat.

Diese ganze wichtige Gedankenreihe ist noch heute in der Lehre der katholischen Kirche wirksam. Jure divino gilt noch heute der katholische Bischof für einen Bischof der ganzen Kirche; nur jure humano ist der Bischof auf seine Diöces beschränkt[7]. Und noch heute gilt jeder Bischof für einen Nachfolger der Apostel[8], und damit jeder

---

d. h. ein Nachfolger der beiden Apostel, welche nach der römischen Tradition die römische Gemeinde gegründet haben, vgl. Hilarius fragm. II, c. 18 (Migne, Patres lat. X p. 645), wo es in ironischer Anrede an die arianischen Bischöfe des Morgenlandes heifst: o veros Christi discipulos! o dignos successores Petri atque Pauli! o pios ecclesiae patres!

[5] Oben § 21 Anm. 7.

[6] Oben S. 251 Anm. 5.

[7] Konstitution Pius' VI vom 28. Nov. 1786. Hinschius Bd. 2 S. 39 Anm. 4.

[8] Concil. Trid. sess. XXIII c. 4: episcopos qui in apostolorum locum successerunt. Concil. Vatican. Sess. IV c. 3: episcopi, qui positi a spiritu sancto in apostolorum locum successerunt. Unter dem Ausdruck „die Apostel" ist der Apostel Petrus mit einbegriffen (vgl. Phillips, Kirchenr. Bd. 1 S. 169), so dafs noch nach heutiger katholischer Lehre jeder Bischof der Nachfolger nicht blofs der übrigen Apostel, sondern auch des Apostels Petrus ist. Die dogmatische Begründung der Obergewalt des römischen Bischofs macht daher den katholischen Theologen Schwierigkeit, vgl. z. B. Wetzer und Weltes Kirchenlexikon, Bd. 2 S. 869: „wie die Apostel mit ihrer apostolischen Gewalt Petrus, dem Oberhirten der Kirche, untergeordnet waren, so müssen auch die Bischöfe als Nachfolger der Apostel dem Papste als dem Nachfolger Petri untergeordnet sein". Um den Primat des Papstes aus dem (angeblichen) Primat Petri über die übrigen Apostel zu folgern, mufs die Sache einigermafsen (doch darf es nicht offenbar gesagt werden) so gewandt werden, als ob die Bischöfe nur die Nachfolger der übrigen Apostel mit Ausschlufs des Petrus wären, was aller Tradition der katholischen Kirche widerspricht. Mit der Mehrzahl „der Apostel", deren Nachfolger jeder

Bischof für einen Nachfolger auch Petri, für einen Bischof gleich dem römischen Bischof. Sogar der Ausdruck „Bischof der katholischen Kirche“, den wir noch heute gebrauchen, ist ein Rest der einst in der Kirche lebendig gewesenen Überzeugungen. Jeder Bischof heifst ein „Bischof der katholischen Kirche“, um ihn, dem Wortsinne des Ausdrucks entsprechend, als einen Bischof der Gesamtkirche zu bezeichnen [9]. Der Ausdruck „episcopus ecclesiae catholicae“ bedeutet ursprünglich das Gleiche wie der später aufkommende Ausdruck „Universalbischof“. Der Universalepiskopat ist so weit entfernt, eine Hervorbringung späterer Entwickelung zu sein, dafs er vielmehr die älteste Form des Episkopats darstellt [10].

Bischof sei, sind vielmehr ursprünglich an erster Stelle gerade die beiden Apostelfürsten Petrus und Paulus gemeint, vgl. Anm. 4.

[9] Vgl. z. B. Cypr. ep. 49, 2: Cornelium episcopum sanctissimae catholicae ecclesiae. 68, 2: episcopo Cornelio in catholica ecclesia — ordinato. — Schreiben der Synode von Antiochien v. J. 269 nach Absetzung des Paul von Samosata, Euseb. VII, 30, 17: *ἠναγκάσθημεν — ἕτερον ἀντ' αὐτοῦ τῇ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ καταστῆσαι ἐπίσκοπον.* — Constit. apost. VI, c. 14 heifst es von den Bischöfen: *ὑμῶν τῶν τὴν καθόλου ἐπισκοπὴν πεπιστευμένων.* — Brief des Siricius v. J. 386 (Jaffé Nr. 259): der Bischof von Thessalonich ist befugt, die Bischöfe in Illyrien zu ordinieren, catholicum episcopum ordinare. — Codex eccl. Afric. c. 92 (Concil. Carthag. VIII c. 2, gegen Ende des 4. Jahrhunderts): dixit ille episcopus ecclesiae catholicae (der Bischof von Karthago). — In all diesen Stellen bedeutet „katholisch“ keinen Parteinamen, sondern wörtlich die „allgemeine“ Kirche, den „allgemeinen“ Bischof (Universalbischof). Besonders deutlich ist die bekannte Stelle Cypr. ep. 49, 2: unum episcopum in catholica esse debere (oben S. 179 Anm. 1). Damit ist nicht gesagt, dafs in jeder Ortsgemeinde, sondern wörtlich, dafs in der katholischen Kirche (in der ganzen Christenheit) nur ein Bischof sein darf. Daher gerade die Nötigung, die mehreren Bischöfe als identische Bischöfe, die sämtlichen Bischöfe als Nachfolger und Vertreter desselben einen Bischofs, des Apostels Petrus, aufzufassen. Eine jede Ortsgemeinde stellt dieselbe ganze Christenheit (Ekklesia), ein jeder Bischof denselben Universalbischof dar, und für die Verfassung der Ortsgemeinde gilt der Satz, dafs sie nur einen Bischof haben könne, nicht kraft eines Satzes der Ortsgemeindeverfassung, sondern kraft jenes Satzes, welcher verlangt, dafs die ganze Christenheit eine einzige Herde unter einem einzigen Hirten sei. Vgl. § 21 Anm. 7. Ein jeder Bischof kann für den altkatholischen Glauben nur darum Bischof sein, weil er ein Bischof der katholischen Kirche, d. h. ein Vertreter des einzigen Bischofs der ganzen Kirche (Petrus) ist. Die herkömmliche Auffassung steht diesen Anschauungen der Quellen gegenüber ratlos da, vgl. z. B. Langen Bd. 1 S. 343.

[10] Aus den in Anm. 9 gesammelten Zeugnissen ergiebt sich zugleich, dafs die morgenländische Kirche genau von demselben Gedanken des Universalepiskopats ausgeht wie die abendländische, wenngleich im Morgenlande die Person Petri nicht die gleiche Rolle spielt wie im Abendland. Vgl. Constit. apost. VIII, c. 10: im allgemeinen Kirchengebet wird gebetet *ὑπὲρ πάσης ἐπισκοπῆς τῆς ὑπὸ τὸν οὐρανὸν — καὶ ὑπὲρ τοῦ ἐπισκόπου ἡμῶν Ἰακώβου* (Jerusalem) *καὶ*

Aus dem Universalepiskopat eines jeden Bischofs folgt, daſs grundsätzlich jeder Bischof die bischöfliche Seelsorge und bischöfliche Gewalt für die ganze Kirche hat. Unter diesem Gesichtspunkt kann (um die Mitte des 3. Jahrhunderts) der römische Bischof gegen den Bischof von Arles, der karthagische Bischof (um dieselbe Zeit) gegen Bischöfe nicht bloſs des lateinischen Afrikas, sondern ebenso Spaniens zu Hülfe gerufen werden[11]. Er übt Fürsorge (Bischofsamt) nicht bloſs für seine Gemeinde, sondern ebenso für jede fremde Gemeinde, und kann er kraft dieser Fürsorge auch gegen den Bischof der anderen Gemeinde einschreiten. Jeder Bischof ist allen anderen Gemeinden und damit auch allen anderen Bischöfen übergeordnet. Es giebt keine Zuständigkeitsgrenze für seine Gewalt.

Aus demselben Universalepiskopat eines jeden Bischofs folgt aber ebenso umgekehrt, daſs kein Bischof über einen anderen Bischof und dessen Gemeinde Gewalt zu üben im stande ist. In der Person eines jeden anderen Bischofs tritt ihm eine gleichgeartete, ebenbürtige Lehr- und Regierungsgewalt gegenüber.

Diese beiden Sätze widersprechen sich nur scheinbar. In ihrer Vereinigung sagen sie aus, daſs einem jeden Bischof geistliche, aber keinem Bischof rechtliche Gewalt über die Kirche zuständig ist. Jeder Bischof ist allein Gott verantwortlich[12]. Es giebt von Rechts wegen keinen Bischof der Bischöfe. Soll für die Gesamtkirche etwas durchgesetzt werden, so ist die Stellung der Gesamtheit der Bischöfe entscheidend. Daher die Bedeutung, welche die Eintracht der Bischöfe für das Leben der Kirche hat. Die Gesamtheit, die „Körperschaft" der Bischöfe steht thatsächlich an der Spitze der Kirche. Aber nicht so, als ob etwa diese Gesamtheit der Bischöfe als Kollegium, gewissermaſsen als juristische Person, das

---

τῶν παροικιῶν αὐτοῦ — ὑπὲρ τοῦ ἐπισκόπου ἡμῶν Κλήμεντος (Rom) *καὶ τῶν παροικιῶν αὐτοῦ — ὑπὲρ τοῦ ἐπισκόπου ἡμῶν Εὐοδίου* (Antiochien) *καὶ τῶν παροικιῶν αὐτοῦ — ὑπὲρ τοῦ ἐπισκόπου ἡμῶν Ἀννιανοῦ* (Alexandrien) *καὶ τῶν παροικιῶν αὐτοῦ.* Obgleich hier also jedem der vier groſsen Bischöfe „seine Gemeinden" zugeschrieben werden, betet doch die betende Gemeinde für jeden der vier Bischöfe als für „unsern Bischof". Der Gedanke des Universalepiskopats liegt schon dem ältesten Episkopat zu Grunde (oben S. 84 ff. 249). Die Aufgabe eines jeden Bischofs ist es, *ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ κυρίου* (Ap. Gesch. 20, 28; diese Wendung geht in das Ordinationsgebet bei der Bischofsweihe über, Canon. Hippol. III § 14 mit den Parallelstellen bei Achelis S. 45), und das Amt des Bischofs ist es, in der eucharistischen Feier das Gebet der ganzen Christenheit darzubringen, vgl. oben S. 205. 249, ferner die Ägypt. KO. (Achelis S. 46) mit Constit. apost. VIII c. 5: *προσφέρειν σοι* (Gott) *τὰ δῶρα τῆς ἁγίας σου ἐκκλησίας.*

[11] Cypr. ep. 67. 68. Vgl. oben S. 519 Anm. 22.

[12] Vgl. die Cyprianischen Äuſserungen oben S. 323 Anm. 49.

rechtliche Oberhaupt der Kirche darstellte, noch auch so, als ob diese Gesamtheit der Bischöfe andere Befugnisse hätte als die einzelnen Bischöfe. Sondern die Körperschaft der Bischöfe ruht auf der Identität ihrer Gewalt (S. 345. 346), darauf, daſs jedem einzelnen Bischof dieselbe Gewalt über dieselbe ganze Kirche zuständig ist (nicht auf irgend welcher „Konföderation"). Infolge dieser Thatsache bilden alle Bischöfe notwendig eine Einheit (ein einziges corpus). Infolge derselben Thatsache kann bei Verfehlung eines Bischofs jeder andere Bischof einschreiten, und mittels dieser Macht jedes einzelnen Bischofs kann die Gesamtheit der Bischöfe (indem sie für die eine Seite Partei nimmt) ihre Stellungnahme jeder Gemeinde gegenüber zu thatsächlicher Geltung bringen[13]. Ein kollegiales Oberhaupt der Kirche, eine aristokratische Verfassung, welche die Gesamtheit der Bischöfe als verfassungsmäſsige Spitze der Kirche setzte, ist der alten Zeit überhaupt undenkbar. Ein Kollegium hat keine Gaben, ein Kollegium hat keine Gewalt[14]. Wie in der Einzelgemeinde, so ist auch in der Kirche der Grundgedanke, welcher an der Gestaltung ihrer Verfassung arbeitet, monarchischer Natur. Jedem einzelnen Bischof ist Gewalt über die ganze Kirche gegeben, wenngleich niemandem rechtliche Gewalt.

Die Bischofsgewalt ist, sofern sie sich auf die ganze Kirche richtet, von lediglich moralischer Natur. Ja, sie kann gar nicht anderer Natur sein. Weshalb? Weil die Bischofsgewalt Lehrgewalt, Gewalt, das Wort an der Statt Christi (Gottes) zu führen, darstellt. Wie keine unfehlbare Synode (S. 327), ebenso kann es nach altkatholischem Glauben keinen unfehlbaren Bischof geben. Ein formales

---

[13] Dies ist der klare Sinn der bekannten Cyprianischen Stellen, vgl. epist. 68, 3. 4: copiosum corpus est sacerdotum concordiae mutuae glutino atque unitatis vinculo (nämlich durch die Einheit ihrer Gewalt) copulatum, ut si quis ex collegio nostro haeresim facere et gregem Christi lacerare et vastare temptaverit, subveniant ceteri — et misericordes oves dominicas in gregem colligant — — nam etsi pastores multi sumus, unum tamen gregem pascimus et oves universas — fovere debemus. ep. 66, 8: quando ecclesia, quae catholica una est, scissa non sit neque divisa, sed sit utique conexa et cohaerentium sibi invicem sacerdotum glutino copulata. Der Grundgedanke ist, daſs episcopatus unus est, cujus a singulis in solidum pars tenetur (oben S. 252 Anm. 7). Die Identität der bischöflichen Gewalt bewirkt die Einheit der Bischöfe. Ganz anders z. B. Langen Bd. 1 S. 334 ff., welcher, in Anschluſs an die herkömmlichen Vorstellungen, bei Cyprian eine „Kollegialverfassung der Kirche" findet und die zuletzt angeführte Äuſserung Cyprians dahin versteht, daſs „dem ganzen Bischofskollegium" (aber bei Cyprian steht gerade umgekehrt a singulis!) „die Hirtensorge solidarisch für die Gesamtkirche obliegt".

[14] Es gilt hier ganz das Gleiche wie oben S. 117.

Recht, das Wort Gottes für die ganze Kirche festzustellen, erscheint als undenkbar. Die Bischofsgewalt über die ganze Kirche ist für jeden Bischof lediglich geistliche, nicht formal zwingende, sondern nur durch den Inhalt des Wortes wirkende Gewalt.

Die Einzelgemeinde hat im 3. Jahrhundert eine rechtliche Verfassung (§ 20), die Kirche noch nicht.

Aber es wird, wie aus der Entwickelung der Synode (Gemeindeversammlung), ebenso aus der Entwickelung des Episkopats eine rechtliche Obergewalt über die Kirche hervorgehen, und zwar eine Gewalt monarchischen Stils: der eine Bischof einer jeden Gemeinde ist (die Stelle Petri vertretend) das Oberhaupt der Ekklesia, der Christenheit. Aus der Gemeindeverfassung geht die Kirchenverfassung hervor, denn die Ortsgemeinde ist die Erscheinungsform der Kirche, und die monarchische Natur der Gemeindeverfassung hat notwendig die monarchische Entwickelung der Kirchenverfassung zur Folge.

§ 29. Der Primat.

Jeder Bischof hat geistliche Gewalt über die ganze Kirche. Diese geistliche Gewalt wird, aber in verschiedenen Abstufungen, in rechtliche Gewalt sich verwandeln.

Der Ausgangspunkt für diese Entwickelung war dadurch gegeben, daſs die geistliche Gewalt der Bischöfe thatsächlich eine verschiedene gewesen ist.

Die Stellung des Bischofs ruht auf der Stellung seiner Gemeinde.

In der Idee sind alle Gemeinden einander gleich, denn jede Gemeinde stellt die ganze Christenheit, die von den Aposteln gegründete Christenheit, dar, und wie jeder Bischof ein Nachfolger der Apostel (des Apostels Petrus), so ist jede Gemeinde folgerichtig eine apostolische Gemeinde (ecclesia apostolica)[1]. Dennoch gelten einzelne Gemeinden

---

[1] Gerade dies sagt Tertullian de praescr. c. 20: die Apostel haben ecclesias apud unamquamque civitatem gegründet, von denen die übrigen Gemeinden ihren Glauben empfangen haben und noch empfangen, ut ecclesiae fiant: ac per hoc et ipsae apostolicae deputabuntur, ut soboles apostolicarum ecclesiarum, denn jedes Ding bestimmt sich nach seinem Ursprung. Itaque tot ac tantae ecclesiae una est illa ab apostolis prima, ex qua omnes; sic omnes primae et omnes apostolicae, dum una omnes. Weil die Gemeinden alle dieselbe eine Gemeinde darstellen (die Universalgemeinde), darum sind sie alle Erstlingsgemeinden und apostolische Gemeinden. — Vgl. Augustin. ep. 232 c. 3: christianae societatis, quae per sedes apostolorum et successiones episcoporum certa per orbem propagatione diffunditur. Wie jeder Bischof ein Nachfolger der Apostel, so ist jeder Bischofsstuhl eine sedes apostolica.

im besonderen Sinne als apostolische Gemeinden. Es sind diejenigen, denen die unmittelbare Gründung durch Apostel oder Apostelschüler entweder kraft geschichtlicher oder kraft legendarischer Überlieferung zugeschrieben wird[2].

Aber die apostolische Gründung war nicht allein, ja nicht einmal an erster Stelle für das kirchliche Ansehen einer Gemeinde maſsgebend. Manche Gemeinden sind trotz zweifelloser apostolischer Gründung niemals zu dem Range einer führenden Gemeinde aufgestiegen. Man denke an die galatischen Gemeinden paulinischer Gründung. Selbst Jerusalem hat seine Geltung als Erstlingsgemeinde nur sehr unvollkommen durchzusetzen vermocht und hat, von der allerersten Zeit abgesehen, niemals auch nur annähernd eine Rolle wie Rom, Alexandrien, Antiochien gespielt. Andere Gemeinden kamen zu hervorragender kirchlicher Bedeutung (z. B. Karthago), obgleich sie weit entfernt waren, apostolischen Ursprung für sich in Anspruch zu nehmen. Der in Wirklichkeit entscheidende Umstand war bekanntlich die Bedeutung der Stadt, welcher die Gemeinde angehörte, und die damit zusammenhängende Gröſse, Leistungsfähigkeit, Geltung der Gemeinde. Die drei groſsen Hauptstädte des Reichs: Rom, Alexandrien, Antiochien, sind auch die Hauptstädte der Kirche geworden. Die kirchliche Überlieferung von der apostolischen Missionsthätigkeit hat dann mit dem Ansehen solcher Gemeinden sich in Einklang gesetzt[3]. Was die Bedeutung der Gemeinde und ihrer Stadt zu Wege gebracht hatte, empfing damit gewissermaſsen seine kirchliche Rechtfertigung.

Die erste Gelegenheit, bei welcher wir das bestimmten Gemeinden zukommende besondere Ansehen in der Kirchengeschichte praktisch werden sehen, bieten die von dem römischen Bischof Victor gegen das Ende des 2. Jahrhunderts veranlaſsten Synoden in Sachen der Osterfeier. Die Synode italienischer Bischöfe wurde in Rom unter

---

[2] Vgl. die bekannten Tertullianischen Stellen de praescr. c. 36: Percurre ecclesias apostolicas, apud quas ipsae adhuc cathedrae apostolorum suis locis praesidentur — Corinthum — Philippos — Thessalonicenses — Ephesum — Romam. c. 21: Quid autem praedicaverint (apostoli) — non aliter probari debere, nisi per easdem ecclesias, quas ipsi apostoli condiderunt. de virginib. vel. c. 2: eas ego ecclesias proposui, quas et ipsi apostoli vel apostolici viri condiderunt.

[3] Wie der Apostel Petrus als Gründer des römischen Bischofsstuhls, so gilt nach der Legende sein Schüler, der Evangelist Markus, als Gründer des Bischofssitzes in Alexandrien. Dem Bistum Antiochien hat Petrus angeblich 7 Jahre lang präsidiert. Den Stuhl zu Arles sollte der Apostelschüler Trophimus aufgerichtet haben, u. s. f.

Vorsitz des römischen Bischofs Victor, die Synode Galliens unter Vorsitz des Bischofs Irenäus von Lyon, die Synode des vorderen Kleinasiens unter Vorsitz des Bischofs von Ephesus, die palästinensische Synode unter Vorsitz der beiden Bischöfe von Cäsarea und Jerusalem abgehalten[4]. Eusebius, welcher uns diese Thatsachen überliefert, bemerkt, daſs in der Synode der pontischen Bischöfe der Bischof Palmas von Amastris als der amtsälteste Bischof präsidierte[5]. Der Gegensatz macht klar, daſs in den erstgenannten Fällen nicht das Amtsalter, sondern der Sitz des Bischofs, das Ansehen der bischöflichen Gemeinde über den Vorsitz entschieden hatte, und haben denn auch die sämtlichen vorhin namhaft gemachten Kirchen in der Folgezeit eine hervorragende Rolle in der Kirchenverfassung behauptet[6].

Im 3. Jahrhundert sehen wir sodann ganz deutlich die drei Gemeinden Rom, Alexandrien, Antiochien als die vornehmsten an der Spitze der ganzen Christenheit. In allen groſsen Fragen, welche im 3. Jahrhundert die Kirche in Bewegung gesetzt haben, erscheint eine Verständigung dieser drei Stühle als notwendig und als entscheidend[7]. Neben denselben treten in einzelnen Teilen der Kirche als bevorrechtet auf: im lateinischen Afrika der Bischof von Karthago, welchem ein Vorrang nicht bloſs in der Provinz Afrika (im engeren Sinn), sondern auch in Numidien und Mauretanien gebührte[8], in Gallien der

[4] Euseb. V, 23, 3; 24, 1. 8.

[5] Euseb. V, 23, 3: *τῶν τε κατὰ Πόντον ἐπισκόπων, ὧν Πάλμας ὡς ἀρχαιότατος προυτέτακτο.*

[6] Der Bischof von Ephesus hatte später bekanntlich die Stellung eines Exarchen von Kleinasien inne. Der Bischof von Lyon nahm im 3. Jahrhundert Primatialstellung für ganz Gallien (Anm. 9) und später, seit der fränkischen Zeit, wenigstens über die benachbarten Provinzen in Anspruch, welche letztere Gewalt ihm dann von Gregor VII bestätigt wurde, vgl. Hinschius, Kirchenr. Bd. 1 S. 599. Über den Bischof von Rom bedarf es keiner Ausführung; über Jerusalem und Cäsarea s. unten.

[7] Vgl. die Geschichte des Novatianischen Schismas: der römische Bischof schreibt an die Bischöfe von Antiochien und Alexandrien, Euseb. VI, 43, 3. 5; 46, 3; der Bischof von Alexandrien schreibt in derselben Sache an den Bischof von Antiochien und an den Bischof von Rom, Euseb. VI, 44, 1; 46, 3. — Die Synode von Antiochien, welche den Bischof Paul absetzte, schreibt an den Bischof von Rom und an den von Alexandrien; nur diese beiden sind in der Adresse des Synodalbriefs namentlich genannt, Euseb. VII, 30, 2: *Διονυσίῳ καὶ Μαξίμῳ καὶ τοῖς κατὰ τὴν οἰκουμένην πᾶσι συλλειτουργοῖς ἡμῶν ἐπισκόποις.* — Aus dem 4. Jahrhundert vgl. das allgemeine Kirchengebet des 8. Buchs der Apostol. Konstitutionen, oben S. 347 Anm. 10.

[8] Agrippinus, ein Vorgänger Cyprians hielt eine Synode der Bischöfe von Afrika und Numidien (Cypr. ep. 71, 4) und führte auf der Synode den Vorsitz (ep.

Bischof von Lyon [9], in Cilicien der Bischof von Tarsus, in Kappadocien der Bischof von Cäsarea, in Arabien der Bischof von Bostra u. s. w. [10]. In Palästina entwickelten sich die Verhältnisse insofern eigentümlich, als hier zwei Bischöfe in demselben Gebiet seit dem Ende des 2. Jahrhunderts nebeneinander den Vorrang hatten und ihn gemeinsam miteinander ausübten: der Bischof von Cäsarea (der politischen Hauptstadt) und der Bischof von Jerusalem [11]. Trotz der schweren Schläge, welche die Stadt und damit zugleich die Gemeinde von Jerusalem getroffen, ja deren Existenz teilweise unterbrochen hatten [12], war die Geltung der Gemeinde von Jerusalem als der „Mutterkirche" der Christenheit dennoch nicht ohne Bedeutung geblieben [13]. Zwar vermochte sie nicht eine führende Stellung an der

---

73, 3). Unter Cyprians Vorsitz versammelten sich die Bischöfe von Afrika, Numidien, Mauretanien i. J. 256 (Cypr. opp. I, p. 435), von Afrika und Numidien (ep. 72, vgl. 73, 1). An Cyprian wandten sich Bischöfe von Mauretanien (ep. 71; vgl. 72, 1) und Numidien (ep. 56, 1) mit ihren Anfragen. Cyprian leitete das Verhalten der Bischöfe Afrikas, Numidiens, Mauretaniens in Bezug auf die zwiespältige römische Bischofswahl (ep. 48, 2. 3) und richtete über numidische Bischöfe (ep. 58, 10). Damit ist die bekannte Äufserung Cyprians zu vergleichen, ep. 48, 3: latius fusa est nostra provincia, habet etiam Numidiam et Mauretaniam sibi cohaerentes.

[9] Bischof Faustinus von Lyon erscheint an der Spitze der gallischen Bischöfe, welche in Rom die Absetzung des Novatianischen Bischofs von Arles betreiben Cypr. ep. 68, 1.

[10] Vgl. Euseb. VI, 46, 3; VII, 5, 1. 4; 28, 1.

[11] Schon der palästinensischen Synode in Sachen des Osterstreits, Ende des 2. Jahrhunderts, präsidierten die beiden Bischöfe gemeinsam, Euseb. V, 23, 3; 25. Im 3. Jahrhundert ward auf einer Synode zu Cäsarea Origenes von den beiden Bischöfen zum Presbyter ordiniert, Euseb. VI, 8, 4; 23, 4; dieselben beiden Bischöfe schreiben dem Bischof von Alexandrien, um das lehrende Auftreten des Origenes in Cäsarea παρόντων ἐπισκόπων (Synode) zu rechtfertigen. Euseb. VI, 19, 17; vgl. 27. Ebenso treten in der Novatianischen und der Antiochenischen Streitigkeit beide Bischöfe nebeneinander als die ersten Bischöfe Palästinas auf, Euseb. VII, 5, 1; 28, 1.

[12] In der Zwischenzeit zwischen der Zerstörung Jerusalems i. J. 70 und der Wiederaufrichtung der Stadt als Aelia Capitolina durch Hadrian bestand auf den Trümmern von Jerusalem nur eine unbedeutende Ansiedlung und folgeweise, wenn überhaupt, so jedenfalls eine unbedeutende christliche Gemeinde. Hadrian verbot bekanntlich den Juden die Ansiedlung in seiner Aelia, so dafs die neu aufwachsende Gemeinde zu Jerusalem zunächst eine ausschliefslich heidenchristliche war.

[13] Davon legen (im 3. Jahrh.) die pseudoclementinischen Homilieen Zeugnis ab, wo in dem einleitenden Brief des Clemens Jakobus als Bischof von Jerusalem und zugleich als „Bischof der Bischöfe" erscheint. Dafs in Jerusalem der Bischofstuhl des Jakobus steht (Euseb. VII, 19) und folgeweise der Stuhl zu Jerusalem ein „apostolischer Stuhl" ist (Euseb. VII, 32, 29) gilt im 4. Jahrhundert, und wahr-

Spitze der Kirche zu behaupten. Ja, selbst innerhalb ihres engeren Kreises, Palästina, war sie aufser stande, den Vorrang, welchen die Gemeinde der politischen Hauptstadt (Cäsarea) als solche für Palästina genofs, zu brechen. Der Bischof von Cäsarea war von beiden Bischöfen der angesehenere[14]. Aber die kirchliche Geltung Jerusalems setzte sich doch so weit durch, dafs der Sitz von Jerusalem dem von Cäsarea nicht gleich den übrigen Kirchen Palästinas einfach untergeordnet, sondern nebengeordnet war[15].

Von einer geordneten Verteilung kirchlicher Mittelpunkte über das ganze Gebiet der Kirche ist noch während des ganzen 3. Jahrhunderts keine Rede (vgl. § 30). Wenn es sich um die Vornahme leitender Thätigkeit in solchen Kreisen handelte, in denen keine Gemeinde und folgeweise kein Bischof im anerkannten Besitz der Führung sich befand, trat die Leitung seitens des amtsältesten Bischofs ergänzend ein[16]. Soweit aber führende Gemeinden hervortreten, er-

---

scheinlich schon erheblich früher, als eine feststehende Thatsache, vgl. auch das allgemeine Kirchengebet der apostolischen Konstitutionen (oben S. 347 Anm. 10), wo vor den Bischöfen der drei grofsen Kirchen Jakobus als der Bischof von Jerusalem genannt wird. Die Synode von Konstantinopel v. J. 382 bezeichnete die Kirche zu Jerusalem als die „Mutterkirche aller Kirchen", Theodoret. hist. eccl. V, c. 9. Auf diesen Thatsachen beruhte das Ansehen der Kirche von Jerusalem, und berief sich Firmilian von Kappadocien daher der römischen Kirche gegenüber auf die Überlieferung der Kirche von Jerusalem, Cypr. ep. 75, 6: nec observari illic (in Rom) omnia aequaliter, quae Hierosolymis observantur.

[14] Das erhellt daraus, dafs der Bischof von Cäsarea regelmäfsig an erster Stelle genannt wird, vgl. die Stellen der Anm. 11 (eine Ausnahme bilden nur drei Stellen: Euseb. VI, 19, 17; 27. VII, 28, 1) und dafs die palästinensischen Synoden augenscheinlich ordentlicherweise in Cäsarea abgehalten wurden, vgl. Anm. 11.

[15] Das war die Übung des 2. und 3. Jahrhunderts (Anm. 11), welche von dem Koncil von Nicäa bestätigt ward, c. 7: *ἐπειδὴ συνήθεια κεκράτηκε καὶ παράδοσις ἀρχαία, ὥστε τὸν ἐν Αἰλίᾳ ἐπίσκοπον τιμᾶσθαι, ἐχέτω τὴν ἀκολουθίαν τῆς τιμῆς, τῇ μητροπόλει σωζομένου τοῦ οἰκείου ἀξιώματος.* Was mit der „Nachfolge" des Bischofs von Jerusalem in die ihm von altersher erwiesene „Ehre" gemeint ist, ergiebt sich aus Anm. 11: von altersher hatte der Bischof von Jerusalem mit dem von Cäsarea die Primatialstellung gemeinsam inne. D s sollte nach dem Koncil von Nicäa auch ferner gelten, wenngleich Cäsarea als die eigentliche M tropolis auch für die kirchliche Verfassung anerkannt wurde. Dadurch widerlegt sich die Ansicht von Hefele Bd. 1 S. 404, Hinschius Bd. 1 S. 544, wonach vermöge des Nicänischen Koncilsschlusses der Bischof von Jerusalem dem von Cäsarea „als einfacher Suffragan unterstellt" worden wäre. Ganz anders wieder J. Friedrich, Zur ältesten Geschichte des Primates in der Kirche, 1879.

[16] Das älteste Beispiel oben Anm. 5. An denselben Bischof Palmas von Amastris, welcher dort als Vorsitzender der pontischen Synode genannt ist, adressierte Dionys von Korinth etwa um dieselbe Zeit seinen Lehrbrief an die pontischen Gemeinden, Euseb. IV, 23, 6. Man sieht daraus, dafs der amtsälteste Bischof

kennen wir, wie die voraufgehende Zusammenstellung zeigt, sie als die Grofsstädte des römischen Reiches wieder.

Welches sind die kirchlichen Grundlagen, aus denen solche kirchliche Führerschaft der Grofsstadtgemeinden hervorgewachsen ist?

Zwei Umstände sind in dieser Richtung wirksam gewesen. Einmal die Fähigkeit und folgeweise die Pflicht der leistungsfähigeren Gemeinde, für die schwächere Gemeinde zu sorgen. Zum andern die Macht der bedeutenderen Gemeinde über (so wollen wir es nennen) die kirchliche Reception.

Die ganze Christenheit bildet eine einzige Gemeinde. In jeder Ortsgemeinde lebt und leidet dieselbe eine Christenheitsgemeinde. Aus der Kraft dieses Einheitsbewufstseins geht die Fürsorge hervor, welche die stärkere Gemeinde der notleidenden zu erweisen verpflichtet ist. Dahin gehört die Fürsorge mit materiellen Mitteln [17]. Aber nicht blofs diese. Wenn eine Gemeinde in Auflösung, Zwiespalt, Schwierigkeit irgend welcher Art sich befindet, ist die stärkere Gemeinde verpflichtet, ihr zur

---

bereits einen dauernden Vorrang einnahm. Gleiche Verhältnisse, wie in Pontus, galten im lateinischen Afrika und in Spanien. Im lateinischen Afrika besafs Karthago den Primat des Stuhles über Afrika, Numidien, Mauretanien (Anm. 8); unter den Bischöfen Numidiens aber (und zweifellos ebenso Mauretaniens) galt der Primat des Alters. So präsidierte Secundus, Bischof von Tigisis, als Primas (episcopus primae cathedrae) der Synode von Cirta in Numidien (Mai 311), auf welcher Silvan zum Bischof von Cirta erwählt wurde (Augustin. contra Crescentium III, c. 27). Tigisis war ein ganz unbedeutender Ort in Numidien. Der Vorsitz des Bischofs von Tigisis ruhte lediglich auf seinem Amtsalter. Der Primat des amtsältesten Bischofs (primae sedis episcopus, primas, senex) erhielt sich in den Kirchenprovinzen Afrikas bis in das 11. Jahrhundert, vgl. Hinschius Bd. 1 S. 581 Anm. 2. In gleicher Weise bestimmte sich in der spanischen Kirche vor dem Koncil von Nicäa die prima cathedra (Koncil von Elvira c. 58). Spanien besafs keine Gemeinde, welche als solche die Führung gehabt hätte. Den Vorsitz auf dem Koncil von Elvira führte der Bischof von Acci (Cadix), was nur dadurch erklärbar wird, dafs dieser Bischof der amtsälteste Bischof war; vgl. Hefele Bd. 1 S. 182. Hinschius Bd. 2 S. 3. Immer beweist der Primat des Amtsalters, wo er auftritt, dafs es inmitten des betreffenden Kreises an einer Gemeinde, welcher als solcher der Vorrang (Primat des Stuhles) zukäme, fehlt.

[17] Bekannt ist der Ruhm der römischen Gemeinde in dieser Hinsicht, Euseb. IV, 23, 10 (Brief des Dionys von Korinth an den römischen Bischof Soter): *ἐξ ἀρχῆς γὰρ ὑμῖν ἔθος ἐστὶ τοῦτο, πάντας μὲν ἀδελφοὺς ποικίλως εὐεργετεῖν, ἐκκλησίαις τε πολλαῖς ταῖς κατὰ πᾶσαν πόλιν ἐφόδια πέμπειν* — —. VII, 5, 2 (Dionys von Alexandrien an Stephan von Rom): *αἱ μέντοι Συρίαι ὅλαι καὶ ἡ Ἀραβία, οἷς ἐπαρκεῖτε ἑκάστοτε καὶ οἷς νῦν ἐπεστείλατε.* Vgl. Harnack, Dogmengesch. Bd. 1 S. 404. 410 Anm. 1. Aus dem 1. Jahrhundert ist zu vergleichen Ap. Gesch. 11, 29: Unterstützung der Gemeinden Judäas in der Hungersnot durch die Gemeinde von Antiochien.

Lösung dieser Schwierigkeit zu helfen. Das älteste bekannte Beispiel dieser Art ist das Eingreifen der römischen Gemeinde, Ende des 1. Jahrhunderts, in den Zwiespalt zu Korinth [18]. Im 2. Jahrhundert hören wir, daſs der Fall der Bischofswahl in einer kleinen Gemeinde die benachbarte „befestigte“ (leistungsfähige) Gemeinde veranlaſst, helfend einzugreifen [19]. In beiden Fällen ist es die Gemeinde als solche, welche der anderen zu helfen verpflichtet ist und hilft. Die Pflicht der Gemeinde geht nach der Ausbildung des monarchischen Episkopats auf den Bischof über. Der Bischof der „befestigten“ Gemeinde ist verpflichtet, auch für schwächere Gemeinden zu sorgen. Sein Amt ist auch für diese anderen Gemeinden ein Amt der Fürsorge, Seelsorge, Leitung. Sein Amt ist also auch für diese anderen Gemeinden Bischofsamt [20]. Der Bischof einer „befestigten“ Gemeinde ist mittelbar Bischof für ein gröſseres Gebiet, ist Bischof auch für andere Gemeinden. Ein vornehmster Fall bleibt auch in der Folgezeit der, wo die benachbarte Gemeinde ohne Bischof ist, also Bischofswahl notwendig wird. Der Bischof der „befestigten“ Gemeinde wird Fürsorge für die bischoflose Zwischenzeit [21], wird Fürsorge auch für die neue Bischofswahl zu üben haben [22]. Aber der Fall der Bischofs-

---

[18] Oben S. 157 ff. 286.

[19] Oben S. 287 ff.

[20] Vgl. Euseb. V, 23, 3: *τῶν κατὰ Γαλλίαν παροικιῶν, ἃς Εἰρηναῖος ἐπεσκόπει.*

[21] Cyprian beabsichtigte, die verwaiste Gemeinde von Thibaris selber zu besuchen; da er aber seine eigne Gemeinde nicht verlassen konnte, schickte er einen Mahn- und Trostbrief, ep. 58. Während der Abwesenheit des Bischofs Polykarp von Hadrumet suchte Cyprian die Gemeinde auf, ep. 48, 2. Otto Ritschl, Cyprian S. 149. 228. Vgl. das Verfahren des Secundus von Tigisis in Karthago, Anm. 22.

[22] Das wird schon für die Zeit vor dem Koncil von Nicäa bewiesen durch die Fürsorge des Bischofs Secundus von Tigisis für die Wahl eines neuen Bischofs von Cirta in Numidien: er hielt dort (Mai 311) als primae sedis episcopus die Synode ab, auf welcher Silvanus zum Bischof gewählt wurde, und ordinierte den Silvanus, Augustin. ep. 53, 2; contra Crescent. III, c. 27. Die angeführten Thatsachen sind unabhängig von den (gefälschten) Akten der Synode überliefert, vgl. Völter, Donatismus S. 92 ff. Als in Karthago i. J. 312 Sedisvakanz eintrat, setzte derselbe Secundus als erster Bischof Numidiens einen Bistumsverweser (interventor) für die karthagische Gemeinde ein und veranlaſste die Wahl eines neuen Bischofs, Völter S. 119—123. Das Auftreten des Secundus, des amtsältesten Bischofs von Numidien (Anm. 16), setzt voraus, daſs dem Bischof einer „befestigten“ Gemeinde eine derartige Thätigkeit zukam. Der Primat des Alters richtet sich selbstverständlich nach seinem Vorbilde, dem Primat des Stuhles. Doch darf allerdings nicht übersehen werden, daſs der Cyprianischen Zeit diese Fürsorge für die verwaiste Gemeinde wenigstens im allgemeinen (von Rom abgesehen) noch un-

wahl ist keineswegs der einzige. Auch wo ein Bischof ist, können Streitigkeiten, Schwierigkeiten in der Gemeinde auftauchen, denen die Gemeinde selber nicht gewachsen ist. Der Bischof der „befestigten" Gemeinde wird, wo er in solchen Fällen fürsorgend eingreift, wie als Bischof der anderen Gemeinde, so zugleich als Bischof des anderen Bischofs, also geradezu als Oberbischof thätig werden können[23].

Der Universalepiskopat, welchen grundsätzlich jeder Bischof kraft seines Amtes innehat, wird von praktischer Bedeutung für den Bischof einer „befestigten", im Vergleich zu anderen Gemeinden bedeutenderen Gemeinde, d. h. vornehmlich für den Bischof der Grofsstadt.

---

bekannt ist. Cyprian spricht ep. 67, 5 nur davon, dafs „die nächsten Bischöfe derselben Provinz" (episcopi ejusdem provinciae proximi quique) zur Wahl und Ordination eines neuen Bischofs zusammentreten, und berichtet dementsprechend, dafs in Capse eine Bischofswahl von nur 5 Bischöfen vollzogen wurde (ep. 56, 1), ohne dafs von der Anwesenheit Cyprians oder sonst eines Bischofs von primatialer Stellung die Rede wäre. Die Ergänzungsbedürftigkeit der einzelnen Gemeinde und ebenso das Streben nach Macht seitens der gröfseren Gemeinden (und ihrer Bischöfe) ist gerade seit der Mitte des 3. Jahrhunderts unaufhaltsam gewachsen (vgl. unten S. 369 ff.), so dafs die afrikanischen kirchlichen Verhältnisse im Beginn des 4. Jahrhunderts (vgl. die Stellung des Secundus von Tigisis) einen weit geschlosseneren Eindruck machen als noch um die Mitte des 3. Jahrhunderts. Aber es ist klar, dafs die Voraussetzungen auch dieser Art von Fürsorge schon zu Cyprians Zeit gegeben waren, vgl. Anm. 21.

[23] Dafs auch in dieser Hinsicht die grundlegenden Gedanken schon um die Mitte des 3. Jahrhunderts lebendig waren, zeigt das Vorgehen des Bischofs Faustinus von Lyon in Sachen des novatianisch gesinnten Bischofs von Arles: derselbe hatte zwar nicht Macht, den Bischof von Arles abzusetzen, aber er versammelte eine gallische Synode und liefs einen Synodalbrief an den Bischof von Rom abgehen, Cypr. ep. 68, 1. Ferner gehört hierher das Verfahren Cyprians gegen den allerdings bereits verstorbenen Bischof von Furni, Cypr. ep. 1 (oben S. 323 Anm. 49). Im Beginn des 4. Jahrhunderts haben sich auch in dieser Hinsicht die Verhältnisse bereits fester gestaltet. Mensurius, Bischof von Karthago, bemühte sich, nach Beendigung der Verfolgung (also etwa im Frühjahr 311) sein Verhalten durch einen Brief an den Bischof Secundus von Tigisis zu rechtfertigen, Augustin. brevic. collat. III, c. 13: (Mensurii) epistolam ad Secundum Tigisitanum datam, qui tunc habebat primatum episcoporum Numidiae. In qua epistola videbatur Mensurius velut de suo crimine confiteri —. Wenn über den Bischof von Karthago zu Gericht gesessen werden sollte, so kam es dem ersten Bischof Numidiens zu, die betreffende Synode zu berufen und zu leiten. Daher der Brief des Mensurius. Im Jahr 312 hielt Secundus von Tigisis eine Synode in Karthago ab, um über den neuen karthagischen Bischof Cäcilian zu Gericht zu sitzen, Augustin. l. cit. c. 14: sententiae a singulis dictae sunt, primitus a Secundo Tigisitano qui eorum princeps fuit, deinde a caeteris, quibus expresserunt, se Caeciliano et collegis ejus non communicare. Auch hier mufs aus den vom amtsältesten Bischof geübten Befugnissen auf die im Primat des Stuhles bereits ebenso enthaltene Machtstellung geschlossen werden.

Es versteht sich von selber, daſs sich Kreise bilden, in denen die Pflicht der Hülfeleistung und Fürsorge insbesondere geübt wird, und daſs diese Kreise den natürlichen Verbänden entsprechen, welche bereits durch anderweitige Verhältnisse gegeben sind. Der Bischof der bedeutenderen Gemeinde wird einen mehr oder weniger bestimmten Umkreis von Gemeinden unter seiner, wenn der Ausdruck gestattet ist, oberbischöflichen Gewalt haben. Es sind die Voraussetzungen gegeben, aus denen später die Obergewalt der Bischöfe in den Reichshauptstädten, in den Provinzialhauptstädten hervorgehen wird.

Aber noch ein zweiter Umstand hat maſsgebend auf die Entwickelung von oberbischöflichen Gewalten eingewirkt. Dieser zweite Umstand beruht in der Macht der bedeutenderen Gemeinde über die kirchliche Reception. Auch an diesem Punkt handelt es sich zunächst um eine Machtstellung der Gemeinde, welche dann in eine Machtstellung des Bischofs sich verwandelt.

Die Einzelgemeinde stellt die Kirche dar. Die Handlungen der Einzelgemeinde wollen Handlungen der Kirche sein und für die ganze Kirche gelten. Keine Einzelgemeinde aber hat formale Gewalt über die ganze Kirche. Daher die Bedeutung der Anerkennung seitens der Kirche d. h. seitens der übrigen Gemeinden. Die kirchliche Handlung der Einzelgemeinde erlangt ihre bestimmungsgemäſse kirchliche Gültigkeit erst, wenn sie von der Kirche anerkannt (recipiert) ist.

Dieser Satz gilt zweifellos für jede Aufstellung von allgemeinen Normen, mag es sich um Normen der Lehre oder nur der Verfassung (Disciplin) handeln. Die Kanones der Synoden (Gemeindeversammlungen) werden thatsächlich gültig erst mit ihrer kirchlichen Reception [24].

Aber der Satz gilt ebenso zweifellos auch für die einzelnen Verwaltungshandlungen der Ekklesia, z. B. Ordination, Exkommunikation, Absolution. Wie nur die Taufe gültig ist, welche die Kirche anerkennt (eine nur für eine Gemeinde gültige Taufe ist gar nicht denkbar), ebenso kann nur die von der Kirche anerkannte Ordination, Exkommunikation, Absolution u. s. w. Bestand haben, weil in all diesen Fällen gerade wie bei der Verkündigung eines Lehrsatzes eine in Gottes Namen, kraft göttlichen Geistes vorgenommene Handlung in Frage steht und deshalb die Handlung nur für die ganze Kirche oder gar nicht gültig sein kann. Die Anerkennung der Kirche bestätigt, daſs wirklich in Einklang mit Gottes Willen gehandelt worden ist [25].

---

[24] Oben S. 320. 322. 330. 331.

[25] Die Zustimmung (Reception) seitens der Kirche steht zu der Handlung seitens der Einzelgemeinde genau in demselben Verhältnis wie die Zustimmung der Einzelgemeinde zu der Handlung ihres Bischofs, früher des Lehrbegabten.

Es wird hier der Umstand wirksam, dafs zwar die Einzelgemeinde bereits die ganze Kirche darstellt, aber doch neben jeder Einzelgemeinde thatsächlich die anderen Gemeinden stehen, welche, gleichfalls die Kirche bedeutend, wirksam darüber urteilen, ob die Einzelgemeinde wirklich als Ekklesia Christi, als Darstellung der Gesamtgemeinde gehandelt hat. Die kirchliche Gültigkeit auch der einzelnen Verwaltungshandlung ist von der Anerkennung seitens der Gesamtgemeinde (der Reception) abhängig und diese Thatsache tritt immer stärker in den Vordergrund. Der äufsere Zusammenhalt der Gemeinden schliefst sich fester. Zugleich damit steigert sich das Ergänzungsbedürfnis der einzelnen Gemeinden, das Bedürfnis, dafs die Kirche anerkenne, was in der Gemeinde geschehen ist.

Zum Zwecke der Herbeiführung der Reception wird die wich-

Die Zustimmung stellt für die Kirche klar, dafs jene Handlung dem Willen und Worte Gottes gemäfs und darum für die Christenheit (Ekklesia) gültig ist. Es liegt also der Grund der Geltung ideell nicht in dieser Zustimmung, sondern in jener Handlung selbst. Die Zustimmung (Reception) hat nur deklaratorische Bedeutung. Allerdings mufs diese Deklaration, dies Zeugnis der Kirche hinzutreten, damit die Handlung thatsächlich gültig sei. Wer die Macht über dies deklaratorische Zeugnis der Kirche hat, der hat thatsächlich auch Macht über die Gültigkeit jener Handlung, d. h. er hat äufserlich angesehen die höhere Gewalt. Aber grundsätzlich ist es nicht seine Gewalt noch die von ihm vermittelte kirchliche Zustimmung, welche als solche wirksam wird, sondern der Geist Gottes, welcher in dem Handelnden damals sich offenbart hat. Noch deutlicher wird das Verhältnis, wenn man sich vergegenwärtigt, dafs die Zustimmung seitens der Kirche (die Reception) nur eine Ergänzung der dem Bischof (früher dem Lehrbegabten) seitens der Einzelgemeinde zu teil gewordenen Zustimmung darstellt. Ursprünglich bezeugt sich in der Zustimmung der jeweils Versammelten die Zustimmung der Ekklesia (S. 52 ff. 153 ff.). Seitdem der Altkatholicismus aufgekommen, gilt nicht mehr die Zustimmung jeder Versammlung, sondern nur noch die Zustimmung der rechtmäfsigen Ortsgemeindeversammlung als genügend, um die Zustimmung der Ekklesia (der Christenheit) zum Ausdruck zu bringen. Seit dem 3. Jahrhundert beginnt sodann die Entwickelung, welche, wenigstens in einer Reihe von Fällen, auch die Zustimmung der Ortsgemeinde noch nicht für ausreichend hält, um die Zustimmung der Ekklesia darzustellen. In immer steigendem Mafs wird die Zustimmung höherer, weiter greifender Kreise von Bedeutung. Die kirchliche Reception, welche ja selbstverständlich von vornherein von thatsächlicher Bedeutung gewesen ist, tritt in steigendem Mafse in den Vordergrund, und während früher der in der einzelnen Versammlung auftretende Lehrbegabte auch äufserlich als der eigentliche Träger der in Gottes Namen ausgeübten geistlichen Gewalt erschien, geht immer entschiedener das Schwergewicht geistlicher Gewalt von dem einzelnen Lehrbegabten auf die Träger der kirchlichen Zustimmung (Reception), auf die Organe jener weiteren Kreise, d. h. auf die Organe der Kirchengewalt im heutigen Sinn des Worts über. Die moderne Kirchengewalt ist aus der Gewalt über die Reception hervorgegangen.

tigere Verwaltungshandlung der Kirche mitgeteilt. Selbstverständlich nicht jede Verwaltungshandlung. Für eine Reihe von Handlungen gilt die kirchliche Anerkennung ordentlicherweise als selbstverständlich. So für die Taufe, ebenso auch für die Ordinationen geringeren Grades, z. B. Bestellung eines Presbyters, eines Diakonen u. s. w. Doch kann natürlich auch in solchem Falle das Urteil der Kirche angerufen und Entscheidung seitens anderer Gemeinden herbeigeführt werden[26]. Aber Wahl und Ordination eines Bischofes ist stets mitzuteilen[27]. Die Bestellung eines neuen Bischofes ist unmittelbar von Bedeutung für die Kirche, da vornehmlich der Bischof den Zusammenhang seiner Gemeinde mit der Gesamtgemeinde vermittelt. Die Bischofswahl ist mitzuteilen, damit die Anerkennung seitens der Kirche über die Gültigkeit der Bischofswahl entscheide. Die Bischofswahl bedarf, wie wir sagen dürfen, der ausdrücklichen Reception. Was von der Bischofswahl, gilt ebenso von wichtigeren Exkommunikations- und Absolutionsfällen[28], überhaupt von schwierigeren oder zweifelhaften Fällen der Ausübung der Kirchengewalt. Immer wird auch hier der Gedanke wirksam, dafs die ganze Christenheit eine Gemeinde ist, welche unmittelbar am Leben einer jeden Einzelgemeinde sich beteiligt.

Nun liegt in der Natur der Verhältnisse, dafs die Anerkennung seitens der Gesamtgemeinde für die Regel durch die bedeutenderen, „befestigten“ Gemeinden vermittelt wird. Das Urteil der gröfseren Gemeinde ist von hervorragendem thatsächlichen Gewichte. Dasselbe beherrscht in den meisten Fällen das Urteil der kleineren Gemeinden, welche in unmittelbarer Fühlung mit jener gröfseren Gemeinde stehen. Hat die gröfsere Gemeinde eine kirchliche Handlung als gültig anerkannt, so ist die Vermutung begründet, dafs sie auch von dem ihr zugewandten Gefolge kleinerer Gemeinden recipiert wird. Die gröfsere Gemeinde hat Macht über die Reception.

---

[26] Man erinnere sich an die Streitigkeiten über die Presbyterweihe des Origenes. Die verschiedenen Synodalschlüsse entschieden über Reception bezw. Nichtreception und damit über die kirchliche Gültigkeit bezw. Ungültigkeit der dem Origenes erteilten Ordination zum Presbyter.

[27] Das hat sich natürlich erst nach Ausbildung des Einzelepiskopats durchgesetzt und ist seit dem 3. Jahrhundert feste Regel.

[28] Zu erinnern ist z. B. an die Vorkommnisse bei Gelegenheit des Novatianischen Schismas. Die Exkommunikation des Novatian und die Absolution der reuigen Anhänger desselben meldete der römische Bischof dem Bischof von Antiochien (Euseb. VI, 43, 3), von Alexandrien (Euseb. VI, 46, 3), von Karthago (Cypr. ep. 49). Die Meldung nach Antiochien und Alexandrien bedeutete die Meldung nach dem Orient; im Abendland wurde sicher noch anderen Bischöfen (so in Gallien, Spanien) Mitteilung gemacht.

Daraus erklärt sich die Übung, daſs die Mitteilung wichtigerer Entscheidungen zunächst an eine solche (in der Regel benachbarte) gröſsere Gemeinde ergeht. Die gröſsere Gemeinde entschlieſst sich über die Anerkennung. Ihrem Urteil folgen im Zweifel kleinere Gemeinden. Noch mehr. Es ist bereits im 3. Jahrhundert Übung, daſs die Mitteilung seitens der Einzelgemeinde zunächst nur an die nächstgelegene gröſsere Gemeinde von anerkanntem kirchlichen Ansehen ergeht. Diese gröſsere Gemeinde giebt die Mitteilung weiter an die mit ihr in Verbindung stehenden kleineren Gemeinden. Erscheint es nötig, so sorgt diese gröſsere Gemeinde auch dafür, daſs die Mitteilung noch weiter, an andere Kirchenkreise (wiederum durch Vermittelung der dort führenden Gemeinden) gelangt. Mit einem Wort, schon im 3. Jahrhundert sehen wir ein verhältnismäſsig fest ausgebildetes System des kirchlichen Mitteilungswesens vor uns[29]. Eine Hierarchie von Gemeinden tritt auf, insofern gewisse gröſsere Gemeinden Mittelpunkte für das Mitteilungswesen darstellen. Nicht jede Gemeinde hat unmittelbar zu der ganzen Kirche Beziehung. Im Gegenteil. Die Einzelgemeinde gehört einem gewissen örtlichen Kreise an, in welchem die Mitteilungen an eine bestimmte führende Gemeinde zu richten sind. Auch die führende gröſsere Gemeinde hat für die Regel noch kein unmittelbares Verhältnis zur ganzen Christenheit. Sie richtet ihre Mitteilungen (sobald es sich wirklich um Bekanntmachung an die Gesamtgemeinde handelt) an eine Gemeinde noch höherer Bedeutung, welche den Mittelpunkt eines noch weiteren Kreises, womöglich der Kirche darstellt. Ein Beispiel bietet das lateinische Afrika. Von der Einzelgemeinde jenes Gebiets geht die Mitteilung nach Karthago, von Karthago nach Rom. Ebenso umgekehrt: von Rom nach Karthago, von Karthago an die afrikanischen Einzelgemeinden[30]. Die eine Gemeinde (Karthago) ist der Mittelpunkt

---

[29] Vgl. im allgemeinen Zahn, Weltverkehr und Kirche während der ersten drei Jahrhunderte, 1877.

[30] Cyprian vermittelte ordentlicherweise den Verkehr zwischen Rom und dem lateinischen Afrika. Sowohl Cornelius wie sein Gegenbischof Novatian zeigten ihre Ordination zum römischen Bischof zunächst der karthagischen Gemeinde an, Cypr. ep. 44, 1; 45, 1. Da die Sache von Bedeutung war, berief Cyprian eine karthagische Synode, um zu der zwiespältigen Bischofswahl in Rom Stellung zu nehmen (Cypr. l. cit. und ep. 48, 2). Die getroffene Entscheidung (zu Gunsten des Cornelius) teilte Cyprian sodann den Bischöfen Afrikas, Numidiens und Mauretaniens mit und gab ihnen auf, nunmehr mit Cornelius in Verbindung zu treten (mandavimus), Cypr. ep. 45, 1, vgl. 48, 2. 3. Umgekehrt meldete Cyprian dem Cornelius die Namen der afrikanischen Bischöfe, mit denen Cornelius kirchliche Gemeinschaft zu halten habe, ep. 59, 5. Die Exkommunikation des Novatian teilte Cornelius

eines örtlichen Kreises, die andere (Rom) ein Mittelpunkt der ganzen Kirche. Neben Rom stehen Alexandrien, Antiochien. Von Rom aus gehen die Mitteilungen (welche für die ganze Kirche bestimmt sind) nach Alexandrien und Antiochien, um von dort aus in Ägypten und im Orient verbreitet zu werden, und ebenso umgekehrt von Alexandrien und Antiochien nach Rom[31]. Diese drei grofsen Gemeinden haben unmittelbar Verbindung miteinander, jede ihr besonderes Mitteilungsgebiet beherrschend und damit zugleich die Geschicke der Kirche führend.

---

dem Cyprian mit, damit dieser die Nachricht an die übrigen Kirchen Afrikas gelangen lasse, Cypr. ep. 49, 3: has litteras puto te debere et ad ceteras ecclesias mittere, ut omnes sciant. Andererseits meldete ein afrikanischer Bischof dem Cyprian sein Verhalten gegen die Novatianer, damit Cyprian dem Cornelius davon weitere Nachricht gebe, Cypr. ep. 55, 1. Die Ordination eines neuen Bischofs von Arles ward zunächst dem Bischof von Rom, dann durch den römischen Bischof dem Bischof von Karthago und durch diesen den Bischöfen Afrikas mitgeteilt, Cypr. ep. 68, 5. Solange das Verhältnis zwischen Cyprian und dem römischen Bischof ungetrübt war, stand Cyprian nur mit dem Bischof von Rom und lediglich durch das Mittel desselben mit der übrigen Kirche in Verbindung. So in der Frage nach der Absolution der lapsi, vgl. O. Ritschl, Cyprian S. 38, und des Novatianischen Schismas, Euseb. VI, 43, 3: durch Vermittelung des römischen Bischofs gelangte der karthagische Synodalbrief nach Antiochien. Erst als das Verhältnis zu Rom (unter Stephan) ein anderes geworden war, trat Cyprian in unmittelbaren Verkehr mit Kirchen Spaniens, Galliens, Kappadociens, O. Ritschl S. 165. In Spanien tritt kein bestimmter Bischofssitz als Mitteilungsmittelpunkt hervor, vgl. Anm. 16 a. E. In Gallien scheint der Bischof von Lyon ordentlicherweise den Verkehr mit Rom vermittelt zu haben, vgl. Anm. 9. Das Koncil von Arles i. J. 314 schickte seine canones an den Bischof von Rom, ut omnes sciant, quid in futurum observare debeant. In dem Begleitschreiben der Synode heifst es c. 2: Placuit etiam antequam a te, qui majores dioeceses tenes, per te potissimum omnibus insinuari. Durch den römischen Bischof erst werden die canones der ganzen Kirche kundgethan werden. Der römische Bischof hat majores dioeceses, ein gröfseres „Gebiet", d. h. (wie für diese Stelle zweifellos ist) ein gröfseres Mitteilungsgebiet. Rom ist einer der Mitteilungsmittelpunkte für die gesamte Christenheit. Das älteste überlieferte Beispiel für diese Stellung Roms bietet das bekannte Verfahren des römischen Bischofs Victor vom Ende des 2. Jahrhunderts. Er erliefs wegen der Osterfrage ein Rundschreiben an alle Kirchen der Christenheit, und ward der Meinungsaustausch der einzelnen Kirchen in dieser Angelegenheit durch den römischen Bischof vermittelt, vgl. Harnack, Texte Bd. 5 Heft 1 S. 112. Aus dem 3. Jahrhundert ist an den Verkehr zwischen Rom, Alexandrien, Antiochien zu erinnern, oben S. 352 Anm. 7, vgl. ferner Euseb. VII, 5, 2 (oben Anm. 17). Im ganzen Abendland hatte nur Rom ein unmittelbares Verhältnis zur ganzen Kirche. Die karthagische Gemeinde stand (ordentlicherweise) in unmittelbarem Verhältnis nur zu Rom, die übrigen Gemeinden des lateinischen Afrikas in unmittelbarem Verhältnis nur zu Karthago.

[31] Vgl. oben S. 352 Anm. 7 und die vorige Anm.

Das kirchliche Mitteilungswesen ist selbstverständlich thatsächlich durch die vorhandene Organisation des weltlichen Verkehrswesens maſsgebend bestimmt worden. Aus diesem Grunde treten auch hier wiederum die Groſsstädte, vor allem die Reichshauptstädte als kirchliche Mittelpunkte hervor, indem sie, wie wir sagen dürfen, zugleich Mitteilungshauptstädte darstellen.

Der kirchliche Grundgedanke aber bleibt, daſs die Mitteilung die Anerkennung der getroffenen Entscheidung seitens der Kirche herbeiführen soll. Die Mitteilungshauptstädte sollen ihrerseits die Anerkennung gewähren und sodann (soweit nötig) die Anerkennung auch weiterer Kreise vermitteln[32]. Die Gemeinden der Mitteilungshauptstädte sind die Groſsmächte für die kirchliche Reception. Sie stellen für die Mehrzahl der Fälle thatsächlich die Gesamtkirche dar, indem ihre Anerkennung die Anerkennung der Kirche einschlieſst. In diesem Sinne kann man sagen, daſs die Groſskirchen Gewalt der Kirche gegenüber der Einzelgemeinde ausüben.

Die praktische Folge ist, daſs schwierigere Fragen häufig der führenden Gemeinde schon vor ihrer Erledigung mitgeteilt werden. Die Mitteilung gestaltet sich zu einer Anfrage, auf welche sodann die Entscheidung von der führenden Gemeinde ausgeht. Die Grundlage solcher entscheidenden Gewalt seitens der führenden Gemeinde ist in ihrer Macht über die Reception gegeben: die Entscheidung stellt im voraus fest, ob und unter welchen Voraussetzungen Exkommunikation, Absolution u. s. w. von der führenden Gemeinde

[32] Es ist nicht immer nötig, daſs der ganzen Kirche Mitteilung gemacht wird. Gewöhnlich genügt die Mitteilung an den nächsten Kreis. Die Wahl eines afrikanischen Bischofs braucht nur in Karthago angezeigt und durch das Mittel von Karthago im lateinischen Afrika zur Anerkennung gebracht zu werden. Die Reception innerhalb dieses Kreises genügt: die Zustimmung der übrigen Kirche gilt dann als selbstverständlich. Die Wahl eines neuen Bischofs von Karthago ist nicht bloſs im lateinischen Afrika, sondern auſserdem in Rom (aber nur in Rom, nicht auch in Alexandrien und Antiochien) zur Mitteilung und Anerkennung zu bringen (vgl. das Vorgehen des karthagischen Gegenbischofs Fortunatus, Cypr. ep. 59, 11). Ist zu der Anerkennung seitens der afrikanischen Kirche die der römischen Kirche hinzugetreten, so ist auch in diesem Fall die Reception fertig. Handelt es sich aber um Absetzung oder Einsetzung des Bischofs von Rom oder von Antiochien oder von Alexandrien, so ist der ganzen Kirche Mitteilung zu machen, vgl. die Mitteilung des Cornelius betreffend den Novatian an die ganze Kirche, Anm. 28, ebenso die Mitteilung der antiochenischen Synode betreffend den Bischof Paul, oben S. 352 Anm. 7. Man sieht deutlich, wie gewisse Groſskirchen als Mitteilungshauptstädte die Reception innerhalb ihres Kreises beherrschen und in der Regel durch ihre Zustimmung für diesen Kreis die Zustimmung der Kirche ersetzen. Rom führt das Abendland, Antiochien und Alexandrien das Morgenland.

anerkannt und damit zu kirchlicher Gültigkeit gebracht werden. Ein redendes Beispiel für solche Stellung der führenden Gemeinde ist die Kirche zu Karthago unter Cyprian. Der karthagische Bischof entscheidet auf Anfrage anderer Bischöfe des lateinischen Afrikas, ob ein Schauspieler, der sein Gewerbe fortsetzt, zu exkommunicieren[33], wie gegen einen aufsässigen Diakonen und dessen Anhänger zu verfahren[34], wie gegen Verletzer des Virginitätsgelübdes[35], wie gegen lapsi[36], wie gegen die Novatianer[37], wie in Sachen der Ketzertaufe[38] vorzugehen ist. Seine Aussprüche sind durchweg in autoritärem Ton gehalten und setzen ihre verbindliche Kraft als selbstverständlich voraus. Sie gehen aber in der Regel nicht von Cyprian allein, sondern von Cyprian in Gemeinschaft mit seinem Presbyterium aus[39], oder sie werden auf Grundlage eines Synodalbeschlusses gegeben[40]. Nicht blofs das persönliche Ansehen Cyprians, sondern das Ansehen der karthagischen Gemeinde ist wirksam, und die Gemeinde ist es, an welche die Anfrage ergeht, wenngleich die Gemeinde thatsächlich bereits durch ihren Bischof mit dem Presbyterium vertreten wird. Es ist klar, dafs wir hier die Anfänge des Dekretalenwesens vor uns haben. Die führende Gemeinde entscheidet auch die Angelegenheiten anderer Gemeinden.

Wie die Bitte um Entscheidung vor der Erledigung, so mufste aus derselben Macht der führenden Gemeinde über die Reception auch eine Art von Appellation nach geschehener Erledigung einer streitigen Sache hervorgehen. Ist jemand vom Bischof exkommuniciert, so kann er seine Sache der führenden Gemeinde vortragen, um die kirchliche Anerkennung der geschehenen Exkommunikation und damit die kirchliche Gültigkeit derselben auszuschliefsen. Dafs solche Fälle keineswegs selten waren, zeigt die ausdrückliche Berücksichtigung,

---

[33] Cypr. ep. 2.

[34] Cypr. ep. 3.

[35] Cypr. ep. 4.

[36] Cypr. ep. 24. 56.

[37] Cypr. ep. 55.

[38] Cypr. ep. 71. 72.

[39] Die Anfrage in Cypr. ep. 24 ist an Cyprian und das karthagische Presbyterium adressiert. Das Gleiche ergiebt sich aus Cypr. ep. 4 (desiderans, ut tibi rescriberemus, quid nobis — videatur), wo die Antwort von Cyprian und dem karthagischen Presbyterium sowie von einigen gerade anwesenden Nachbarbischöfen (vgl. oben S. 243) ausgeht. Auch ep. 3 darf das Nämliche vorausgesetzt werden. Dagegen geht die Antwort in ep. 2 augenscheinlich von Cyprian allein aus.

[40] So betreffs der Frage der lapsi, vgl. ep. 56, 3, und der Ketzertaufe, ep. 70, vgl. 71. 73.

welche dieselben im Beginn des 4. Jahrhunderts durch die Beschlüsse von Nicäa gefunden haben [41]. Von besonderer Bedeutung war natürlich der Fall, wo ein Bischof exkommuniciert und abgesetzt war. Der exkommunicierte Bischof und ebenso seine Gemeinde kann sich an die führende Gemeinde oder, falls diese sich bereits geäufsert hätte, auch an eine andere angesehene Gemeinde wenden, um die kirchliche Reception und damit die kirchliche Gültigkeit seiner Absetzung zu hindern. Ein Beispiel aus dem 3. Jahrhundert ist die Appellation des als libellaticus abgesetzten und exkommunicierten spanischen Bischofs Basilides nach Rom. Der römische Bischof Stephan hatte der Appellation Raum gegeben und die Exkommunikation und Absetzung durch Verweigerung ihrer Anerkennung für ungültig erklärt [42]. Die spanische Gemeinde appellierte ihrerseits von dem römischen Erkenntnis an Karthago, und Cyprian erwiderte mit einer karthagischen Synode (Gemeindeversammlung), dafs vielmehr die Exkommunikation und Absetzung des Basilides, wie des in gleicher Lage befindlichen Bischofs Martialis gültig sei [43]. Der Kampf, welcher zwischen dem Bischof und seiner Gemeinde in Rom und in Karthago geführt wurde, war ein Kampf um die Reception. Rom erscheint als die führende Gemeinde auch für Spanien. Die Gemeinde des abgesetzten Bischofs aber versuchte, ob sie nicht im stande sei, durch das Ansehen Cyprians und der karthagischen Gemeinde (welche gleichfalls nahe Beziehungen zu Spanien hatte) dennoch die kirchliche Anerkennung für die Absetzung zu erreichen.

So übt die führende Gemeinde schon im 3. Jahrhundert auf Grund geschehener Mitteilung (Anfrage, Appellation) eine natürlich noch in schwankenden Grenzen sich bewegende Befugnis der Bestätigung, der Entscheidung (Dekretalen) und der Appellationsgerichtsbarkeit. Aber die führende „befestigte“ Gemeinde kann auch o h n e Mitteilung, von sich aus, in die Verhältnisse der von ihr thatsächlich abhängigen Gemeinden eingreifen. Hier wird der oben schon hervorgehobene Gesichtspunkt von der Pflicht zur Hülfeleistung von Bedeutung. Die Pflicht zur Hülfeleistung mufs erfüllt werden, auch wenn n i c h t um Hülfe gebeten worden ist. Die notleidende Gemeinde ist

---

[41] Concil. Nicaen. c. 5.

[42] Cypr. ep. 67, 5: Basilides — Romam pergens Stephanum collegam nostrum longe positum et rei gestae ignarum fefellit, ut exambiret, r e p o n i s e injuste in episcopatum, de quo fuerat juste depositus. Die Folge der römischen Entscheidung war, dafs die spanischen Bischöfe den kirchlichen Verkehr mit dem abgesetzten Bischof wieder aufnahmen, ep. 67, 9, vgl. oben S. 219 Anm. 22.

[43] Cypr. ep. 67.

ein Bestandteil der einen Gemeinde (der Christenheit), welcher auch die führende Gemeinde angehört. Angelegenheiten, Streitigkeiten der einen Gemeinde stellen unmittelbar Angelegenheiten, Streitigkeiten auch der anderen (der führenden) Gemeinde dar Die führende Gemeinde greift unmittelbar und von sich aus auch in die Angelegenheiten der schwächeren Gemeinde als in ihre eigenen Angelegenheiten ein[44]. Die führenden Gemeinden sind in der Lage, die Einheit der ganzen Christenheit thatsächlich geltend zu machen. Es bildet sich ein Machtkreis, innerhalb dessen die führende Gemeinde unter Umständen Angelegenheiten auch der schwächeren Gemeinden von sich aus zu regeln im stande ist. An der Spitze dieser Bewegung befindet sich, wie später (§ 31) noch näher klar werden wird, die römische Gemeinde. Der römische Bischof ist schon in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts im stande, in den Gemeinden Italiens Bischöfe einzusetzen und abzusetzen. Er behandelt die Gemeinden Italiens als abhängige Bestandteile der römischen Gemeinde.

Also: in der thatsächlichen Machtstellung der führenden Gemeinde sind die Keime enthalten, aus welchen ein Recht der Bestätigung (Zustimmung), der Entscheidung, der Appellationsinstanz, ja überhaupt ein Recht der Regierung über schwächere, abhängige Gemeinden hervorzugehen im stande ist. Das kommende Recht kündigt sich bereits an. Eine thatsächliche Hierarchie der Gemeinden bahnt sich an, welche bereits um die Mitte des 3. Jahrhunderts völlig darauf angelegt ist, in eine rechtliche Hierarchie sich zu verwandeln.

Es ist, wie schon hervorgehoben wurde, noch im 3. Jahrhundert, ja noch viel später, deutlich erkennbar, daſs es die Machtstellung der Gemeinde und noch nicht die Machtstellung des Bischofs als solchen ist, welche all jenen Befugnissen zu Grunde liegt. Infolgedessen sind es grundsätzlich gewisse Bischofsstühle, welche vor den anderen als solche hervorragen. Aber allerdings, das Ansehen der Gemeinde kann wiederum durch das persönliche Ansehen des Bischofs eine Steigerung erfahren. So kann als sicher gelten, daſs die Appellation der spanischen Gemeinde von Rom an Karthago nicht bloſs durch die Stellung der karthagischen Gemeinde, sondern vornehmlich durch den Ruhm Cyprians bewirkt wurde. In anderen Fällen war es nicht gerade die Begabung, aber das Amtsalter des Bischofs, welches ihm und damit seinem Sitz einen Vorrang geben konnte. Darauf beruht die Übung, daſs in denjenigen Kreisen der Kirche, in welchen keine bestimmte

---

[44] So Ende des 1. Jahrhunderts Rom in die Angelegenheiten von Korinth (Clemensbrief).

Gemeinde vor den übrigen kirchlich ausgezeichnet war, dem jeweils amtsältesten Bischof eine führende Stellung zukam.

Auch hier wird dann das Ansehen der Gemeinde durch das Ansehen ihres Bischofs gesteigert und die Gemeinde des amtsältesten Bischofs steht als die „erste Gemeinde“ den anderen gegenüber [45].

Aber die Machtstellung der Gemeinde wird in allen Fällen weitaus an erster Stelle durch den Bischof ausgeübt, und die Hierarchie der Gemeinden hat nach Ausbildung des Einzel-Episkopats das naturnotwendige Streben, sich in eine Hierarchie der Bischöfe zu verwandeln.

Der altkirchliche Ausdruck für die Stellung des Bischofs einer hervorragenden Gemeinde ist „Primat“. Im 3. Jahrhundert kündigt der Ausdruck sich bereits an [46]; im 4. Jahrhundert können wir ihn deutlich als die allgemeine Bezeichnung für den kirchlichen Vorrang erkennen [47]. Der Primat hat schon im 3. Jahrhundert zu seinem Zielpunkt ein Recht der Bestätigung, ein Recht der Appellationsinstanz, ein Recht der Entscheidung und wenn möglich ein Recht der Regierung über die dem Primat unterworfenen Gemeinden. Aber noch hängt alles von den thatsächlichen Verhältnissen des Einzelfalles ab, und von einem formellen Recht ist keine Rede. Noch mehr: der Primas hat seine Gewalt grundsätzlich nicht allein auszuüben, sondern in Verbindung mit seiner Gemeinde, welche die Quelle seiner Macht darstellt. Daher die Mitwirkung des Presbyteriums (welches die Gemeinde vertritt) oder der Synode, bei

---

[45] Oben Anm. 16.

[46] Vgl. Cypr. ep. 71, 3: der Apostel Petrus (als dessen Nachfolger der römische Bischof Stephan auftritt) sei gegenüber dem Apostel Paulus nicht so anmafsend gewesen, ut diceret, primatum se tenere. — In der Stelle ep. 69, 8: (die Novatianer) cathedram sibi constituere et primatum adsumere et baptizandi adque offerendi licentiam vindicare conantur, bezeichnet primatus die Stellung eines jeden Bischofs (mit Einschlufs des römischen Bischofs), aber auch hier in dem Sinne, dafs die Stellung eines jeden Bischofs als primas ecclesiae (kraft seiner Nachfolgerschaft Petri, oben S. 345) gemeint ist. In der bischöflichen Stellung liegt der Primat über die Kirche, und die hervorragenden Bischöfe nehmen den primatus in besonderem Sinn für sich in Anspruch, weil sie diesen Primat in stärkerem Mafse verwirklichen.

[47] Koncil von Elvira v. J. 305 c. 58: prima cathedra episcopatus. Constit. apostol. VIII, c. 4: die Ordination vollzieht *εἷς τῶν πρώτων ἐπισκόπων ἅμα καὶ δυσὶν ἑτέροις*. Canon. apost. c. 35: *τοὺς ἐπισκόπους ἑκάστου ἔθνους εἰδέναι χρὴ τὸν ἐν αὐτοῖς πρῶτον καὶ ἡγεῖσθαι αὐτὸν ὡς κεφαλήν*. Vgl. dazu die auf Secundus von Tigisis bezüglichen Äufserungen Augustins, oben Anm. 16, und die bei Hinschius Bd. 2 S. 6 Anm. 8 gesammelten Stellen.

welcher die Gemeinde wenigstens noch der Form nach mitwirkt, wenngleich die versammelten Bischöfe das Wort führen. Eine Synode wird bei wichtigeren Anlässen berufen. Hier treten die übrigen Bischöfe des Machtgebietes neben dem Primas als teilnehmend an der Obergewalt auf.

Die Entwickelung des Primats, welche den einzelnen Bischof emporträgt, und die Entwickelung der synodalen Körperschaften, welche aus der Macht der Versammlung der Gläubigen (der Ekklesia) hervorgehen, begegnen einander, um sich zunächst gegenseitig zu tragen, um später miteinander in Kampf zu geraten. Seine vornehmsten Befugnisse (eben wo es sich um wichtigere Angelegenheiten handelt) hat der Primas in Gemeinschaft mit der Synode wahrzunehmen. Die Macht der Synode ist zugleich auf monarchische Gewalt (des Primas) und auf die Gesamtgewalt der Versammelten gegründet. Welche Macht wird vor der anderen den Sieg davontragen?

§ 30. Metropolitangewalt.

Bis in die Mitte des 3. Jahrhunderts ist die Zahl der durch besonderes Ansehen hervorragenden Gemeinden (und Bischöfe) noch eine verhältnismäfsig beschränkte. In ganz Ostafrika (Ägypten, Libyen, Pentapalis) war nur eine einzige Gemeinde von bedeutendem Ansehen: die Gemeinde Alexandrien, in ganz Westafrika nur die Gemeinde Karthago, in ganz Italien nur die einzige Gemeinde Rom. In Spanien tritt keine einzige Gemeinde als bevorzugt hervor, in Gallien nur Lyon. Im griechischen Morgenland ist die Zahl der kirchlich hervorragenden Gemeinden etwas dichter gesäet: Korinth, Philippi, Thessalonich, Ephesus, Tarsus, Cäsarea in Kappadocien, Cäsarea in Palästina, Jerusalem, vor allem Antiochien. Die Zahl der führenden Gemeinden bleibt, wie wir sehen, hinter der Zahl der Reichsprovinzen weit zurück. Wenngleich natürlich die weltlichen Verbände sich geltend gemacht haben und im allgemeinen der provinzialhauptstädtischen Gemeinde ein gewisser Einflufs in ihrem Kreise nicht abgesprochen zu werden braucht, so ist doch noch um die Mitte des 3. Jahrhunderts von einer irgendwie durchgeführten Provinzialverfassung keine Rede. Die führenden Gemeinden haben vielmehr meistens, soviel wir sehen können, ein über ihre Provinz hinaus sich erstreckendes Machtgebiet[1]. Die Provinzialverfassung des Reiches ist als solche für die Kirche nicht mafsgebend.

---

[1] So zweifellos Alexandrien, Karthago, Lyon. Rom gehörte bekanntlich überhaupt keiner Provinz an.

Überdies fehlt es überall an formalen, rechtlich feststehenden Befugnissen. Noch ist alles erst im Werden. Aber — es wird werden.

In dieser Richtung ist die lange Friedenszeit, welche die Kirche in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts nach dem Aufhören der valerianischen bis zum Beginn der diokletianischen Verfolgung genofs, von hervorragender Bedeutung gewesen. In diese Zeit fällt ein mächtiges Wachstum der Christenheit. Die Gemeinden werden überall grofs und angesehen. Glänzende Kirchengebäude werden errichtet. Die Bischöfe treten in die Reihe der ersten Persönlichkeiten des Reiches ein[2]. Was aber war die Folge des Friedens und des äufseren Wachstumes? Wie Eusebius uns berichtet, der innere Konflikt. In Hafs, Neid, Herrschbegier erhob sich zu bitterem Kampf der eine Bischof gegen den anderen Bischof, die eine Gemeinde gegen die andere Gemeinde. Weshalb? Um „Tyrannei", um Herrschaft auf dem Gebiete der Kirche aufzurichten[3]. Die zweite Hälfte des 3. Jahrhunderts ist die Zeit des inneren Kampfes um die Kirchenverfassung, um die Erhebung einer Reihe von neuen Primatialsitzen und zugleich um einen rechtlich wirksamen Primat.

Im beginnenden 4. Jahrhundert sehen wir die Provinzialverfassung des Reiches bereits deutlich auch innerhalb der Kirche sich ankündigen[4] und bestimmte Befugnisse mit dem Primatialsitz der Provinz sich in Verbindung setzen[5]. Die ursprüngliche Gleichordnung aller

---

[2] Euseb. VIII, 1, 5.

[3] Euseb. VIII, 1, 7. 8: *ἄλλων ἄλλοις διαφθονουμένων καὶ διαλοιδορουμένων καὶ μονονουχὶ ἡμῶν αὐτῶν ἑαυτοῖς προσπολεμούντων ὅπλοις, εἰ οὕτω τύχοι, καὶ δόρασι τοῖς διὰ λόγων, ἀρχόντων τε ἄρχουσι προσρηγνύντων, καὶ λαῶν ἐπὶ λαοὺς καταστασιαζόντων —. — οἵ τε δοκοῦντες ἡμῶν ποιμένες — τὸ πρὸς ἀλλήλους ἔχθος τε καὶ μῖσος ἐπαύξοντες, οἷά τε τυραννίδας τὰς φιλαρχίας ἐκθύμως διεκδικοῦντες* —. Vgl. Anm. 6. 9 a. E.

[4] Während zur Zeit Cyprians in der Provinz Numidien kein Bischof vor den anderen hervortritt, ist im beginnenden 4. Jahrhundert dem amtsältesten numidischen Bischof eine bestimmte Primatialstellung zuständig, oben § 29 Anm. 16. 22. 23. Auch in der spanischen Kirche wird im Beginn des 4. Jahrhunderts die Provinzialverfassung sichtbar, indem jede Provinz den amtsältesten Bischof zum Primas hat. Darauf deutet das Koncil von Elvira (305) c. 58: Placuit ubique et maxime in eo loco, in quo prima cathedra constituta est episcopatus, ut interrogentur hi qui communicatorias litteras tradunt, an omnia recte habeant suo testimonio comprobata. Vgl. oben S. 355 Anm. 16. Der Primas führt in seinem Gebiet die Oberaufsicht über den kirchlichen Verkehr. Wie hier ein Primat des Alters, so wird in anderen Provinzen ein Primat des Stuhles (der Provinzialhauptstadt) durchgesetzt worden sein.

[5] Es genügt, an die Stellung zu erinnern, welche Secundus von Tigisis im beginnenden 4. Jahrhundert einnimmt, § 29 Anm. 22. 23. Vgl. auch das Koncil von Elvira in der vorigen Anm.

Gemeinden und aller Bischöfe, bisher noch als Grundsatz festgehalten, soll jetzt in einem planmäſsig gegliederten und zugleich rechtlich gefügten, hierarchisch aufgebauten Kirchenkörper vernichtet werden.

Wir vermögen auch noch zu erkennen, in welcher Gestalt der Kampf um den rechtlichen („tyrannischen") Primat, über den Eusebius es vorzieht einen Schleier zu werfen[6], vornehmlich geführt worden ist. Der Kampf um die Bischofswahl ist die Form des Kampfes um den rechtlichen Primat gewesen.

Der führenden Gemeinde war, wie wir gesehen haben, ein Einfluſs auf die Bischofswahl insofern zuständig, als die kirchliche Gültigkeit der Bischofswahl von der Anerkennung derselben seitens der führenden Gemeinde (und ihres Bischofes) thatsächlich abhing. Aber bis in die Mitte des 3. Jahrhunderts war diese Anerkennung für die Regel, sobald wenigstens die herkömmlichen Formen beobachtet wurden, eine selbstverständliche. Eine Rechtsform für die Anerkennung war nicht ausgebildet. Die Einzelgemeinden waren noch grundsätzlich frei. Hatte die Gemeindeversammlung (der verwaisten Gemeinde) mit Nachbarbischöfen einen neuen Bischof erwählt, so galt im Zweifel die erfolgte Wahl ohne weiteres als gültig. Der Bischof der führenden Gemeinde hatte keinen formellen Anteil an der Wahl. Ihm wurde die erfolgte Wahl mitgeteilt, aber ohne daſs eine ausdrückliche Bestätigung der Wahl erbeten oder gewährt zu werden pflegte[7]. In der kritischen Zeit, der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts ist ein Zweifaches geschehen. Einmal: der Bischof der führenden Gemeinde nahm das Recht in Anspruch, die Bischofswahl zu leiten (und folgeweise auch zu bestätigen). Eine ohne Leitung des führenden Bischofs vollzogene Bischofswahl sollte ungültig sein[8]. Ja noch mehr: einzelne

[6] Euseb. VIII, 2, 2: *ἀλλὰ τούτων μὲν οὐχ ἡμέτερον διαγράφειν τὰς ἐπὶ τέλει σκυθρωπὰς συμφορὰς* (die betrübenden Vorgänge der Verfolgung), *ἐπεὶ καὶ τὰς πρόσθεν τοῦ διωγμοῦ διαστάσεις τε αὐτῶν* (der *ἐκκλησιῶν ποιμένες*) *εἰς ἀλλήλους καὶ ἀτοπίας οὐχ ἡμῖν οἰκεῖον μνήμῃ παραδιδόναι.*

[7] Das erhellt aus Cypr. ep. 56, 1: bei der Wahl eines neuen Bischofs von Capse war Cyprian nicht zugegen, noch ward er um Bestätigung der Wahl ersucht. Die Wahl ist ihm mitgeteilt worden, und war zweifellos die Anerkennung seitens Cyprians und der karthagischen Gemeinde von maſsgebender Bedeutung, aber (da die Anerkennung als selbstverständlich erschien) erfolgte eine Anfrage bei Cyprian nicht wegen der vollzogenen Bischofswahl, sondern lediglich wegen der auf derselben Synode zur Sprache gebrachten Aufnahme von lapsi.

[8] Diese Folgerung wurde gezogen bei der karthagischen Sedisvakanz im Jahr 312 (also noch vor dem Koncil von Nicäa). Hier war von der karthagischen Gemeinde unter Zuziehung einiger Nachbarbischöfe Cäcilian zum neuen Bischof erwählt worden. Eine Partei behauptete, daſs die Wahl ungültig sei, weil ein neuer Bischof von Karthago nur unter Leitung des Primas von Numidien gültig

führende Gemeinden mit ihren Bischöfen haben unmittelbar das Recht in Anspruch genommen, von sich aus der verwaisten Gemeinde einen neuen Bischof zu bestellen. Unter dem Gesichtspunkt der Hülfeleistung (S. 356) nahm der Bischof der führenden Gemeinde die Regierung der anderen Gemeinden in die Hand, indem er in seiner Gemeinde die Bischofswahl vornehmen liefs und der verwaisten Gemeinde den erwählten Bischof einfach zuschickte, allerdings nicht selten mit dem Erfolg, dafs die verwaiste Gemeinde einen solchen Bischof zurückschickte, die Aufnahme desselben verweigerte. Dann war der Kampf der Gemeinde mit der Gemeinde und des einen Bischofs mit dem anderen (nun von der verwaisten Gemeinde erwählten) Bischof da. Auch dies Vorkommnis ist aus dem Beginn des 4. Jahrhunderts, noch vor dem Koncil von Nicäa, bezeugt[9]. Die rechtliche Macht über die Bischofswahl sollte das Mittel und zugleich die Form sein, recht-

---

gewählt werden könne. Infolgedessen hielt Secundus von Tigisis als Primas Numidiens eine zweite Synode in Karthago mit etwa 70 Bischöfen ab, auf welcher Majorin zum Bischof von Karthago ordiniert wurde. Völter, Donatismus S. 119 ff. Auch hier läfst die Stellung, welche für den Primas von Numidien gefordert wurde, auf gleiche Ansprüche anderer Bischöfe (mit Primatialstellung) schliefsen.

[9] Darin liegt die Bedeutung des wichtigen c. 18 der Synode von Ancyra v. J. 314: *εἴ τινες ἐπίσκοποι κατασταθέντες καὶ μὴ δεχθέντες ὑπὸ τῆς παροικίας ἐκείνης, εἰς ἣν ὠνομάσθησαν, ἑτέραις βούλοιντο παροικίαις ἐπιέναι καὶ βιάζεσθαι τοὺς καθεστῶτας καὶ στάσεις κινεῖν κατ᾽ αὐτῶν, τούτους ἀφορίζεσθαι. ἐὰν μέντοι βούλοιντο εἰς τὸ πρεσβυτέριον καθέζεσθαι, ἔνθα ἦσαν πρότερον πρεσβύτεροι, μὴ ἀποβάλλεσθαι αὐτοὺς τῆς τιμῆς.* Es ist klar, 1. dafs es sich um neu „bestellte“ Bischöfe handelt, welche der Gemeinde, für welche sie bestellt sind, nicht angehören, sondern Mitglied eines auswärtigen Presbyteriums sind; 2. dafs diese auswärtigen Presbyter von der Gemeinde selber, für welche sie bestellt sind, nicht erwählt worden sind; daher die Wendung: *εἰς ἣν ὠνομάσθησαν.* Folglich: der auswärtige Presbyter ist von einer auswärtigen Gemeinde (unter Führung des dortigen Bischofs) erwählt und „bestellt“ worden. Aus diesem Grunde will jene Gemeinde den ihr aufgedrängten Bischof nicht aufnehmen, und sie hat es nach dem Kanon auch nicht nötig. Also: es kam, und zwar häufiger, vor, dafs auswärtige Bischöfe (es kann nur an Bischöfe mit Primatialstellung gedacht werden) sich die Befugnis zuschrieben, den ihnen zugewandten (kleineren) Gemeinden den neuen Bischof zuzuschicken, d. h. den neuen Bischof von sich aus und in ihrer Gemeinde (unter Zuziehung natürlich von Nachbarbischöfen) zu erwählen. Durch jenen Kanon empfängt zugleich eine andere Stelle des Eusebius volles Licht, in welcher derselbe ein deutlicheres Wort über die Art der in der Kirche entbrannten Streitigkeiten sagt, de mart. Palaest. c. 12: *τάς τε ἐπὶ τούτοις τῶν πολλῶν* (der Bischöfe) *φιλαρχίας, ἀκρίτους τε καὶ ἐκθέσμους χειροτονίας καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς ὁμολογηταῖς σχίσματα — ταῦτα πάντα παρήσειν μοι δοκῶ —.* Der Ehrgeiz zahlreicher Bischöfe kam in den von ihnen vollzogenen unrechtmäfsigen Ordinationen zum Ausdruck. Das Koncil von Ancyra macht klar, welcher Art die unrechtmäfsigen Ordinationen waren.

liche Macht auch über die anderen Gemeinden zu erwerben. Es verstand sich von selber, dafs mit dem Recht, den Bischof einzusetzen, auch ein Recht, denselben abzusetzen, in Anspruch genommen werden konnte. Der Primat schickte sich an, den einen Bischof zum rechtlichen Oberhaupt über andere Bischöfe zu erheben.

Diese Bewegung ist es, welche durch die berühmten Beschlüsse des Koncils von Nicäa (325) wesentlich weiter gefördert worden ist.

Das Koncil von Nicäa hat die kirchliche Provinz geschaffen und dem Metropoliten einen rechtlich wirksamen Primat gegeben.

Es sind die Kanones 4—7 des Koncils von Nicäa, welche hier in Frage kommen.

Durch Kanon 4 und 5 ist die Einrichtung der Provinzialsynode in festere Form gebracht worden. Das Koncil verordnet, dafs die Bischöfe der Provinz sich in zwei Fällen versammeln sollen: 1. wenn in der Provinz eine Bischofswahl nötig wird (c. 4)[10]; 2. wenn eine vom Bischof verfügte Exkommunikation streitig ist, also gegen dieselbe appelliert wird (c. 5). Der zweite Fall ist der häufigere. Er vernotwendigt regelmäfsige Provinzialsynoden. Alle Jahr soll zweimal eine Provinzialsynode stattfinden[11], die erste vor der Fastenzeit (damit die Exkommunikationsangelegenheiten vor der Osterzeit

---

[10] Concil. Nicaen. c. 4: *ἐπίσκοπον προσήκει μάλιστα μὲν ὑπὸ πάντων τῶν ἐν τῇ ἐπαρχίᾳ καθίστασθαι· εἰ δὲ δυσχερὲς εἴη τὸ τοιοῦτο — ἐξάπαντος τρεῖς ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναγομένους, συμψήφων γινομένων καὶ τῶν ἀπόντων καὶ συντιθεμένων διὰ γραμμάτων, τότε τὴν χειροτονίαν ποιεῖσθαι.* Bei der Bischofswahl sollen alle Bischöfe der Provinz mitwirken, und zwar womöglich, indem sie alle zusammenkommen. Mindestens müssen drei Bischöfe anwesend sein (oben S. 273. 287), die übrigen haben dann ihre Zustimmung schriftlich zu geben. Erst mit der Zustimmung der übrigen Provinzialbischöfe ist die Wahl fertig. Man sieht deutlich, wie die kirchliche Reception, die Zustimmung des zunächst beteiligten Kreises (der Provinz), welche ursprünglich der geschehenen Wahl und Ordination nachfolgte, hier zu einem Bestandteil der Wahlhandlung gemacht ist, welche folgeweise der Ordination (*χειροτονία*) voraufgeht. Die kirchliche Reception wird in Rechtsform gebracht, indem den führenden Persönlichkeiten des nächstbeteiligten Kirchenkreises (den Provinzialbischöfen) ein Stimmrecht in der Wahl gegeben wird, und tritt zugleich damit der früher unbekannte Satz auf, dafs solche formell richtige Wahl von Rechts wegen für die Kirche gültig ist. Es bedarf keiner weiteren Reception mehr. Die Rechtsordnung stellt fest, wann die kirchliche Handlung gültig ist, indem sie die kirchliche Reception formalisiert.

[11] Concil. Nicaen. c. 5: *ἵνα οὖν τοῦτο την πρέπουσαν ἐξέτασιν λαμβάνῃ, καλῶς ἔχειν ἔδοξεν, ἑκάστου ἐνιαυτοῦ καθ᾽ ἑκάστην ἐπαρχίαν δὶς τοῦ ἔτους συνόδους γίνεσθαι.*

erledigt seien)[12], die zweite im Herbst. Also ordentliche und (im Fall der Bischofswahl) aufserordentliche Provinzialsynoden.

Innerhalb der Provinz giebt das Koncil von Nicäa dem provinzialhauptstädtischen Bischof, dem „Metropoliten“, eine Sonderstellung. Inwieweit? Für die ordentliche Provinzialsynode sind vom Koncil dem Metropoliten keine besonderen Rechte beigelegt. Allerdings ist es selbstverständlich, dafs mit der Anwesenheit „aller“ Bischöfe der Provinz (vgl. Anm. 12 a. E.) auch die Anwesenheit des Metropoliten verlangt ist. Aber das Koncil von Nicäa hat für die Provinzialsynode weder den Satz, dafs sie vom Metropoliten einzuberufen, noch dafs sie von ihm zu leiten sei[13].

---

[12] Es heifst c. 5: *αἱ δὲ σύνοδοι γινέσθωσαν, μία μὲν πρὸ τῆς τεσσαρακοστῆς, ἵνα πάσης μικροψυχίας ἀναιρουμένης, τὸ δῶρον καθαρὸν προσφέρηται τῷ θεῷ* —. Durch diese Worte wird ganz klar, dafs (gegen Hefele Bd. 1 S. 388) die Erledigung der Exkommunikationsangelegenheiten als einziger Gegenstand der Provinzialsynode gedacht ist. Wenn der c. 2 von Konstantinopel (381) *κατὰ τὰ ἐν Νικαίᾳ ὡρισμένα* der Provinzialsynode die gesamte kirchliche Verwaltung der Provinz unterstellt (*τὰ καθ' ἑκάστην ἐπαρχίαν ἡ τῆς ἐπαρχίας σύνοδος διοικήσει*), so ist damit nicht der ursprüngliche Inhalt des nicänischen Kanons, wohl aber das Ergebnis der auf demselben ruhenden Entwickelung wiedergegeben. Während es c. 4 betreffs der Bischofswahl heifst, dafs „möglichst“ alle Bischöfe der Provinz zusammenkommen sollen, aber doch die Anwesenheit von drei Bischöfen genügt, wird c. 5 für die regelmäfsigen Provinzialsynoden ausdrücklich die Anwesenheit aller Bischöfe gefordert: *πάντων τῶν ἐπισκόπων τῆς ἐπαρχίας ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναγομένων*.

[13] Das Koncil von Nicäa hat weder eine Bestimmung über den Ort (es heifst nur *ἐπὶ τὸ αὐτὸ*, vgl. Anm. 12) noch über die Einberufung der Provinzialsynode noch sonst über irgend welche Sonderstellung des Metropoliten in der ordentlichen Synode. Dagegen heifst es bereits im Concil. Antioch. a. 341 c. 16: *τελείαν δὲ ἐκείνην εἶναι σύνοδον, ᾗ συμπάρεστι καὶ ὁ τῆς μητροπόλεως*. c. 20: *μὴ ἐξεῖναι δέ τινας καθ' ἑαυτοὺς συνόδους ποιεῖσθαι ἄνευ τῶν πεπιστευμένων τὰς μητροπόλεις*. Das klingt schon ganz anders als die nicänischen Bestimmungen. Zugleich aber ist klar, dafs es sich noch um 341 um erst durchzusetzende Vorrechte des Metropoliten handelt. Noch kam es vor, dafs die Bischöfe *καθ' ἑαυτούς*, ohne den Metropoliten, Synoden hielten (z. B. zum Zweck der Bischofswahl). Das soll nicht mehr sein. Die Bischofssynode in der Provinz fordert jetzt zu ihrer Gültigkeit die Mitwirkung des Metropoliten (Einberufung, Vorsitz). Anders nach dem nicänischen Koncil, wo c. 4 vorausgesetzt wird, dafs die Bischofswahlsynode regelmäfsig noch nach alter Art lediglich durch die nächsten Bischöfe abgehalten wird ohne Mitwirkung des Metropoliten: dem Metropoliten steht nur die Bestätigung der erfolgten Wahl zu. Daraus ergiebt sich, dafs auch der c. 7 von Nicäa, wo „der Metropolis“ (Cäsarea) „die ihr eignende Würde“ gewahrt ist, nicht von Befugnissen zu verstehen ist, welche dem Metropoliten als solchem bereits allgemein zugekommen wären, dafs vielmehr die besondere Stellung gemeint ist (daher: *τοῦ οἰκείου ἀξιώματος*), welche die Metropolis von Palästina neben dem Bischof von Jerusalem schon seit dem Ende des 2. Jahr-

Auch in Bezug auf die Bischofswahlsynode kennt das Koncil von Nicäa noch keinerlei rechtliche Befugnis des Metropoliten, dieselbe zu berufen oder ihr zu präsidieren. Im Gegenteil: es wird vorausgesetzt, daſs der Metropolit regelmäſsig nicht anwesend ist. Aber eine Befugnis ist dem Metropoliten in Bezug auf die Bischofswahl gegeben worden, welche für die Folgezeit bedeutsam geworden ist.

Es genügt nach dem Koncil von Nicäa (c. 4), wenn drei Bischöfe an der Bischofswahlsynode teilnehmen. Das Koncil erkennt an, daſs die Versammlung einer vollen Provinzialsynode zum Zwecke der Bischofswahl nicht immer thunlich, ja nicht üblich ist. Aber — und das ist die neu vom Koncil gesetzte Bestimmung — es sollen alle Bischöfe der Provinz ihre nachträgliche Zustimmung erteilen, bevor zur Ordination des neuerwählten Bischofs geschritten werden darf. Wie aber, wenn nicht alle Bischöfe zustimmen? Dann soll es gleichgültig sein, wenn „zwei oder drei“ aus „Streitsucht“ der verständigen Meinung der übrigen widersprechen (c. 6). Aber es ist nicht gleichgültig, wenn der Metropolit widerspricht. Die übrigen Bischöfe haben, wie wir sagen dürfen, ein bloſses Mitwahlrecht, und müssen bei Meinungsverschiedenheit der Majorität weichen. Der Metropolit aber hat ein Bestätigungsrecht (zugleich damit ein Veto), und ohne Zustimmung des Metropoliten kann niemand Bischof werden[14].

Es handelt sich bei Erteilung der Zustimmung zur Bischofswahl um die kirchliche Reception, welche formell in Teilnahme an der Wahl verwandelt ist[15]. Die Stimme der übrigen Bischöfe ist hier als solche, für sich allein, nicht entscheidend. Aber die Stimme des Metropoliten ist entscheidend. Der Metropolit hat als solcher rechtliche Macht über die Reception. Der Metropolit hat nicht bloſs ein Recht auf Anzeige (dies ist auch den anderen Bischöfen der Provinz zuständig), sondern ein Recht der Bestätigung (Konfirmation). Hat der Metropolit dem Mehrheitsbeschluſs der Bischöfe zugestimmt, so ist die Bischofswahl grundsätzlich zu stande gekommen: die Bischofswahl ist

---

hunderts einnahm, vgl. S. 353 Anm. 11. Cäsarea gehörte zu den Kirchen altherkömmlichen Ansehens (Concil. Nic. c. 6, vgl. Anm. 20).

[14] Concil. Nicaen. c. 4 fährt (in unmittelbarem Anschluſs an die oben Anm. 10 mitgeteilte Stelle) fort: *τὸ δὲ κῦρος τῶν γινομένων διδόσθαι καθ' ἑκάστην ἐπαρχίαν τῷ μητροπολίτῃ.* Dazu c. 6: *καθόλου δὲ πρόδηλον ἐκεῖνο, ὅτι εἴ τις χωρὶς γνώμης τοῦ μητροπολίτου γένοιτο ἐπίσκοπος, τὸν τοιοῦτον ἡ μεγάλη σύνοδος ὥρισε, μὴ δεῖν εἶναι ἐπίσκοπον· ἐὰν μέντοι τῇ κοινῇ πάντων ψήφῳ, εὐλόγῳ οὔσῃ καὶ κατὰ κανόνα ἐκκλησιαστικόν, δύο ἢ τρεῖς δι' οἰκείαν φιλονεικίαν ἀντιλέγωσι, κρατείτω ἡ τῶν πλειόνων ψῆφος.*

[15] Vgl. Anm. 10.

recipiert, es ist gültig gewählt und kann folgeweise zur Ordination geschritten werden. Die kirchliche Reception erledigt sich für die Regel durch Reception innerhalb der Provinz (ordentlicherweise sind bei der einfachen Bischofswahl keine auswärtigen Instanzen zu befragen). Innerhalb der Provinz aber hat nunmehr der Metropolit von formalen Rechts wegen die maſsgebende Entscheidung über die Reception, sofern ihm ein rechtliches Veto gegen jede Bischofswahl in der Provinz zusteht.

Dies Recht der Bestätigung aber ist das einzige Recht, welches das Koncil von Nicäa dem Metropoliten als solchem zuspricht. Von einem Recht der Ordination ist keine Rede, ebensowenig, wie wir schon gesehen haben, von einem Recht, die Provinzialsynode zu berufen und zu leiten[16]. Der Metropolit des Koncils von Nicäa ist ein bevorzugter Bischof innerhalb der Provinz, aber noch kein Oberbischof (*ἀρχιεπίσκοπος*) über den anderen.

In dieser Form hat das Koncil von Nicäa der kirchlichen Provinz eine rechtliche Verfassung gegeben, über der Einzelgemeinde und ihrem Bischof eine rechtliche Organisation anbahnend, welche Kirchengewalt höheren Stils, Gewalt über einen mehrere Gemeinden zusammenfassenden Kreis zu üben im stande ist. Die rechtliche Einheit der Kirche hat einen erheblichen Schritt vorwärts gemacht.

Es leidet keinen Zweifel, daſs die kirchliche Provinzialverfassung in dieser Form eine Neuschöpfung des Koncils von Nicäa darstellt[17]. Das wird schon dadurch klar, daſs das Koncil von Nicäa, indem es die Stellung der Provinzialsynoden und des Metropoliten regelt, nirgends, wie es sonst in anderen Fällen thut[18], auf das kirchliche Herkommen oder den kirchlichen „Kanon" sich beruft. Es heiſst vielmehr nur: so „geziemt es sich am besten", so „hat die groſse Synode es beschlossen"[19]. Das ist die maſsgebende Grundlage der

---

[16] Anders die allgemein, auch bei den protestantischen Schriftstellern, herrschende Meinung. Vgl. Hinschius, Kirchenr. Bd. 1 S. 1. Löning, Gesch. d. Kirchenr. Bd. 1 S. 373. 374. 430. 451.

[17] Auch hier herrscht bei Katholiken und Protestanten die entgegengesetzte Ansicht.

[18] Vgl. c. 2: *παρὰ τὸν κανόνα τὸν ἐκκλησιαστικόν.* c. 5: *κατὰ τὸν κανόνα τὸν διαγορεύοντα, τοὺς ὑφ' ἑτέρων ἀποβληθέντας ὑφ' ἑτέρων μὴ προσίεσθαι.* c. 9: *παρὰ κανόνα — τοῖς τοιούτοις χεῖρα ἐπιτεθείκασι· τούτους ὁ κανὼν οὐ προσίεται.* c. 10: *τοῦτο οὐ προκρίνει τῷ κανόνι τῷ ἐκκλησιαστικῷ.* c. 13: *ὁ παλαιὸς καὶ κανονικὸς νόμος φυλαχθήσεται.* c. 15: *παρὰ τὸν κανόνα.* c. 16: *μήτε τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα εἰδότες.* c. 18: *ὅπερ οὔτε ὁ κανὼν οὔτε ἡ συνήθεια παρέδωκε.*

[19] Vgl. c. 4: *προσήκει μάλιστα.* c. 5: *καλῶς ἔχειν ἔδοξεν.* c. 6: *ἡ μεγάλη σύνοδος ὥρισε.*

aufgestellten Sätze. Gewiſs lagen Anfänge in der Richtung auf Metropolitanverfassung vor. Es war eine Bewegung da, welche solche Sätze forderte und durch die Beschlüsse von Nicäa zum Siege gelangte. Aber diese Sätze als allgemein geltende, formalverbindliche „Kanones“ sind erst durch das Koncil von Nicäa ins Leben gerufen worden.

Es wird sich bald zeigen, daſs die in Rede stehenden Sätze auch von dem Koncil von Nicäa nicht für die ganze Kirche durchgeführt werden konnten (§ 31). Aber auch wo sie durchgeführt wurden (und das war allerdings in dem gröſsten Teile der Kirche der Fall), bedeuteten sie trotz ihres Zusammenhangs mit den voraufgehenden Strömungen in weitaus den meisten Fällen eine wesentliche Neuerung gegenüber den bestehenden kirchlichen Verhältnissen.

Metropolis ist und heiſst bekanntlich die Hauptstadt der Reichsprovinz. Metropolit ist der Bischof einer solchen Metropolis. Das Koncil von Nicäa stellt den kirchlichen Rechtssatz auf, daſs die Bischöfe einer jeden Reichsprovinz eine Provinzialsynode bilden und daſs der Metropolit einer jeden Reichsprovinz das soeben angegebene Metropolitanrecht hat. Und doch ist bekannt, daſs erst kurze Zeit zuvor, unter Diokletian gegen das Ende des 3. Jahrhunderts, die Einteilung des Reiches in Provinzen durch Aufteilung der Provinzen eine wesentliche Änderung erfahren hatte. Die Provinzen waren kleiner, die Zahl der Provinzen war gröſser geworden. Eine Reihe von neuen Metropoliten, welche bis dahin also keinerlei Metropolitanrechte auch nur zu beanspruchen im stande gewesen war, hatte damit das Licht der Welt erblickt. Und doch sagt das Koncil von Nicäa: jeder Metropolit (der jetzt geschaffenen kleineren Reichsprovinz) soll diese kirchlichen Metropolitanrechte haben. Die sämtlichen neuen Metropoliten haben dadurch plötzlich kraft des Koncilsschlusses wenigstens von Rechts wegen Metropolitangewalt empfangen. Was sehen wir? In einem groſsen Teil der Kirche muſs das gegenseitige Gewaltverhältnis der Bischöfe (und ihrer Gemeinden) noch ein durchaus flieſsendes, unbestimmtes gewesen sein, so daſs das Koncil noch freie Bahn hatte, mit seinen Bestimmungen durchzugreifen. Um so mehr, weil das Koncil ausdrücklich all den Kirchen, welche bereits althergebrachte Vorrechte besaſsen, dieselben bestätigte[20]. Wie wäre das möglich

[20] In c. 6 heiſst es, nach Erwähnung der drei groſsen Stühle Rom, Alexandrien, Ägypten, allgemein: *καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις ἐπαρχίαις τὰ πρεσβεῖα σώζεσθαι ταῖς ἐκκλησίαις.* Dabei denke man etwa an Karthago oder Ephesus. Dieser Kanon (mit dem sich anschlieſsenden c. 7) ist, was sehr ins Gewicht fällt, der einzige, welcher hier auf das Herkommen sich beruft, um dasselbe zu bestätigen. Im Gegensatz zu der voraufgehenden Neuordnung (c. 4. 5) hebt daher c. 6 an: *τὰ*

gewesen, wenn überall die Hauptstädte der alten (gröfseren) Provinzen feste Vorrechte über ihre Provinz (Metropolitangewalt) bereits hergebracht gehabt hätten? Dann wäre durch die Bestätigung der hergebrachten Rechte die Durchführung der Metropolitanverfassung nach Mafsgabe der jetzt bestehenden neuen, kleineren Provinzen, wie das Koncil sie beabsichtigte, ein Ding der Unmöglichkeit gewesen. Nein, weil noch in einem grofsen Teil der Kirche keine feste Unterordnung der schwächeren Gemeinden unter die gröfseren bestand, war das Koncil in der Lage, frei zu beschliefsen und die Metropolitanverfassung auf Grund der jetzt gegebenen Reichseinteilung zum festen Princip einer rechtlich wirkenden Kirchenverfassung zu erheben. Die grundsätzliche Anpassung der Kirchenverfassung an die Reichsverfassung ist ein Werk erst des 4. Jahrhunderts, zunächst des nicänischen Koncils.

Die Provinzialverfassung, wie sie in den Schlüssen des Koncils von Nicäa vor uns liegt, erscheint noch als durchaus unfertig. Das Machtverhältnis zwischen dem Metropoliten und der Provinzialsynode ist nicht geregelt. Dem Metropoliten ist, wenigstens mit ausdrücklichen Worten, nur ein Bestätigungsrecht bei der Bischofswahl gegeben. Das blieb zweifellos hinter dem Erstrebten, ja hinter dem vielfach bereits Erreichten[21] erheblich zurück. Die Entwickelung ist daher bald über das vom Nicänischen Koncil Gewährte hinausgegangen[22]. Der Metropolit ward zum Oberbischof (Erzbischof) der Provinz, und zwar zu einem Oberbischof mit rechtlicher Gewalt. Wie das kam, kann erst in der nächstfolgenden Ausführung gezeigt werden. Hinter dem Metropoliten stand ein anderer, gröfserer, welcher die ganze Verfassungsentwickelung der Kirche mit Übermacht beherrschte: der Bischof von Rom.

§ 31. Der römische Bischof.

Das Koncil von Nicäa zeigt uns über der bischöflichen Einzelgemeinde einen rechtlichen Körper höherer Stufe, die Provinzialgemeinde mit dem Metropoliten. Die Frage war, ob auch die gesamte Christenheit zu einem solchen rechtlich einheitlichen Kirchenkörper sich um-

---

ἀρχαῖα ἔθη κρατείτω —. Durch die soeben getroffenen neuen Bestimmungen sollen die bereits begründeten altherkömmlichen Machtverhältnisse nicht geändert werden (auch nach c 7 nicht die Sonderstellung von Jerusalem). Wie c. 4. 5 die Schöpfung neuer, so bezweckt c. 6. 7 die Bestätigung überlieferter Zustände. Beides stand keineswegs miteinander in Einklang.

[21] Vgl. oben § 29 Anm. 22. 23 über die Stellung des Secundus von Tigisis.

[22] Vgl. das Koncil von Antiochien, Anm. 13.

gestalten könnte. Der Bischof ist seit dem 3. Jahrhundert das rechtliche Oberhaupt der Einzelgemeinde, der Metropolit schickt sich an, das rechtliche Oberhaupt der Provinzialgemeinde zu werden. Wird auch die ganze Kirche ein solches *rechtliches* Oberhaupt empfangen?

Ein einziger Bischof ist es, welcher die Anwartschaft auf eine solche Stellung hat: der *Bischof von Rom.*

Auch die Machtstellung des römischen Bischofs ist aus der Machtstellung seiner *Gemeinde* hervorgegangen.

Es steht aufser Zweifel, dafs die römische Gemeinde in den ersten drei Jahrhunderten die führende Gemeinde *der ganzen Christenheit* gewesen ist.

Selbstverständlich, in den allerersten Jahrzehnten war der Stern Jerusalems der hellste am christlichen Firmament. Aber schon damals hielt der Apostel Paulus es für unentbehrlich zur Vollendung seines Lebenswerkes, auch die römische Gemeinde zu sehen und mit ihr Beziehungen anzuknüpfen. Sie war die einzige Gemeinde, welche er, obgleich er sie nicht gegründet, durch ein Sendschreiben ehrte, in welchem er sich gewissermafsen entschuldigte, dafs er trotz seiner schon jahrelangen Wirksamkeit noch nicht zu ihr gekommen und mit ihr in Gemeinschaft getreten sei[1]. Es war die Stellung Roms als *Hauptstadt der Heidenwelt*, welche sie für den Apostel Paulus zum zweiten Mittelpunkt (neben Jerusalem) der christlichen Weltgemeinde machte.

Seit dem Jahre 70 ist der Stern Jerusalems untergegangen. Seitdem hat Rom bis in das 4. Jahrhundert die Führung der Christenheit in seinen Händen getragen.

Rom war die „befestigte“, die grofse, die leistungsfähige, die entscheidende Gemeinde *allen* anderen Gemeinden gegenüber.

Rom hat die *Fürsorge* für alle anderen Gemeinden in materieller Hinsicht gehabt und geübt. Von Rom gingen Liebesgaben in die ganze christliche Welt. Ignatius von Antiochien preist Rom daher als die „Vorsitzende des christlichen Liebesbundes“[2]. Die Gröfse und finanzielle Leistungsfähigkeit der Hauptstadt-Gemeinde bildete die, wenn man so sagen darf, wirtschaftliche Unterlage ihrer Machtstellung für die christliche Welt.

Rom hat ebenso die *Fürsorge* für alle christlichen Gemeinden in eigentlich kirchlicher Hinsicht gehabt und geübt. All die grofsen Fragen der Kirchenlehre, welche das 2. und 3. Jahrhundert erschütterten,

---

[1] Röm. 1, 9—15; 15, 22—24.

[2] Ignat. ad Rom. pr.: *προκαθημένη τῆς ἀγάπης.* Vgl. oben S. 355 Anm. 17. *Harnack*, Dogmengesch. Bd. 1 S. 404 Anm. 4.

haben in Rom ihre Entscheidung für die Kirche gefunden[3]. Rom war die Stadt, nach welcher die Häupter der Gnosis (Marcion und Valentin) sich begaben, um dort eine Entscheidung für ihre Lehre herbeizuführen. Nach Rom wandten sich in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts die Montanisten Kleinasiens, um dort kirchliche Anerkennung zu finden. Die Ablehnung der Gnosis sowie des Montanismus in Rom bedeutete und bewirkte seine Ablehnung für die Kirche. Im 3. Jahrhundert haben Origenes und der Bischof Dionysius von Alexandrien vor dem römischen Bischof und der römischen Gemeinde wegen der ihnen vorgeworfenen Irrlehre sich gerechtfertigt[4]. Das Schreiben, durch welches die Synode von Antiochien die Absetzung des antiochenischen Bischofs Paul wegen Irrlehre der Christenheit verkündigt, ist an erster Stelle an die römische Gemeinde adressiert[5]. In dem Streit zwischen den antiochenischen Anhängern des abgesetzten Paul und der orthodoxen Gemeinde zu Antiochien um das Kirchengebäude verfügte Kaiser Aurelian, daſs das Kirchengebäude denen auszuantworten sei, mit denen die Bischöfe Italiens und der römische Bischof Gemeinschaft unterhielten[6].

Aber nicht bloſs die Entwickelung der Lehre hat während des 2. und 3. Jahrhunderts unter der maſsgebenden Führung Roms stattgefunden. Weitaus am sichtbarsten ist der Einfluſs der römischen Gemeinde auf die Entwickelung des Kirchenrechts.

In Rom ist zuerst (gegen das Ende des 1. Jahrhunderts) der Satz aufgestellt worden, daſs den erwählten Bischöfen ein Recht auf die Eucharistie zuständig sei[7]. In Rom ist wiederum zuerst (im Beginn des 2. Jahrhunderts) der Kanon verkündigt worden, daſs nur ein Bischof in der Ekklesia sein dürfe[8]. In Rom ist weiter zuerst (nach der Mitte des 2. Jahrhunderts) eine Bischofsliste angefertigt worden, welche den Ursprung des römischen Episkopats auf die Apostel Petrus und Paulus zurückführte[9]. In Rom ist dann (Ende des 2. Jahrhunderts) aus dem Wort des Herrn an den Apostel Petrus (Matth. 16, 18)

---

[3] Vgl. die Ausführung bei Harnack a. a. O. S. 401 ff., wo zuerst in durchschlagender Weise der Zusammenhang von „katholisch“ und „römisch“ dargethan worden ist.

[4] Harnack S. 410 Anm. 2.

[5] Oben S. 352 Anm. 7.

[6] Euseb. VII, 30, 19.

[7] Oben S. 158 ff.

[8] Oben S. 179.

[9] Oben S. 214.

die Gründung des Episkopats auf Petrum und die Nachfolgerschaft eines jeden Bischofs in den Episkopat Petri gefolgert worden[10]. Der römische Bischof hat endlich (Anfang des 3. Jahrhunderts) als der erste aus diesem Episkopat Petri die ausschliefsliche und volle Binde- und Lösegewalt des Bischofs abgeleitet[11].

Die ganze Geschichte des Episkopats, seine Begründung, sein Aufsteigen zu einer „apostolischen" rechtlichen Regierungsgewalt über die Gemeinde — spielt in Rom. Die Geschichte der Entstehung und Ausbildung des Episkopats ist, wie wir gesehen haben, mit der Entstehung und Ausbildung von Kirchenrecht gleichbedeutend gewesen. Das Kirchenrecht, welches in der Christenheit zur Geltung gebracht wurde, ist von Rom und allein von Rom ausgegangen. Rom war die Gesetzgeberin auch der christlichen Welt. Die Entstehung von Kirchenrecht wiederum war mit der Entstehung und Durchsetzung des Katholicismus gleichbedeutend. Der Katholicismus, welcher die christliche Welt erobert hat, ist in Rom erzeugt und von Rom aus über die Christenheit ausgebreitet worden.

Vor allem: der katholische Episkopat hat in Rom seinen Ursprung genommen und ist von Rom aus auf alle übrigen Gemeinden der Christenheit übertragen worden. Sodann: der katholische Episkopat ist in Rom zu seiner Machtfülle geführt und die Machtfülle des römischen Bischofs ist in allen übrigen Gemeinden der Christenheit auch dort dem Bischof zugesprochen worden.

Was bedeuten diese Thatsachen? Sie bedeuten, dafs wie der Glaube so auch die Verfassung der römischen Gemeinde ein Gesetz war für alle übrigen Gemeinden. Irenäus sagt (um 180): die römische Kirche ist die älteste; sie ist die Mutterkirche der Christenheit; in ihr ist von den Gläubigen aus allen Teilen der Welt stets die apostolische Tradition beobachtet worden: darum mufs mit dieser Gemeinde wegen ihres besonderen Vorranges jede andere Gemeinde der ganzen Welt sich in Übereinstimmung setzen[12]. Also: Rom ist die Urkirche und Rom ist zugleich der

---

[10] Oben S. 253. 254.

[11] Oben S. 221 ff.

[12] Dies sagt die berühmte Stelle adv. haer. III, 3, 1: Sed quoniam valde longum est, in hoc tali volumine omnium ecclesiarum enumerare successiones, maximae et antiquissimae et omnibus cognitae, a gloriosissimis duobus apostolis Paulo et Petro Romae fundatae et constitutae ecclesiae — traditionem — indicantes confundimus omnes eos —. Ad hanc enim ecclesiam propter

Mikrokosmus der Kirche. Weil Rom die Welthauptstadt ist, kommen dort die Gläubigen „von überall“ zusammen. Die römische Gemeinde ist die vollkommenste Darstellung der christlichen Weltgemeinde. Rom ist gewissermafsen die Ekklesia. Darum mufs jede Gemeinde, welche auf den Namen Ekklesia Anspruch macht, mit Rom sich in Übereinstimmung setzen, wie im Glauben, so in der Verfassung, welche letztere ja gleichfalls einen Gegenstand des Glaubens bildet. Der Satz des Irenäus ist buchstäbliche Wahrheit gewesen. Die sämtlichen christlichen Gemeinden der Welt haben sich thatsächlich mit dem römischen Glauben und der römischen Verfassung in Einklang gesetzt. Für die Verfassung ist diese Thatsache am allerdeutlichsten bezeugt. Die römische Gemeindeverfassung ist die Verfassung einer jeden Christengemeinde geworden, und zwar kraft des von Rom aus verkündigten Glaubenssatzes, dafs diese Verfassung die göttlich vorgeschriebene, darum für das Dasein der Ekklesia unentbehrliche Verfassung sei.

Ein vollkommenerer Erfolg als dieser die Durchführung der Episkopalverfassung betreffende, welchen die römische Gemeinde schon im Lauf des 2. Jahrhunderts erreichte, ist gar nicht denkbar. Er

---

potiorem principalitatem necesse est convenire omnem ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea quae est ab apostolis traditio. Diese wichtige Stelle, welche selbst Harnack S. 405 Anm. 3 noch nicht ausreichend gedeutet hat, empfängt ihr volles Verständis erst durch die kirchenrechtliche Entwickelung, durch die Erkenntnis, dafs die gesamte Kirchenverfassung, und zwar als eine göttlich geordnete, zuerst in Rom ausgebildet und sodann von Rom auf die anderen Gemeinden übertragen worden ist. Will eine Gemeinde sich als christliche Gemeinde ausweisen, so mufs sie mit der römischen Gemeinde in Glauben und Einrichtungen übereinkommen. Sie mufs den römischen Glauben und die römische Verfassung haben. Die römische Gemeinde ist der Mafsstab, an welchem alle anderen gemessen werden. Darin besteht ihre potior principalitas. Sie besitzt dieselbe, weil sie die von den Apostelfürsten Petrus und Paulus gegründete gröfste und älteste Gemeinde ist, in welcher als in dem Mittelpunkt der Welt dauernd die ganze Christenheit der Welt sich widerspiegelt. Als vor allem entscheidend können im Sinn des Irenäus die beiden letzten Thatsachen angesehen werden: die Hauptstadtstellung Roms und die damit verbundene Vorstellung, dafs die römische Gemeinde die älteste Christengemeinde (bei Cyprian mater atque radix ecclesiae, oben S. 252 Anm. 6) sei. Jerusalem ward nicht mehr mitgerechnet (dafs von Jerusalem der Glaube ausgegangen, wufste Irenäus selbstverständlich, adv. haer. III, 12, 5). So konnte die römische Gemeinde als die Erstlingsgemeinde und daher als Ursprung und Haupt der Christenheit erscheinen (vgl. auch Origenes bei Euseb. VI, 14, 10: τὴν ἀρχαιοτάτην Ῥωμαίων ἐκκλησίαν): wie die Hauptstadt der Welt, so war Rom zugleich die Hauptstadt der Christenheit.

zeigt zugleich, dafs die römische Gemeinde Lehrgewalt über die ganze Christenheit ausgeübt hat, denn die Lehre von der Verfassung war ein Stück der Lehre vom Herrenwort. Das Wort Gottes ist in der Form, in welcher es von Rom aus gepredigt wurde, von der ganzen Christenheit angenommen worden.

Darum sagt Cyprian in diesem Sinne mit Recht: von Rom ist der Episkopat in die ganze Welt ausgegangen. In Rom steht der erste Bischofsstuhl, von welchem alle übrigen nur eine Nachbildung darstellen. Rom ist die Muttergemeinde und Wurzel der Christenheit (weil die Muttergemeinde und Wurzel des Episkopats, welcher die Kirche trägt). Auf der römischen Gemeinde und ihrem Bischofsstuhl ruht die Einheit der Christenheit[13].

Was folgt daraus? Ohne die römische Gemeinde und ohne den römischen Bischofsstuhl kann die Kirche überhaupt gar nicht gedacht werden. Rom hat eine einzigartige Stellung, welche keiner anderen Gemeinde zukommt. Jede andere Gemeinde kann fehlen. Die Kirche würde doch Kirche sein. Aber die römische Gemeinde kann nicht fehlen. Rom ist das „Haupt" der Kirche, ohne welches die Kirche gar nicht Kirche ist. Ohne Gemeinschaft mit Rom keine Kirche. Nur in ihrer Verbindung mit Rom vermag die Einzelgemeinde der Kirche anzugehören.

Nur diese Überzeugung der altkatholischen Kirche im 2. und 3. Jahrhundert erklärt die ungeheure Macht, welche die römische Gemeinde über alle anderen Gemeinden geübt hat.

Eine geschichtliche Thatsache giebt der berühmte Osterstreit vom Ende des 2. Jahrhunderts. Der Ostergebrauch der vorderasiatischen Kirchen (des westlichen Kleinasiens) wich von dem der übrigen Kirchen und so auch von dem römischen Ostergebrauch ab. Der Bischof Victor von Rom verlangte von den kleinasiatischen Gemeinden die Herstellung der Übereinstimmung mit der römischen Gemeinde. Sein Verlangen war von der Drohung des Ausschlusses aus der Kirchengemeinschaft begleitet. Auf das Verlangen des römischen Bischofs berief Bischof Polykrates von Ephesus eine Synode seiner vorderasiatischen Amtsbrüder. Die Synode beharrte aber bei ihrem besonderen Gebrauch als dem echtapostolischen. Durch ein Schreiben des Polykrates von Ephesus ward dem Bischof von Rom und der römischen Gemeinde davon Kenntnis gegeben. Die Antwort des römischen Bischofs war die Ausschliefsung jener kleinasiatischen

---

[13] Oben S. 251 ff.

Gemeinden von der Kirchengemeinschaft[14]. Das Vorgehen des römischen Bischofs war durchaus nicht im Sinne aller übrigen Kirchen der Christenheit. Im Gegenteil. Irenäus von Lyon richtete in Gemeinschaft mit den gallischen Gemeinden Schreiben wie an den römischen Bischof so an viele andere Bischöfe, in denen er seine entschiedene Mifsbilligung der schroffen Strenge des römischen Bischofs aussprach[15]. Trotzdem ist der Ausschlufs der vorderasiatischen Gemeinde von der Kirchengemeinschaft bei Bestand geblieben. Erst im 4. Jahrhundert ward durch das nicänische Koncil für die ganze Kirche der Osterstreit beendigt. Bis dahin, durch das ganze 3. Jahrhundert hat die römische Kirche jenem kleinasiatischen Kirchenkreise die Gemeinschaft versagt, und ist damit die Kirche des vorderen leinasiens für diese ganze Zeit vom Leben der übrigen Kirche abgeschnitten gewesen[16]. Die Kirche des vorderen Kleinasiens, mit Rom und Griechenland im Mittelpunkt der christlichen Welt gelegen, hat im 2. Jahrhundert neben und im Bunde mit der römischen Kirche, der sie sehr nahe stand, eine hervorragende Rolle gespielt[17]. Im 3. Jahrhundert ist nichts mehr von ihr sichtbar. Es ist, als ob die Kirche des westlichen Kleinasiens in dieser Zeit nicht existierte. Erst seit dem Koncil von Nicäa tritt sie wieder in den Kirchenkörper ein. Woher dies alles? Weil die Kirche Vorderasiens durch Rom von der Gemeinschaft der Kirche ausgeschlossen worden war.

Rom hat Macht, von der Kirche auszuschliefsen. Die Gemeinschaft mit Rom ist Voraussetzung für die Gemeinschaft mit der Kirche. Rom hat dadurch Macht über jede andere Gemeinde.

Ist es nötig, an den Inhalt des römischen Clemensbriefs, an den Nachdruck und den Erfolg zu erinnern, mit welchem die römische Gemeinde gegen Ende des 1. Jahrhunderts in die korinthischen Wirren eingriff?

In der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts geben uns die Ignatiusbriefe, aus dem griechischen Osten hervorgehend, ein gleiches, fast noch deutlicher redendes Bild von der römischen Machtstellung.

---

[14] Euseb. V, 24, 9: *ὁ μὲν τῆς Ῥωμαίων προεστὼς Βίκτωρ ἀθρόως τῆς Ἀσίας πάσης ἅμα ταῖς ὁμόροις ἐκκλησίαις τὰς παροικίας ἀποτέμνειν, ὡσὰν ἑτεροδοξούσας, τῆς κοινῆς ἑνώσεως πειρᾶται, καὶ στηλιτεύει γε διὰ γραμμάτων, ἀκοινωνήτους πάντας ἄρδην τοὺς ἐκεῖσε ἀνακηρύττων ἀδελφούς.*

[15] Euseb. V, 24, 10 ff.

[16] Sie hat in dieser Zeit an keinem grofsen Ereignis teilgenommen. Vgl. die treffende Ausführung von Zahn, Weltverkehr und Kirche während der ersten drei Jahrhunderte (1877) S. 42.

[17] Es genügt, an die Ignatiusbriefe und den Polykarpbrief zu erinnern.

Der Brief des Ignatius an die Römer ist in auffälliger Weise von allen anderen Briefen der Sammlung unterschieden. Einmal durch den überschwenglichen Preis, welcher in der Einleitung des Briefes der römischen Gemeinde dargebracht wird. Sodann vor allem durch den Inhalt, dadurch nämlich, daſs in dem Brief an die Römer alle die lehrhaften Auseinandersetzungen fehlen, welche in den übrigen Briefen breit im Vordergrunde stehen. In dem Brief an die Römer werden weder Belehrungen über die Christologie noch auch, was sonst das vornehmste Anliegen des Briefschreibers ist, Belehrungen über den Episkopat und über Kirchenverfassung erteilt. Warum? Wegen der kirchlichen Stellung der römischen Gemeinde. Die römische Gemeinde nimmt keine anderweitige Belehrung an. Ja, es ist selbst für einen Bekenner, welcher, wie Ignatius, um Christi willen Not leidet, nicht zulässig, der römischen Gemeinde Belehrungen zu erteilen, ihr Weisungen über Glauben oder Verfassung, über den Inhalt des göttlichen Wortes zu geben[18]. Ignatius sagt zu den Römern: ihr belehrt die anderen[19]. Gewiſs, die römische Gemeinde hat die anderen Gemeinden maſsgebend belehrt. Aber zugleich, das liegt in jenem beredten Schweigen des Ignatianischen Römerbriefs ausgesprochen: andere haben keine Macht noch Beruf, über euch Lehrgewalt auszuüben. Die römische Gemeinde hat den rechten christlichen Glauben. Ihr Glaube ist der Glaube der Christenheit[20]. Die römische Gemeinde hat nach altkatholischer Überzeugung Lehrgewalt über alle übrigen, aber niemand hat Lehrgewalt über die römische Gemeinde. Aus diesem Grunde ist wie nach dem Zeugnis des Irenäus aus der zweiten Hälfte so auch nach dem Zeugnis des Ignatius aus der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts die römische Gemeinde nicht bloſs die Gemeinde der Welthauptstadt, sondern ebenso die Gemeinde der Hauptstadt der Kirche: Rom führt den Vorsitz wie über die Welt so über die Christenheit (in der „Liebe"), die römische Gemeinde ist wie die Lehrerin so die Helferin und folgeweise die geistliche Regiererin einer jeden anderen Gemeinde[21].

---

[18] Der Brief enthält nur die Bitte, ihn nicht am Martyrium zu hindern, und auch diese Bitte wird gewissermaſsen entschuldigt, Rom. 4, 3, vgl. oben S. 169.

[19] Rom. 3, 1: *ἄλλους ἐδιδάξατε*.

[20] Daher heiſst es Rom. pr. von den Römern: *ἀποδιϋλισμένοις ἀπὸ παντὸς ἀλλοτρίου χρώματος*. Im Hintergrunde steht hier zweifelsohne das Wort des Apostels Paulus Röm. 1, 8, welches noch Cyprian ep. 30, 2 auf die römische Gemeinde seiner Zeit anwendet: fides vestra praedicatur in toto mundo.

[21] Ignat. ad Rom. pr. heiſst es von der römischen Gemeinde zunächst: *ἥτις*

Die römische Gemeinde hat eine Stellung, mit welcher keine andere sich vergleichen kann. Und es ist, wie der Ignatiusbrief beweist, indem er des römischen Bischofs mit keinem Wort auch nur Erwähnung thut, nicht der Bischof, sondern die Gemeinde von Rom, welche eine solche Lehr- und Fürsorgegewalt innehat.

Der an letzter Stelle für all diese Thatsachen maſsgebende Grund ist selbstverständlich die Welthauptstadtstellung von Rom, der Umstand, daſs die römische Gemeinde, wie der Ignatiusbrief sagt, „den Vorsitz hat an dem Ehrenplatz des römischen Landes“ [22], daſs sie die Gemeinde der ewigen Stadt, der Stadt des Römerreiches ist.

Die Christenheit will die Weltgemeinde sein. Eine Weltgemeinde, welche Rom nicht einschlieſst, erscheint als ein Widerspruch in sich selbst. Ist Rom nicht gewonnen, so ist die Welt nicht gewonnen. Nur die Christenheit, welche die römische Christenheit in ihrer Mitte sieht,

---

καὶ προκάθηται ἐν τόπῳ (nicht *τύπῳ*) *χωρίου Ῥωμαίων.* Der Ausdruck *τόπος* bezeichnet natürlich den Ehrenplatz (vgl. z. B. Polyc. ad Philipp. 11, 1: pro Valente, qui presbyter factus — ignoret locum qui datus est ei. Cypr. ep. 41, 2: loci mei honore motus). Damit ist also die Welthauptstadtstellung der römischen Gemeinde ausgesprochen. Sodann heiſst es: *καὶ προκαθημένη τῆς ἀγάπης.* Darin liegt die kirchliche Hauptstadtstellung. Dieselbe äuſsert sich in Werken der Liebe, Fürsorge für andere, und diese Liebesthätigkeit schlieſst auch die geistliche Regierungsthätigkeit (oben S. 355 ff.) in sich. Daher heiſst es denn auch Rom. 9, 1 in Bezug auf die Gemeinde von Antiochien: *μόνος αὐτὴν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐπισκοπήσει καὶ ἡ ὑμῶν ἀγάπη.* Die verwaiste (ihres Bischofs, des Ignatius, beraubte) Gemeinde zu Antiochien wird auſser durch Gott (Christum) durch die römische Gemeinde versorgt werden. Die römische Gemeinde besitzt ein Bischofsamt, Hirtenamt (vgl. die unmittelbar voraufgehenden Worte: *ποιμένι τῷ θεῷ χρῆται*) über jede andere Gemeinde. Ein lehrreiches Beispiel bietet Cypr. ep. 8: als die Nachricht, daſs die karthagische Gemeinde infolge der Verfolgung von ihrem Bischof verlassen sei, nach Rom gelangt war, entsandte das Presbyterium der damals gleichfalls verwaisten römischen Gemeinde sofort einen Trost- und Mahnbrief nach Karthago mit der Begründung (im Eingang): cum incumbat nobis qui videmur praepositi esse et vice pastorum custodire gregem, si neglegentes inveniamus, dicetur nobis — —; nolumus ergo, fratres dilectissimi, mercennarios inveniri, sed bonos pastores, cum sciatis tum non minimum periculum incumbere, si non hortati fueritis fratres nostros stare in fide immobiles — — Auſserdem ist immer wieder an den ersten Clemensbrief zu erinnern. Man sieht, daſs die römische Gemeinde es mit ihrem geistlichen Hirtenamt über alle anderen Gemeinden sehr ernst genommen hat.

[22] Vgl. Anm. 21. Dagegen wissen die Ignatiusbriefe noch nichts von der Nachfolgerschaft Petri, obgleich sie, wie es scheint, bereits die Gründung der römischen Gemeinde durch „Petrus und Paulus“ voraussetzen, ad Rom. 4, 3 (oben S. 169 Anm. 12).

erscheint als die wahrhaft allgemeine, katholische, die Welt umspannende Christenheit, die Christenheit schlechtweg. Daher: nur wo die römische Gemeinde ist, nur da ist die katholische Kirche. Die Stellung Roms als Hauptstadt des Reiches, der Welt, hat sie zur Hauptstadt auch der Kirche gemacht, zu der unentbehrlichen Hauptstadt, ohne welche die Kirche nicht zu sein vermag. Aus der weltlichen Machtstellung Roms ist seine geistliche hervorgegangen. In der Unentbehrlichkeit der römischen Gemeinde für die Kirche ist die Macht der römischen Gemeinde über die Kirche begründet.

Es sind die ganz bestimmten Umstände, unter denen die Christenheit im römischen Reich grofs wurde, die Widerspiegelung der weltlichen, ja wir müssen sagen, heidnischen Anschauungen von der Bedeutung Roms als der Welthauptstadt, welche schon seit dem Ausgang des 1. Jahrhunderts (Zeit des Clemensbriefs) der Christenheit diesen katholischen Gedanken von der Hauptstadtstellung Roms auch für die Kirche, von der Unentbehrlichkeit Roms für das Dasein der Christenheit als des Leibes Christi eingeprägt haben. Denn katholisch und nicht urchristlich ist diese Idee durchaus. Sie knüpft das Dasein der Ekklesia nicht blofs an den Besitz Christi und seines Heils, sondern an weltliche Bedingungen. Wie nach den Überzeugungen des Altkatholicismus das Dasein der Ekklesia an die Gemeinschaft mit dem Bischof, ebenso ist nach den Überzeugungen desselben Altkatholicismus das Dasein der Ekklesia an die Gemeinschaft mit der römischen Ekklesia geknüpft. Nicht umsonst ist daher durch den Einflufs Roms die ganze Kirche nach römischer Art katholisiert worden. Jene Grundanschauung von der Machtstellung und Unentbehrlichkeit der römischen Gemeinde stellt den schon seit Ende des 1. Jahrhunderts (Clemensbrief) in Wirksamkeit tretenden Urquell des gesamten Katholicismus dar.

Nun darf nicht übersehen werden, dafs der Einflufs der römischen Gemeinde auf die übrigen Gemeinden zunächst darin bestand, die übrigen Gemeinden nach Art der römischen Gemeinde zu organisieren. Daraus folgt, wie schon mehrmals hervorgehoben wurde, dafs die Einrichtungen aller übrigen Gemeinden als mit denen der römischen Gemeinde identisch und insbesondere die Macht aller übrigen Bischöfe als mit der des römischen Bischofs gleichartig gedacht wurde. Indem die römische Gemeindeverfassung über den christlichen Erdkreis ausgebreitet wurde, vervielfältigte sich gewissermafsen die römische Gemeinde und vor allem das römische Bischofsamt. Ein jeder Bischof ist nach der Lehre des ausgehenden 2. und des 3. Jahrhunderts ein Nachfolger

Petri gleich dem Bischof von Rom[23]. Ein jeder Bischof muſs daher grundsätzlich gleiche Gewalt mit dem römischen Bischof in Anspruch nehmen.

Die Entwickelung des römischen Episkopats erzeugte sein Gegenbild, einen grundsätzlich gleichberechtigten Bischof auch in allen übrigen Gemeinden.

Diese Thatsache ist von der gröſsten Bedeutung. Sie ergiebt, daſs dem römischen Bischof in diesen ersten Zeiten keine rechtliche Macht über die anderen Bischöfe zuständig war noch zuständig sein konnte. Ein jeder andere Bischof stand ihm vielmehr grundsätzlich ebenbürtig gegenüber[24]. Trotz des ungeheuren Ansehens und des thatsächlichen Einflusses der römischen Gemeinde hatte gerade diese Ausbreitung der römischen Verfassung auch diesen anderen Gemeinden eine Organisation, und zwar, nach Vollendung der bischöflichen Verfassung, eine rechtliche Organisation gegeben, welche diese Gemeinden gewissermaſsen widerstandsfähig gegen die römische Gemeinde machte, ihnen ein Oberhaupt gebend, welches mit dem römischen Bischof grundsätzlich auf gleichem Fuſse stand.

Wir sehen das ganz deutlich daran, daſs in jenem groſsen Osterstreit der Bischof von Rom mit seiner Gemeinde zwar Macht hatte, die kleinasiatischen Gemeinden von der Gemeinschaft mit Rom und damit von der Gemeinschaft mit der übrigen, Rom Heeresfolge leistenden Kirche auszuschlieſsen, aber keine Macht hatte, die widerstrebenden Bischöfe von Ephesus, Smyrna u. a. aus ihren Bischofssitzen zu entfernen. Über die Gemeinden von Ephesus, Smyrna u. s. w. hatten ihre Ortsbischöfe rechtliche Gewalt, nicht aber der Bischof von Rom.

Die gleiche Thatsache tritt uns noch um die Mitte des 3. Jahrhunderts entgegen, als Bischof Stephan von Rom über die Ketzertauffrage mit Cyprian von Karthago in Widerstreit geriet. Dem Bischof Cyprian und seinen Anhängern ist von dem römischen Bischof die Kirchengemeinschaft gekündigt worden, aber ohne daſs auch nur der Versuch gemacht wäre, den widerstrebenden karthagischen Bischof seines Amtes zu entsetzen[25]. Die exkommunicierende Gewalt lag in den Händen des Bischofs von Rom, insofern die groſse Mehrzahl der Gemeinden dem Verhalten der römischen Kirche sich grundsätzlich

[23] Oben S. 345 ff.

[24] Damit ergiebt sich die volle Begründung der Cyprianischen Gedanken von der grundsätzlichen Gleichstellung aller Bischöfe, ep. 43, 5; 55, 24; 72, 3; 73, 26. Vgl. oben S. 348.

[25] Cypr. ep. 74. 75. Vgl. O. Ritschl, Cyprian S. 140.

anschloſs. Aber so empfindlich auch der römische Bischof durch die Versagung seiner Gemeinschaft die einzelne Gemeinde und deren Bischof treffen konnte, eine unmittelbare Regierungsgewalt über die anderen Gemeinden, welche deren innere Verhältnisse umgestalten und z. B. den Bischof aus seinem Amt entfernen konnte, war dem römischen Bischof als solchem unzuständig.

Wir können uns noch bestimmter ausdrücken. Der römische Bischof besaſs als solcher die Exkommunikationsgewalt, die Gewalt über die Gemeinschaft mit der bestehenden Kirche. Trotzdem hatte die von dem römischen Bischof über einen anderen Bischof (und dessen Gemeinde) verhängte Exkommunikation keine rechtlichen Folgen. Der exkommunicierte Bischof war damit nicht abgesetzt. Seine Gemeinde hatte von sich aus zu entscheiden, ob sie ihn nach wie vor als ihren Bischof betrachtete. Blieb sie in der Gemeinschaft mit ihrem Bischof, so teilte sie den von Rom aus verkündigten Ausschluſs von dem kirchlichen Verbande. Aber sie mochte es darauf hin wagen. Noch war, so groſser Wert auf die römische Gemeinschaft gelegt wurde, auch der urchristliche Gedanke lebendig, daſs vor Gott die Gemeinschaft mit Christo das an erster Stelle Entscheidende sei. Es kam der altkatholische Gedanke hinzu, daſs jede Gemeinde mit ihrem rechtmäſsigen Bischof die Ekklesia Christi darstelle. Der Bischof hatte aber trotz der römischen Exkommunikation nicht aufgehört, der rechtmäſsige Bischof dieser Gemeinde zu sein. Das war das Ausschlaggebende. Darum bedurfte es einer Bewegung innerhalb der betreffenden Gemeinde selber, wenn der Bischof aus seinem Amt beseitigt und ein anderer an seine Stelle gesetzt werden sollte. Der römische Bannbrief bleibt als solcher für die Organisation der Gemeinde ohne Folge. Die römische Exkommunikationsgewalt über die Kirche hat, auswärtigen Gemeinden gegenüber, lediglich geistliche, keine rechtliche Wirkung.

Die führende Stellung, welche Rom als die vor allen anderen „befestigte“, den Mittelpunkt der ganzen Kirche bildende Gemeinde einnimmt, bedeutet dennoch keine formal-rechtliche Gewalt.

Trotz des Bischofs von Rom schlieſst die rechtliche Verfassung der Kirche bis gegen das Ende des 2. Jahrhunderts mit dem Ortsbischof ab.

Aber der Bischof von Rom hat bald einen Schritt vorwärts gemacht. Seit dem Beginn des 3. Jahrhunderts besitzt der römische Bischof bereits rechtliche Gewalt auch über andere Gemeinden, wenngleich nicht (wie z. B. der Fall Cyprians zeigt) über alle Gemeinden.

Das erste Zeugnis, welches hier ins Gewicht fällt, bezieht sich auf

die Zeit des Kallist, welcher von 217—222 römischer Bischof war. Sein Gegner Hippolyt erhebt den Vorwurf, daſs man „unter Kallist“ begann, „zwei- und dreimal Verheiratete zu Bischöfen, Presbytern, Diakonen zu bestellen und es für keine Sünde zu halten, wenn ein Kleriker heiratete“ [26]. Es ist klar, daſs der römische Bischof dafür verantwortlich gemacht wird, nicht bloſs wenn mehrmals Verheiratete zu Presbytern und Diakonen, sondern auch wenn sie zu Bischöfen bestellt werden, daſs er ferner ebenso als verantwortlich erscheint, wenn heiratende Bischöfe nicht ihres Amtes entsetzt werden. Man muſs die Folgerung ziehen, daſs der römische Bischof in der Lage ist, nicht bloſs Presbyter und Diakonen, sondern auch Bischöfe einzusetzen und abzusetzen. Man empfängt ferner den Eindruck, daſs solche Ein- und Absetzung anderer Bischöfe in Rom vor sich geht, denn es handelt sich um eine Schilderung von Zuständen in der römischen Gemeinde. Anderen Gemeinden kann von Rom aus ihr Bischof genommen und ihnen ein (in Rom gewählter) Bischof zugeschickt werden.

Das wird alles noch deutlicher durch das jetzt zu besprechende Ereignis.

Es war um die Mitte des 3. Jahrhunderts, daſs der römische Bischof Cornelius drei italienische Bischöfe, welche an der Wahl und Weihe seines Gegenbischofs Novatian teilgenommen hatten, exkommunicierte. Der eine von den drei Bischöfen that öffentlich Buſse (in Rom) und ward auf Bitten der römischen Gemeinde in die Kirchengemeinschaft wieder aufgenommen, aber ohne daſs ihm sein Amt wiedergegeben worden wäre [27]. Allen drei Bischöfen wurden vom römischen Bischof Nachfolger geweiht, welche von Rom aus in die betreffenden Gemeinden entsandt wurden [28]. Hier ist genau das zur That geworden, was vorhin aus den Worten des Hippolyt gefolgert wurde. Der römische Bischof setzt Bischöfe, nämlich italienische Bischöfe, ein und ab. Das ganze Verfahren geht in Rom vor

[26] Hippolyt. Philosoph. IX, 12: *ἐπὶ Καλλίστου ἤρξαντο ἐπίσκοποι καὶ πρεσβύτεροι καὶ διάκονοι δίγαμοι καὶ τρίγαμοι καθίστασθαι εἰς κλήρους· εἰ δὲ καί τις ἐν κλήρῳ ὢν γαμοίη, μένειν τὸν τοιοῦτον ἐν τῷ κλήρῳ ὡς μὴ ἡμαρτηκότα.* Daſs auch bei dem zweiten Satz an die drei Klassen der Kleriker (Bischöfe, Presbyter und Diakonen) gedacht ist, ergiebt der Zusammenhang.

[27] Euseb. VI, 43, 10: *ἐξ ὧν εἷς μετ᾽ οὐ πολὺ ἐπανῆλθεν εἰς τὴν ἐκκλησίαν, ἀποδυρόμενος καὶ ἐξομολογούμενος τὸ ἑαυτοῦ ἁμάρτημα, ᾧ καὶ ἐκοινωνήσαμεν ὡς λαϊκῷ, ὑπὲρ αὐτοῦ δεηθέντος παντὸς τοῦ παρόντος λαοῦ.*

[28] Die soeben (Anm. 27) angezogene Stelle fährt fort: *καὶ τῶν λοιπῶν δὲ ἐπισκόπων διαδόχους εἰς τοὺς τόπους, ἐν οἷς ἦσαν, χειροτονήσαντες ἀπεστάλκαμεν.*

sich, wie die Exkommunikation (bezw. Absolution mit Gewährung der Laienkommunion) so auch die Neuwahl der Bischöfe. Den anderen Gemeinden werden die neuen Bischöfe lediglich „zugeschickt“. Die römische Exkommunikation hat für die Gemeinden Italiens rechtliche Wirkung. Der von Rom aus exkommunicierte italienische Bischof ist damit ohne weiteres abgesetzt. Die betreffende Gemeinde hat keinen Bischof mehr. Es bedarf der Neuwahl eines Bischofs. Noch mehr: die Neuwahl (und Ordination) des italienischen Bischofs wird gültig in Rom vollzogen. Wie die Exkommunikation so ist die Wahl und Ordination im Schofs und unter Zustimmung der römischen Gemeinde (Synode) gültig für die italienischen Gemeinden. Die Gemeinden Italiens werden als Bestandteil der römischen Gemeinde behandelt.

Als das Gebiet solcher unmittelbaren Macht des römischen Bischofs (der römischen Gemeinde) darf ganz Italien mit Einschlufs der Inseln betrachtet werden. Die drei Bischöfe, um welche es sich handelte, waren aus einem „geringen und unbedeutenden Teil Italiens“ [29]. Die Ausdrücke machen wahrscheinlich, dafs es sich um Bischöfe nicht aus der unmittelbaren Nachbarschaft Roms, sondern aus entlegeneren Teilen Italiens handelte. Eine andere Beobachtung kommt hinzu. In Rom wurden die Synoden der italienischen Bischöfe abgehalten. Rom war die kirchliche Hauptstadt von ganz Italien (mit Einschlufs der Inseln). Nur durch das Mittel der römischen Synode und des derselben vorsitzenden römischen Bischofs haben die Bischöfe Italiens Beziehungen zu der übrigen Kirche [30]. Das Gebiet dieses römischen

[29] Euseb. VI, 43, 8: Novatian schickt, um die drei Bischöfe holen zu lassen, *εἰς βραχύ τι μέρος καὶ ἐλάχιστον τῆς Ἰταλίας.*

[30] Euseb. VII, 30, 19: nach der Entscheidung des Kaisers Aurelian sollen diejenigen als die rechtmäfsige Gemeinde von Antiochien angesehen werden, *οἷς ἂν οἱ κατὰ τὴν Ἰταλίαν καὶ τὴν Ῥωμαίων πόλιν ἐπίσκοποι τοῦ δόγματος ἐπιστείλαιεν.* Die Bischöfe Italiens bilden für den kirchlichen Verkehr mit dem Bischof von Rom zusammen eine einzige Gröfse. Es giebt keinen kirchlichen Verkehr der italienischen Bischöfe nach auswärts als den durch Rom vermittelten. Zugleich liegt in den Worten, dafs die italienischen Synoden in Rom gehalten und ihre Synodalbriefe durch den römischen Bischof abgefafst, folgeweise ihre Verhandlungen durch den Bischof von Rom geleitet (präsidiert) werden. Der erste geschichtliche Beleg für diese Thatsache ist bekanntlich die Synode, welche der römische Bischof Viktor Ende des 2. Jahrhunderts in Sachen des Osterstreits abgehalten hat (Euseb. V, 23, 3). In Italien ist damals keine andere als die römische Synode (in deren Namen der römische Bischof den Synodalbrief schrieb) versammelt worden. — Dafs auch die Inseln Italiens zu dem römischen Synodal- und Machtgebiet gehörten, kann aus der bekannten Stelle des Sardicensischen Synodalbriefs v. J. 343 gefolgert werden, wo es heifst (epist. Synodi Sardic. ad

Synodalverbandes ist das natürliche unmittelbare Machtgebiet des römischen Bischofs (der römischen Gemeinde). In diesem Gebiet ist die römische Exkommunikation von vernichtender Wirkung. Daher die rechtliche Gewalt, welche hier für den römischen Bischof aus seiner Exkommunikationsgewalt hervorgegangen ist. Als Inhalt dieser Gewalt, welche jedenfalls schon seit etwa 200 begründet gewesen ist, können wir nennen: die Gewalt, die Synoden Italiens zu berufen und zu leiten, die Gewalt, Bischöfe abzusetzen (durch das Mittel der Exkommunikation) und Bischöfe zu ordinieren. Die beiden letztgenannten Befugnisse sind die vornehmsten, entscheidenden. Sie sprechen die unmittelbare Zugehörigkeit (und damit Unterthänigkeit) der fremden Gemeinde an die römische Gemeinde aus. Der römische Bischof erscheint als das eigentliche Oberhaupt aller italienischen Gemeinden durch seine rechtlich wirkende Exkommunikationsgewalt und durch die ihm zuständige Ordinationsgewalt. In diesem Sinn ergiebt sich der Schlufs: der römische Bischof hat im 3. Jahrhundert rechtliche Macht über die Gemeinden und die Bischöfe Italiens.

Gleichfalls um die Mitte des 3. Jahrhunderts sehen wir den römischen Bischof in Beziehung auch zu Gallien. Der Bischof Marcian von Arles hatte sich der Novatianischen Partei angeschlossen. Eine gallische Synode unter dem Vorsitz des Bischofs von Lyon machte dem römischen Bischof Stephan (dem Nachfolger des ebengenannten Cornelius) davon Mitteilung. Der römische Bischof ging jedoch gegen Marcian nicht vor, und der Bischof von Lyon wandte sich nunmehr an Cyprian, damit dieser durch seinen Einflufs auf den römischen Bischof wirke[31]. Wir sehen ganz deutlich, dafs es in Gallien keine Instanz gab, welche gegen den Bischof von Arles hätte einschreiten können. Die gallische Kirche hat keine rechtliche Organisation. Auch

---

Julium, c. 5): tua autem excellens prudentia disponere debet, ut per tua scripta qui in Sicilia, qui in Sardinia et in Italia sunt fratres nostri, quae acta sunt et quae definita, cognoscant. Sicilien und Sardinien bilden mit ganz Italien noch gegen die Mitte des 4. Jahrhunderts das unmittelbare Mitteilungsgebiet des römischen Bischofs. Vgl. auch epist. Liberii ad Constant. a. 354 c. 2 (Coustant p. 426): quam (sententiam) similiter recitavimus atque insinuavimus episcopis Italis.

[31] Cypr. ep. 68, 1 (Cyprian an Stephan): Faustinus collega noster Lugduni consistens, frater carissime, semel adque iterum mihi scripsit significans ea quae etiam vobis scio utique nuntiata tam ab eo quam a ceteris coepiscopis nostris in eadem provincia constitutis, quod Marcianus Arelate consistens Novatiano se conjunxerit et a catholicae ecclesiae veritate adque a corporis nostri et sacerdotii consensione discesserit —.

Cyprian von Karthago war nicht in der Lage, von sich aus gegen den Bischof von Arles vorzugehen. Wohl aber der römische Bischof, und er allein[32]. Jedoch in welcher Form? und in welchem Sinn? Was sollte der römische Bischof gegen Marcian thun und was konnte er thun? Cyprian (und ebenso die gallischen Bischöfe) verlangte, daſs Stephan gegen Marcian in gleicher Weise vorgehe, wie Novatian gegen die antinovatianischen Bischöfe bereits vorgegangen war[33]. Novatian war römischer Gegenbischof und trat daher wie anderswo so auch in Gallien als römischer Bischof auf. Was hatte er gethan? Er hatte den gegnerischen Bischöfen die Kirchengemeinschaft gekündigt, also die Exkommunikation über sie ausgesprochen[34].

---

[32] An den römischen Bischof war daher das amtliche Synodalschreiben der gallischen Bischöfe gerichtet; an Cyprian dagegen schrieb der Bischof von Lyon allein (Anm. 31). Der Brief an Cyprian war privater Natur (die gallische Kirche stand amtlich nur mit Rom in Verbindung, nicht unmittelbar mit Karthago, vgl. oben S. 362 Anm. 30), und sollte der Brief die private Vermittelung Cyprians herbeiführen. Eine amtliche Stellung hatte Cyprian zu der Sache nicht, wenngleich Cyprian den Gedanken des geistlichen Universalepiskopats eines jeden Bischofs (oben § 28) heranzieht, um sein Thätigwerden zu begründen: cui rei nostrum est consulere et subvenire, frater carissime, qui — gubernandae ecclesiae libram tenentes sic censuram — exhibemus, ut tamen lapsis — medicinam non denegemus. — — nam etsi pastores multi sumus, unum tamen gregem pascimus et oves universas — colligere et fovere debemus (ep. 68, 1. 4). Trotzdem soll auch nach dem Cyprianischen Brief nur Stephan von Rom gegen Marcian praktisch vorgehen, nicht Cyprian selber.

[33] Cypr. ep. 68, 2: Quapropter facere te oportet plenissimas litteras ad coepiscopos nostros in Gallia constitutos, ne ultra Marcianum pervicacem et superbum — collegio nostro insultare patiantur, quod necdum a nobis videatur abstentus, qui jam pridem jactat et praedicat, quod Novatiano studens et ejus pervicaciam sequens a communicatione se nostra segregaverit —. Marcian von Arles hatte sich, dem Novatian sich anschlieſsend und seinem Übermut folgend, von der Gemeinschaft der antinovatianischen Bischöfe losgesagt. Sowenig die anderen gallischen Bischöfe von sich aus zur Exkommunikation des Marcian von Arles vorgingen, ebensowenig hat Marcian von sich aus die anderen gallischen Bischöfe exkommuniciert oder (mit Erfolg) exkommunicieren können. Aber er ist dem „Übermut" des Novatian gefolgt, indem er sich von den anderen Bischöfen lossagte. Darin liegt ausgesprochen, daſs Novatian die anderen gallischen Bischöfe exkommunicierte, und zwar jam pridem (schon zur Zeit des Cornelius). Was Novatian that, genau dasselbe soll Stephan, der (in den Augen Cyprians und der Gallier) rechtmäſsige römische Bischof thun.

[34] Vgl. Anm. 33 und ep. 68, 4: execrabiles et detestabiles — qui tumidi et inflati aliquid sibi adroganter adsumant. ex quibus cum Marcianus esse coeperit et se Novatiano conjungens (Novatian ist auch hier an erster Stelle der Übermütige, Anmaſsende) adversarius misericordiae et pietatis extiterit, sententiam non dicat, sed accipiat, nec sic agat quasi ipse judicaverit de collegio sacerdotum, quando ipse sit (ist auch hier zunächst an Novatian gedacht?) ab uni-

Hatte er etwa einen der gallischen Bischöfe als abgesetzt behandelt und von Rom aus andere Bischöfe an die gallischen Bischofssitze geschickt? Davon war keine Rede. Was er gethan hatte (und thun konnte), war nur die Aufkündigung der Kirchengemeinschaft. Die einzelnen Gemeinden Galliens selber hatten dann die Schlufsfolgerung zu ziehen, sich, falls sie nicht dem gleichen Ausschlufs von der Kirchengemeinschaft (mit Rom) unterliegen wollten, von dem exkommunicierten Bischof zu trennen und zur Einsetzung eines andern Bischofs zu schreiten[35]. Genau das Gleiche sollte der römische Bischof Stephan gegen Marcian von Arles vornehmen. Er sollte ihn von der Kirchengemeinschaft ausschliefsen. Diese Thatsache war dann auch der Gemeinde von Arles bekannt zu geben, damit sie die Folgerung ziehe und ein neuer, mit Rom in Gemeinschaft stehender Bischof eingesetzt (von einer Synode unter Mitwirkung der Gemeinde gewählt) werde[36]. Also: der römische Bischof hat Gewalt, andere Bischöfe

---

versis sacerdotibus judicatus. Marcian soll seinerseits von allen Bischöfen exkommuniciert werden, wie er im Bunde mit Novatian die anderen exkommuniciert hat. Die Thatsache, dafs Novatian die antinovatianischen Bischöfe (auch in Gallien) exkommunicierte und dafs er darin an Marcian von Arles einen Bundesgenossen fand, war es, welche die gallischen Bischöfe in Bewegung setzte, um die gleiche Mafsregel von Stephan zu fordern.

[35] Zu vergleichen sind die Nachrichten über das Vorgehen Novatians bei Cypr. ep. 55, 24; 59, 9. Aus denselben erhellt, dafs die Novatianischen Abgesandten in zahlreichen Städten (und so auch in Karthago) die Gemeinden zur Aufstellung neuer Bischöfe erregten: per plurimas civitates novos apostolos mittat (Novatian), ut — cum jam pridem per omnes provincias et per urbes singulas ordinati sint episcopi — ille super eos creare alios pseudepiscopos audeat —. Die novatianischen Gegenbischöfe wurden nicht in Rom, sondern in Karthago bezw. in den anderen von den novatianischen Abgesandten bereisten Gemeinden erwählt.

[36] Cypr. ep. 68, 3: Dirigantur in provinciam et ad plebem Arelate consistentem a te litterae quibus abstento Marciano alius in loco ejus substituatur et grex Christi — colligatur. Diese Worte lassen an sich die Deutung zu, als ob durch den Brief Stephans ein neuer Bischof von Arles eingesetzt, als ob also die Neuerwählung eines Bischofs von Arles in Rom herbeigeführt werden sollte. Der Ablativ quibus ist aber allein von abstento abhängig. Die Worte wollen sagen: schicke einen Brief nach Arles, damit, nachdem Marcian durch denselben exkommuniciert ist, ein anderer an seinen Platz gesetzt werde. Der römische Bannbrief wird die Neueinsetzung eines Bischofs von Arles bewirken, aber nicht selbst enthalten. Dementsprechend heifst es auch am Schlufs: significa plane nobis, quis in locum Marciani Arelate fuerit substitutus, ut sciamus, ad quem fratres nostros dirigere et cui scribere debeamus. Es heifst nicht: melde uns, wen du für Arles erwählen wirst, sondern: wer „in Arles wird eingesetzt sein". Die Mitteilung von der neuen Bischofswahl ging von Arles über Rom nach Karthago, oben S. 362 Anm. 30. In Arles, nicht in Rom, mufste der neue Bischof von Arles

(nebst ihren Gemeinden) von der Kirchengemeinschaft auszuschliefsen. Die Exkommunikation seitens eines sonstigen Bischofs ist in solchem Fall wirkungslos, weil die Gemeinschaft mit ihm nicht wesentlich ist, um Gemeinschaft mit der Kirche zu haben. Die Gemeinschaft mit dem römischen Bischof (genauer: mit der römischen Gemeinde) aber ist wesentlich für die Gemeinschaft mit der Kirche. Darum kann der römische Bischof, indem er seine eigne Gemeinschaft versagt, zugleich die Gemeinschaft mit der Kirche versagen. Aus diesem Grunde verlangen die gallischen Bischöfe von dem römischen Bischof, dafs er den Bischof von Arles von der Kirche ausschliefse. Sie selber sind zu solchem Vorgehen aufser stande. Sie, und ebenso Cyprian, müssen sich in solcher Sache an den römischen Bischof wenden. Es bestätigt sich hier, was bereits vorhin (S. 382 ff.) über die Sonderstellung der römischen Gemeinde als der für die Kirche unentbehrlichen Gemeinde gesagt worden ist. Auch über die Gemeinden (und Bischöfe) Galliens hat der römische Bischof, und er allein, die Exkommunikationsgewalt. Aber — seine Exkommunikationsgewalt hat für die Kirchen und Bischöfe Galliens keine rechtliche Wirkung. Wie Novatian sich auf den blofsen Bannbrief beschränkt und nicht daran denkt, von Rom aus neue Bischöfe für die gallischen Bischofssitze zu ordinieren, geradeso soll Stephan nur den Bannbrief gegen Marcian von Arles schreiben; über das Bischofsamt von Arles aber wird lediglich das Verhalten der Gemeinde von Arles und der gallischen Nachbarbischöfe entscheiden. Der römische Bannbrief wird auf dies Verhalten der Gemeinde und der Bischöfe einwirken, aber er vermag dasselbe nicht von sich aus zu bestimmen noch zu ersetzen. Der römische Bischof kat keine Macht, gallische Bischöfe abzusetzen (mit rechtlicher Wirkung zu exkommunicieren) noch einzusetzen (von Rom aus zu ordinieren). Es stimmt damit überein, dafs Gallien nicht dem unmittelbaren römischen Synodalverbande angehört, sondern einen eigenen synodalen Körper ausmacht[37] Die gallischen Gemeinden bilden trotz ihrer Verbindung mit Rom unter sich einen engeren, in gegenseitiger Hülfsleistung,

erwählt werden. Dafs die Stelle in diesem Sinn zu verstehen ist, ergiebt sich wie aus der Analogie des von dem römischen Gegenbischof (Novatian) beobachteten Verfahrens, so aus der Thatsache, dafs der Brief Cyprians an der soeben angezogenen Stelle nur wiederholt, was bereits zuvor in der oben Anm. 33 besprochenen Stelle gesagt war. Dort ist aber nur von Ausschlufs aus der Kirchengemeinschaft die Rede. Derselbe soll allen Bischöfen Galliens mitgeteilt werden. In unserer Stelle wird lediglich hinzugefügt, dafs auch der Gemeinde von Arles Mitteilung zu machen ist, um sie zu neuer Bischofswahl zu veranlassen.

[37] Euseb. V, 23, 3. Cypr. ep. 68, 1.

Unterstützung, Fürsorge sich ergänzenden Kreis (vgl. oben S. 355 ff.). Sie stehen nicht, wie die italienischen Gemeinden, unausgesetzt unter der unmittelbaren Fürsorge Roms (und gehören aus diesem Grunde nicht zur römischen Synode). Damit hängt es zusammen, dafs die gallischen Gemeinden nicht als unmittelbare Bestandteile der römischen Gemeinde behandelt werden können. So bedeutsam die römische Kirche für die Kirche Galliens ist, der römische Bischof hat über die Kirche Galliens nur geistliche Gewalt, keine rechtliche Gewalt.

Wiederum um dieselbe Zeit appellierten spanische Bischöfe, welche seitens ihrer Gemeinden als Todsünder des Amtes entsetzt waren, nach Rom. Der römische Bischof erklärte ihre Absetzung für ungültig und gewährte ihnen die Kirchengemeinschaft. Sein Verhalten war für die Mehrheit der spanischen Bischöfe mafsgebend[38]. Auch für Spanien hat der römische Bischof Macht, die Kirchengemeinschaft zu gewähren und zu versagen. Dafs dennoch die Entscheidung des römischen Bischofs keine rechtlich verbindliche Kraft hatte, wird dadurch klar, dafs dieselben Gemeinden sich nunmehr an Cyprian wandten, um sich durch die geistliche Autorität Cyprians und einer karthagischen Synode gegen die geistliche Autorität Roms zu decken[39].

Über Gallien und Spanien hat der römische Bischof noch um die Mitte des 3. Jahrhunderts, gerade wie über Afrika, nur die geistliche Gewalt des Bischofs der ersten, führenden, für alle übrigen unentbehrlichen römischen Gemeinde; in Italien aber hat er rechtliche Gewalt. Das Kennzeichen derselben ist die Gewalt über das Bischofsamt in den anderen Gemeinden (Absetzung, Einsetzung). Der römische Bischof kann das Bischofsamt in italienischen Gemeinden geben und nehmen. Der römische Bischof ist ein Oberbischof der Gemeinden und Bischöfe Italiens.

In der ganzen ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts ist der römische Bischof der einzige, für welchen solche Gewalt über andere Bischöfe und Gemeinden nachweisbar ist. Kein anderer Bischof ist ihm darin gleich. In die zweite Hälfte des 3. Jahrhunderts fällt sodann aber, wie wir früher schon gesehen haben (S. 369 ff.), das Aufsteigen auch anderer Bischöfe zu ähnlicher Gewalt, das Sicherheben des einen Bischofs über andere Bischöfe, der einen Gemeinde über andere Gemeinden. Das Ergebnis dieser Entwickelung liegt, wie damals schon hervorgehoben wurde, in den berühmten Schlüssen von

---

[38] Vgl. oben S. 219 Anm. 22.

[39] Cypr. ep. 67, oben S. 365. Auch hier ist daran zu erinnern, dafs Spanien nicht zum römischen Synodalverband gehörte.

Nicäa vor uns, deren Inhalt erst an dieser Stelle zu voller Deutlichkeit gebracht werden kann.

Die auf die Kirchenverfassung bezüglichen Kanones 4—7 von Nicäa unterscheiden zwei Arten von bevorrechteten Gemeinden: solche, welche bereits eine bestimmte „Gewalt“ und zwar rechtliche Gewalt über einen Umkreis von Gemeinden hergebracht haben, und solche Gemeinden, welche sich noch nicht im anerkannten Besitz einer solchen Macht über andere Gemeinden befinden, vielmehr eine rechtliche Machtbefugnis erst durch das Koncil empfangen. Die letzteren Gemeinden, welche also erst durch das Koncil bevorrechtet werden, bilden die Mehrzahl. Es sind dies die schlichten Metropolitangemeinden, d. h. die Gemeinden, welche lediglich für sich haben, daſs sie die Gemeinde der Hauptstadt einer Reichsprovinz sind. In zahlreichen Provinzen war eine rechtliche Metropolitangewalt noch nicht ausgebildet (S. 376); dieselbe wird durch das Koncil für diese Provinzen erst begründet, und zwar zunächst in einem sehr bescheidenen Umfang. Die einzige rechtliche Machtbefugnis, welche das Koncil dem von ihm bevorrechteten Metropoliten gewährt, ist das Konfirmationsrecht und damit das Recht des Veto bei Bischofswahlen in seiner Provinz. Die Macht über die kirchliche Reception einer Bischofswahl ist dem Metropoliten zuständig. Weitere Rechte gewährt das Koncil von Nicäa den Metropoliten als solchen nicht (S. 373 ff.). Das Aufsteigen der Metropolitangewalt zu weiteren Befugnissen ist erst im Lauf des 4. Jahrhunderts vor sich gegangen.

Von diesen Gemeinden, denen erst das Koncil rechtliche Befugnisse giebt, unterscheiden sich andere, welche bereits eine bestimmte Machtstellung hergebracht haben. Dieselben werden in c. 6 besprochen (mit einem Anhang in c. 7). Diesen Gemeinden verleiht das Koncil keine neue Gewalt. Dieselben werden lediglich in ihrer hergebrachten Gewalt bestätigt. Drei Gemeinden werden namentlich genannt. Es sind die drei Hauptgemeinden der Christenheit: Rom, Alexandrien, Antiochien (dann in c. 7 Jerusalem). Unter den genannten Gemeinden nimmt Rom wieder eine Sonderstellung ein.

Was sagt der c. 6? „Die alte Gewohnheit soll Kraft haben in Ägypten, Libyen, Pentapolis, daſs der Bischof von Alexandrien über alle diese Gebiete Gewalt habe, da auch für den römischen Bischof dies herkömmlich ist; ebenso soll auch in Antiochien und den anderen Provinzen den Kirchen ihr hergebrachter Vorrang (Primat) gewahrt bleiben“ [40]. Daſs mit dieser

[40] Concil. Nicaen. c. 6: *τὰ ἀρχαῖα ἔθη κρατείτω τὰ ἐν Αἰγύπτῳ καὶ Λιβύῃ καὶ Πενταπόλει, ὥστε τὸν Ἀλεξανδρείας ἐπίσκοπον πάντων τούτων*

Bestimmung für die genannten Kirchen etwas Besonderes, für die übrigen, die schlichten Metropolitankirchen, nicht Zutreffendes gesagt ist, erhellt unzweideutig aus dem Fortgang des c. 6, indem es unmittelbar nach den eben mitgeteilten Worten weiter heifst: „Im allgemeinen aber ist dies klar, dafs wenn jemand ohne Zustimmung des Metropoliten Bischof geworden ist, derselbe nach dem Beschlufs der grofsen Synode nicht Bischof sein darf“ [41]. Allgemein gilt lediglich kraft des Beschlusses der „grofsen Synode“, ohne Rücksicht darauf, ob dies Recht bereits hergebracht ist, das Konfirmationsrecht des Metropoliten bei der Bischofswahl. Eine weitergehende allgemeine Regel betreffs Bevorrechtung einzelner Kirchen ist von dem Koncil nicht aufgestellt worden. Für jene namentlich hervorgehobenen Kirchen aber besteht etwas Besonderes, was über dies allgemein Gewährte hinausgeht, was nicht den Beschlufs „der grofsen Synode“ (denn dieser gewährt nur jenes Konfirmationsrecht), aber das Herkommen für sich hat, ein Herkommen, welches allerdings die Anerkennung der grofsen Synode findet.

Worin besteht nun dieses Besondere? Nach der Ansicht, welche gegenwärtig als die von protestantischer Seite am besten begründete bezeichnet werden mufs, besteht das Besondere lediglich darin, dafs jene ausgezeichneten Kirchen ein gröfseres Gebiet ihrer Rechte haben als die schlichten Metropolitankirchen: während der schlichte Metropolit Konfirmations- und Ordinationsgewalt nur für eine Reichsprovinz besitze, sei jenen anderen Bischöfen die gleiche Konfirmations- und Ordinationsgewalt für eine Mehrzahl von Provinzen zuständig, so dem Bischof von Alexandrien für Ägypten (mit Einschlufs der Thebaïs), Pentapolis und Libyen, dem Bischof von Rom für die sämtlichen Provinzen Italiens [42]. Diese Auffassung trifft insofern zweifellos das Richtige, als allerdings dem Bischof von Alexandrien durch das Koncil „Gewalt“ in mehreren Provinzen bestätigt wird, und ebenso dem Bischof von Rom in Italien (welches seit Diokletian in 17 Provinzen aufgeteilt war) über eine Reihe von Provinzen Gewalt zustand. Aber ebenso bestimmt wird behauptet werden dürfen, dafs

---

ἔχειν τὴν ἐξουσίαν, ἐπειδὴ καὶ τῷ ἐν τῇ Ῥώμῃ ἐπισκόπῳ τοῦτο συνηθές ἐστιν. ὁμοίως δὲ καὶ κατὰ Ἀντιόχειαν καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις ἐπαρχίαις τὰ πρεσβεῖα σώζεσθαι ταῖς ἐκκλησίαις.

[41] c. 6 cit. fährt fort: *καθόλου δὲ πρόδηλον ἐκεῖνο, ὅτι εἴ τις χωρὶς γνώμης τοῦ μητροπολίτου γένοιτο ἐπίσκοπος, τὸν τοιοῦτον ἡ μεγάλη σύνοδος ὥρισε μὴ δεῖν εἶναι ἐπίσκοπον.*

[42] Vgl. die sorgfältige Ausführung von Löning, Kirchenr. Bd. 1 S. 430 ff. Die gleiche Ansicht ist früher von van Espen verteidigt worden.

diese Auffassung den Inhalt des c. 6 nicht erschöpft. Nach Nennung der Kirchen von Alexandrien und Rom heifst es weiter: „ebenso soll in Antiochien und in den anderen Provinzen den Kirchen ihr (hergebrachter) Primat gewahrt bleiben". Auch in „anderen Provinzen" giebt es Kirchen, deren Stellung kraft Herkommens über die im „allgemeinen" durch Koncilsschlufs für den Metropoliten gesetzten Rechte hinausgeht. Auch die Stellung dieser Kirchen wird bestätigt, und zwar als eine, welche, gleich (ὁμοίως) der des römischen und alexandrinischen Bischofs, von der Stellung der schlichten Metropoliten sich unterscheidet, obgleich nichts auf eine Gewalt aller dieser Kirchen über mehrere Provinzen hindeutet, vielmehr die Worte: Kirchen „in anderen Provinzen" geradezu als bestimmt erscheinen, auch solche Kirchen mitzubegreifen, deren hergebrachte Gewalt auf eine einzige Provinz beschränkt ist[43].

Es kann nicht das Gebiet dieser durch Herkommen bevorrechteten Kirchen sein, welches ihnen sämtlich eine Sonderstellung verschafft.

Bei den katholischen Schriftstellern ist denn auch eine andere Auffassung die herrschende. Die Meinung ist hier, dafs der c. 6 von Nicäa bestimmt war, die Patriarchalgewalt zu bestätigen, welche damals bereits wie dem Bischof von Rom so auch den Bischöfen von Alexandrien und Antiochien zuständig gewesen sei (wenngleich der Titel Patriarch bekanntlich erst später gebräuchlich wurde). Unter Patriarchalgewalt wird eine der Metropolitangewalt übergeordnete Gewalt verstanden. Wie dem Metropoliten Gewalt über Bischöfe, so sei jenen ausgezeichneten Bischöfen (Rom, Alexandrien, Antiochien) Gewalt über Metropoliten zuständig gewesen. Der c. 6 bestätige also die bekannte Stufenfolge der Hierarchie: Bischof, Metropolit, Patriarch[44].

---

[43] Ein Beispiel bietet Cäsarea, die Hauptstadt der Provinz Palästina. Die Gewalt des Bischofs von Cäsarea war auf die Provinz Palästina beschränkt. Aber schon seit dem Ende des 2. Jahrhunderts hatte der Bischof von Cäsarea die Befugnis hergebracht, in Gemeinschaft mit dem Bischof von Jerusalem die Bischöfe der Provinz Palästina zur Synode zu berufen und ihren Verkehr mit den anderen Kirchenverbänden zu vermitteln, vgl. S. 353 Anm. 11. Das galt keineswegs von den schlichten Metropolitankirchen als solchen, die ja zum Teil soeben erst (durch die Reichseinteilung Diokletians) die Stellung von Metropolitankirchen erlangt hatten. Cäsarea gehörte deshalb zu den Kirchen mit hergebrachtem Primat, vgl. oben S. 373 Anm. 13.

[44] Vgl. Maafsen, Der Primat des Bischofs von Rom und die alten Patriarchalkirchen (1853) S. 16 ff. Phillips, Kirchenr. Bd. 2 (3. Aufl.) S. 37 ff. 43 ff.

Gegen diese Auffassung spricht von vornherein ein Zweifaches. Einmal, dafs es in dem (von c. 6 ins Auge gefafsten) Machtgebiet des römischen Bischofs unbestrittener- und zweifellosermafsen gar keine Metropoliten gab[45], — eine Thatsache, welche sich sofort auch für das Machtgebiet des alexandrinischen Bischofs erhärten wird. Zum andern, dafs im c. 6 nicht blofs Rom, Alexandrien und Antiochien, sondern alle Kirchen, welche einen „Vorrang“ hergebracht hatten, auf gleiche Linie gerückt werden[46]. Hatten sie alle etwa Gewalt

---

Hefele Bd. 1 S. 390 ff. Diesen Schriftstellern folgt Hinschius, Kirchenr. Bd. 1 S. 538 ff. mit den Worten (S. 539): „Diese jetzt recipierte Auffassung kann allein für die richtige erachtet werden“. Dagegen hat Hinschius später, Bd. 4 S. 774 (noch nicht Bd. 3 S. 683), sich den Ausführungen Lönings angeschlossen. Ebenso Friedberg, Kirchenr. 3. Aufl. S. 25.

[45] Vgl. Phillips, Kirchenr. Bd. 5 S. 382 (trotzdem spricht dieser Schriftsteller Bd. 2 S. 44 von der Gewalt des römischen Bischofs über Metropoliten), Hinschius Bd. 1 S. 558 (auch hier begegnet der gleiche Selbstwiderspruch wie bei Phillips, vgl. Hinschius S. 538), Löning, Kirchenr. Bd. 1 S. 436, Friedberg, Kirchenr. 3. Aufl. S. 25. Die Metropolitanverfassung ist in Italien erst in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts ausgebildet worden. Bis dahin hatte die überragende Macht des römischen Bischofs über ganz Italien mit den Inseln das Aufkommen der Gewalt irgend eines anderen Bischofs verhindert. Es kam hinzu, dafs bekanntlich erst unter Diokletian Italien in Provinzen geteilt wurde, dafs es also bis zum Ende des 3. Jahrhunderts in Italien gar keine andere Hauptstadt aufser Rom gab. Noch bis in das 11. Jahrhundert standen die sicilischen Bistümer unmittelbar unter dem römischen Bischof, Sentis, Die monarchia Sicula (1869) S. 8. 9.

[46] c. 6 cit.: *ὁμοίως δὲ καὶ κατὰ Ἀντιόχειαν καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις ἐπαρχίαις τὰ πρεσβεῖα σώζεσθαι ταῖς ἐκκλησίαις.* Es ist in Bezug auf alle Kirchen, welche der c. 6 auszeichnet, nur von *τὰ πρεσβεῖα* (in der Fassung des Kanon 6, welche die päpstlichen Legaten auf dem Koncil von Chalcedon 451 vorlegten, heifst es: *τὰ πρωτεῖα*), d. h. ganz allgemein von einem „Vorrang“ (Primat) die Rede. Hinschius Bd. 1 S. 554 bemerkt treffend, dafs unter „Primat“ im altkirchlichen Sinne keineswegs der Primat im Sinn der heutigen katholischen Auffassung (Regierungsgewalt über die ganze Kirche), sondern lediglich eine irgendwie hervorragende Stellung vor anderen Kirchen zu verstehen ist (vgl. oben S. 367), so dafs auch die in Chalcedon von den Römern vorgelegte Form des c. 6 von Nicäa mit den berühmten Anfangsworten: *ἡ ἐκκλησία Ῥώμης παντότε ἔσχε τὰ πρωτεῖα* nicht eine rechtliche Gewalt Roms über die ganze Kirche, sondern lediglich den Primat Roms ausdrückt, welchen Rom damals hergebracht hatte. Was dieser Primat bedeutete, kann nicht aus dem Wort „Primat“, sondern nur aus anderweitigen Thatsachen erschlossen werden. Auch in der römischen Fassung sagt deshalb der c. 6: *ὁμοίως καὶ κατὰ τὴν Ἀντιόχειαν καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις ἐπαρχίαις τὰ πρωτεῖα σωζέσθω ταῖς ἐκκλησίαις.* Rom hat seinen Primat immer gehabt (so behauptet der römische c. 6); in gleicher Weise soll auch den anderen Kirchen ihr Primat gewahrt bleiben. Auch hier wird zwischen Rom und den übrigen ausgezeichneten Kirchen kein Unterschied gemacht. Sie haben alle den Primat, dessen

über Metropoliten in ihren Händen? z. B. Caesarea in Palästina? Keineswegs! Schon hier ist klar, dafs c. 6 gar nicht daran denkt, eine der Metropolitangewalt übergeordnete Gewalt zu bestätigen. Es handelt sich allerdings um eine höhere Gewalt als die schlichte Metropolitangewalt, aber, wie schon an dieser Stelle zweifellos ist, nicht um eine Gewalt, welche über Metropoliten ausgeübt worden wäre. Die spätere Patriarchalverfassung ist dem Koncil von Nicäa noch unbekannt.

Die Entscheidung der Streitfrage kann natürlich nur durch Feststellung der Rechte gefunden werden, welche nachweislich zur Zeit des nicänischen Koncils für die ausgezeichneten Bischöfe wirklich hergebracht waren. An erster Stelle kommen Rom und Alexandrien in Frage.

Von Rom haben wir schon gehört. Rom besafs rechtliche Gewalt über Italien mit den Inseln. In diesem Gebiet übte der römische Bischof die Synodalgewalt (Einberufung und Vorsitz der Synode) und die Gewalt, Bischöfe ein- und abzusetzen. Wie stand es mit Alexandrien?

Folgende Thatsachen sind aus dem Beginn des 4. Jahrhunderts, aus der Zeit unmittelbar vor dem nicänischen Koncil bezeugt. Der alexandrinische Bischof entbot die Bischöfe aus ganz Ägypten (mit Einschlufs der Landschaften Thebais, Libyen, Pentapolis) zur Synode nach Alexandrien[47]. Mit dieser Synode übte er Gerichtsbarkeit und

---

Inhalt durch das Herkommen bestimmt wird. A. M. Löning Bd. 1 S. 457 Anm. 2. Vgl. unten Anm. 62.

[47] Socrat. hist. eccl. I, c. 6: Brief des Alexander, Bischofs von Alexandrien (vor dem Koncil von Nicäa): *ἡμεῖς μὲν μετὰ τῶν κατ' Αἴγυπτον ἐπισκόπων καὶ τῆς Λιβύης ἐγγὺς ἑκατὸν ὄντων συνελθόντες ἀνεθεματίσαμεν* (*αὐτούς*, den Arius und seine Anhänger). Die Synode fand etwa i. J. 320 statt, Hefele Bd. 1 S. 268. Dazu vgl. Athanas. apolog. contra Arianos c. 71: *ἐπίσκοποί εἰσιν ἐν Αἰγύπτῳ καὶ Λιβύῃ καὶ Πενταπόλει ἐγγὺς ἑκατόν.* Es waren also in Alexandrien die Bischöfe aus ganz Ägypten, Libyen, Pentapolis versammelt. Dieselbe Synodalgewalt übte nach dem Koncil von Nicäa Athanasius als Bischof von Alexandrien, Theodoret. hist. eccl. IV, c. 3: *Ἀθανάσιος καὶ οἱ λοιποὶ ἐπίσκοποι οἱ ἐλθόντες ἐκ προσώπου πάντων τῶν ἀπὸ τῆς Αἰγύπτου καὶ Θηβαΐδος καὶ Λιβύων ἐπισκόπων.* Es war das ein Teil der alexandrinischen Gewalt, welche auf dem Koncil von Nicäa best igt worden war. Aus den ersten Jahren des 4. Jahrhunderts berichtet Athanasius die Absetzung des Meletius, Bischof von Lykopolis in der Thebais, durch eine alexandrinische Synode unter Petrus von Alexandrien (um 306), Athan. apol. contra Arianos c. 59: *οὗτος* (Petrus von Alexandrien) *Μελίτιον — ἐν κοινῇ συνόδῳ τῶν ἐπισκόπων καθεῖλεν.* Da es sich um einen Bischof aus der Thebais handelte (Thebais war seit Diokletian eine besondere Provinz), so ist auch hier an eine gröfsere Synode zu denken. Die Thebais ist in

Absetzungsrecht über die Bischöfe[48]. Auch das Ordinationsrecht, und zwar das Recht, in Alexandrien selber (mit einer alexandrinischen Synode) die Ordination eines Bischofs für die Gemeinden jener Provinzen zu vollziehen, war ihm zuständig[49]. Die Bischöfe von ganz

---

den beiden erstangeführten Zeugnissen, ebenso wie in dem c. 6 von Nicäa, unter dem Namen Ägypten mitbegriffen (vgl. z. B. Socrat. I, c. 6: Meletius, *μιᾶς τῶν ἐν Αἰγύπτῳ πόλεων ἐπίσκοπος*).

[48] Durch die alexandrinische Synode v. J. 320 (Anm. 47 i. A.) wurden Arius und arianisch gesinnte Kleriker exkommuniciert, darunter die beiden Bischöfe Secundus von Ptolemais und Theonas von Marmarika. Diese Thatsache teilte Alexander von Alexandrien allen katholischen Bischöfen mit, damit die Exkommunicierten von niemand aufgenommen würden, Socrat. I, c. 6. Theodoret. I, c. 3. Die Exkommunikation war also für die Betroffenen mit Absetzung gleichbedeutend. Arius sah sich mit den anderen exkommunicierten Presbytern und Diakonen genötigt, Alexandrien zu verlassen, und obgleich er später zurückkehrte, waren er sowie seine Genossen doch aufser stande, in die früher bekleidete kirchliche Stellung wieder einzutreten, vgl. das Schreiben des Arius bei Sozom. I, c. 15. Es gelang dem Arius und Genossen nur, Winkelversammlungen abzuhalten, Theodoret. I, c. 3. Die beiden Bischöfe Secundus und Theonas sind von der alexandrinischen Synode in gleicher Weise wie die Presbyter und Diakonen behandelt worden. Auch für diese beiden Bischöfe galt also mit der Exkommunikation zugleich die Absetzung als vollzogen. Wenn das Koncil von Nicäa die Exkommunikation wie des Arius und seiner Anhänger so auch der beiden Bischöfe wiederholte (Socrat. I, c. 8. 9), so lag darin die Bestätigung (Reception) eines für das alexandrinische Machtgebiet bereits gültigen Urteilsspruchs, und wie Arius selber, so konnten auch jene beiden Bischöfe an den Verhandlungen von Nicäa Anteil nehmen, weil für die Synode von Nicäa gerade die Reception des alexandrinischen Urteils in Frage stand. Da der arianische Streit die ganze Kirche erregte, so trat über der alexandrinischen Synode die noch gröfsere Synode von Nicäa gewissermafsen als Appellationsinstanz auf, um über die kirchliche Reception und damit über die Gültigkeit eines Urteils zu entscheiden, welches nach dem regelmäfsigen Gang der Dinge für die Kirche Ägyptens als bereits endgültig anzusehen war. — Aus dem Beginn des 4. Jahrhunderts wird die Absetzung des Meletius von Lykopolis durch eine alexandrinische Synode gemeldet (vgl. die in Anm. 47 angezogene Mitteilung des Athanasius). Es ist klar, dafs Athanasius, welcher ja auch die vornicänischen Verhältnisse Alexandriens aus eigner Anschauung kannte, die Exkommunikation des Bischofs mit Absetzung gleichstellt. Ebenso behandelt die Synode von Nicäa selber den Meletius als bereits abgesetzt: Meletius soll in seiner Stadt bleiben dürfen, aber nur den Namen, nicht irgend welche Rechte eines Bischofs haben, vgl. den Synodalbrief bei Socrat. I, c. 9.

[49] Vgl. den Synodalbrief von Nicäa an die Kirche Ägyptens (mit Einschlufs der Thebais, Libyens und der Pentapolis) in den auf das Meletianische Schisma bezüglichen Ausführungen, Socrat. I, c. 9. Meletius hatte schismatische Bischöfe, Presbyter, Diakonen ordiniert. In Bezug auf diese von Meletius Ordinierten heifst es: sie sollen durch neue Ordination (*μυστικωτέρᾳ χειροτονίᾳ*) bestätigt werden, die Kirchengemeinschaft, Ehre und Amt behalten, aber in jeder Parochie und Eklesia den zweiten Platz haben hinter denjenigen, welche von Alexander (dem

rechtmäſsigen Bischof von Alexandrien) ernannt sind (προκεχειρισμένων), aber sie sollen keinerlei Gewalt haben, zu ernennen oder zu wählen (προχειρίζεσθαι ἢ ὑποβάλλειν ὀνόματα) oder irgend etwas zu thun χωρὶς γνώμης τοῦ τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας ἐπισκόπου τῶν ὑπὸ Ἀλεξάνδρου. Die rechtmäſsigen Bischöfe, welche in der Gemeinschaft mit Alexander geblieben sind, sollen die Gewalt haben, προχειρίζεσθαι καὶ ὀνόματα ἐπιλέγεσθαι τῶν ἀξίων τοῦ κλήρου (die Ernennung der niederen Kleriker geht also grundsätzlich von den rechtmäſsigen Bischöfen aus). Wenn jedoch ein solcher rechtmäſsiger Bischof stirbt, soll der Meletianische Bischof an seine Stelle nachrücken, jedoch nur unter der Bedingung, wenn er würdig ist καὶ ὁ λαὸς αἱροῖτο, συνεπιψηφίζοντος αὐτῷ καὶ ἐπισφραγίζοντος τοῦ τῆς Ἀλεξανδρείας ἐπισκόπου. Nur Meletius selber soll von solcher Succession ausgeschlossen sein (es gab also auch in Lykopolis selber einen rechtmäſsigen, von Alexander infolge der Absetzung des Meletius, vgl. Anm. 48, eingesetzten Bischof). Aus diesem wichtigen Zeugnis ergeben sich folgende Thatsachen: 1. in ganz Ägypten (mit Einschluſs der Thebais u. s. w.) gab es Bischöfe, Presbyter und Diakonen, welche von Alexander, dem Bischof von Alexandrien, in ihr Amt eingesetzt, „ernannt" waren: der Bischof von Alexandrien konnte also in den sämtlichen Gemeinden Ägyptens auch das Amt eines Presbyters und Diakonen unmittelbar vergeben. 2. Die Beförderung zum Presbyterat und Diakonat lag ordentlicherweise in den Händen des Ortsbischofs; es folgt daraus, daſs der alexandrinische Bischof von seiner Gewalt, zum Presbyterat und Diakonat zu befördern, nur in Notfällen Gebrauch machte, insbesondere wenn die Gemeinde ohne einen rechtmäſsigen Bischof war. 3. Die Beförderung zum Bischof aber hat immer eine Mitwirkung des alexandrinischen Bischofs zur Voraussetzung. Es ist nötig, daſs der neue Bischof seines Amtes würdig sei, daſs er von seiner Gemeinde erwählt werde (ὁ λαὸς αἱροῖτο) und daſs er von dem alexandrinischen Bischof Bestätigung (συνεπιψηφίζοντος) und Ordination (ἐπισφραγίζοντος) empfange. Alle Gemeinden Ägyptens sind dem Bischof von Alexandrien unterthan (ὑπὸ Ἀλεξάνδρου). Da der Synodalbrief ergiebt, daſs bereits in ganz Ägypten solche von Alexander „ernannte" Bischöfe und Kleriker zu finden waren, so steht auſser Zweifel, daſs die Synode nur das bereits vornicänische Konfirmations- und Ordinationsrecht des Bischofs von Alexandrien bestätigt. Das Gleiche ergiebt sich aus dem Brief, welchen um 306 vier in der diokletianischen Verfolgung eingekerkerte ägyptische Bischöfe an Meletius richteten (bei Maffei, Osservazioni letterarie, 1738 vol. III, p. 11 sq., auch bei Routh, Reliquiae sacrae, ed. 2, tom. IV p. 91 sq.): du hast in paroeciis ad te minime pertinentibus (insbesondere in den Diöcesen der eingekerkerten Bischöfe) Ordinationen vorgenommen gegen das göttliche und kirchliche Gesetz, du hast das Gesetz der Väter nicht beachtet neque magni episcopi ac patris nostri Petri (des damaligen alexandrinischen Bischofs) honorem, ex quo cuncti per spem quam habemus in domino Jesu Christo pendemus, du hättest uns durch Briefe unterrichten müssen; wenn du meintest, daſs wir schon tot seien, oportebat te majoris patris exspectare judicium et hujus rei permissionem, aber du hast dich nicht daran gekehrt, sondern praepositos quosdam populo praevidisti, aber dadurch ist bereits Spaltung entstanden, weil vielen deine inrationabilis ordinatio miſsfiel. Auch nach diesem Schreiben ist klar, daſs dem Bischof von Alexandrien das Ordinationsrecht über ganz Ägypten zugeschrieben wurde, insbesondere die Befugnis, in verwaisten Diöcesen auch Presbyter und Diakonen zu ernennen. Daſs die alexandrinischen Ordinationen in Alexandrien selbst vollzogen zu werden pflegten, liegt

Ägypten mit seinen Nebenlandschaften waren ihm unterthan[50]. Er war der „groſse Bischof und Vater", der „gröſsere Vater" vor den übrigen[51]. Die Unterordnung der ägyptischen Gemeinden und Bischöfe unter den Bischof von Alexandrien war eine rechtliche: die alexandrinische Exkommunikation hatte deshalb für ganz Ägypten rechtliche Wirkung (die Entsetzung vom Amt), gerade wie die römische Exkommunikation für ganz Italien. Infolge dieser rechtlichen Macht des Bischofs von Alexandrien gab es in ganz Ägypten (welches seit Diokletian in fünf Provinzen zerfiel) geradeso wie in ganz Italien keine Metropolitangewalt auſser der des Bischofs von Alexandrien. Die Metropolitanverfassung des Koncils von Nicäa, welche in jeder Reichsprovinz dem provinzialhauptstädtischen Bischof gewisse Rechte gab, ist in Ägypten ebenso wie in Italien erst nach dem Koncil von Nicäa und auf Grund der Beschlüsse desselben im Lauf der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts durchgeführt worden[52].

---

in der Natur der Dinge und wird durch die Briefe des Synesius (aus dem Beginn des 5. Jahrhunderts) bestätigt, Synesii ep. 67: Siderius ist (zur Zeit des Athanasius) unrechtmäſsig zum Bischof von Paläbiska (in der Pentapolis) erwählt worden, *εἰ μήτε ἐν Ἀλεξανδρείᾳ κατέστη μήτε παρὰ τριῶν ἐνθάδε καὶ εἰ τὸ σύνθημα τῆς χειροτονίας ἐκεῖθεν ἐδέδοτο.* Die rechtmäſsige Bestellung zum Bischof erfolgte also entweder in Alexandrien selbst (mit einer alexandrinischen Synode) oder am Ort der verwaisten Gemeinde (*ἐνθάδε*) durch wenigstens drei Bischöfe, wenn die Anweisung (*σύνθημα*) zur Ordination von dorther (von Alexandrien) gegeben worden war. Synesius selber war in Alexandrien getauft und ordiniert worden (ep. 11. 13. 96). Weil der Bischof von Alexandrien jede ihm nicht genehme Person vom Bischofsamt ausschlieſsen konnte, vermochte er schon auf die Wahl maſsgebenden Einfluſs auszuüben, indem er der Gemeinde seinen Kandidaten vorschlug (Synesii ep. 67).

[50] Vgl. die Wendung in dem Brief der eingekerkerten Bischöfe (Anm. 49): ex quo cuncti per spem quam habemus in domino Jesu Christo pendemus (die Unterordnung unter den Bischof von Alexandrien erscheint als eine Pflicht nach göttlichem Recht), und in dem Synodalbrief von Nicäa (Anm. 49): *τῶν ὑπὸ Ἀλεξάνδρου.*

[51] Vgl. den Brief der Bischöfe in Anm. 49. In den Beiworten, welche hier dem alexandrinischen Bischof gegeben werden, kündigt sich bereits der spätere Patriarchentitel an.

[52] Die entgegengesetzte Ansicht ist die ausnahmslos herrschende, vgl. Maaſsen, Phillips, Hefele, Hinschius, Löning a. a. O. (Anm. 42. 44), und dient namentlich das vermeintliche Verhältnis des Bischofs von Alexandrien zu den Metropoliten Ägyptens als Hauptstütze für die Ansicht, daſs es sich in c. 6 um Obermetropolitan- oder Patriarchenrechte handle. Die Darstellung von Maaſsen gilt dafür, daſs sie die ausschlaggebenden geschichtlichen Beweise geliefert habe. Aber bei näherer Prüfung lösen sich seine Beweise in nichts auf. Wenn wir von den Kanones von Nicäa absehen (es handelt sich ja gerade um die Frage, ob die dort beschlossene Provinzialverfassung bereits in der Kirche gemeingültig war oder nicht), so bleiben zwei Thatsachen übrig, welche Maaſsen ins Feld

Wie die Bischöfe und die Gemeinden Italiens (mit den Inseln) dem römischen Bischof, ebenso waren die Bischöfe und Gemeinden von

---

führt. Die eine ist die Äufserung des Synesius (vgl. Anm. 49) ep. 67, dafs Athanasius dem Bischof Siderius von Paläbiska als einem zu gröfseren Dingen befähigten Mann die „Metropolitankirche" zu Ptolemais (in der Pentapolis) übertragen habe (τὴν μητροπολῖτιν ἐκκλησίαν ἐπιτροπεύσαντα). Also: die Kirche zu Ptolemais war die Kirche der „Provinzialhauptstadt", „Metropolis", und daher naturgemäfs von gröfserer Bedeutung als die Kirche der Landgemeinde Paläbiska. Welche kirchlichen Rechte die provinzialhauptstädtische Kirche aber besessen und ob sie überhaupt welche besessen, darüber kann die blofse Bezeichnung derselben als „provinzialhauptstädtische Kirche" (weiter liegt ja nichts vor!) keinen Aufschlufs geben. Zur Zeit des Synesius (im Beginn des fünften Jahrhunderts!) war die Kirche zu Ptolemais allerdings mit kirchlichen Metropolitanrechten bekleidet. Dafs schon für die Zeit des Athanasius das Gleiche der Fall gewesen, kann durch den blofsen Ausdruck „Metropolitankirche", welchen Synesius gebraucht, nicht bewiesen werden. Und wenn es für die Zeit des Athanasius (Mitte des 4. Jahrhunderts, die Zeit, zu welcher Athanasius Bischof von Alexandrien war) bewiesen wäre, so würde es doch damit für die allein uns angehende Zeit, die Zeit vor dem Koncil von Nicäa, noch nicht bewiesen sein. Zum andern bezieht Maafsen sich auf den Bericht des Epiphanius über das Meletianische Schisma. Nach demselben wäre Meletius der „Erzbischof" (ἀρχιεπίσκοπος) der Provinz Thebais und der erste an „erzbischöflicher Gewalt" nach dem Bischof Petrus von Alexandrien gewesen (δευτερεύων τῷ Πέτρῳ κατὰ τὴν ἀρχιεπισκοπήν). Die ganze Darstellung des Epiphanius (es gab bekanntlich im Beginn des 4. Jahrhunderts noch nicht den Titel ἀρχιεπίσκοπος) bestätigt nur, wie schon Hefele Bd. 1 S. 392 bemerkt hat, dafs Epiphanius in seiner Schilderung des meletianischen Schismas unzuverlässig ist. Damit sind die Beweisgründe erschöpft! Alles, was sonst beigebracht wird, ergiebt lediglich, dafs seit dem Beginn des fünften Jahrhunderts die Metropolitanverfassung in Ägypten gegolten hat, eine Thatsache, welche aufser Zweifel steht. — Den unhaltbaren Beweisgründen Maafsens gegenüber fällt sowohl der Synodalbrief von Nicäa wie der Brief der eingekerkerten ägyptischen Bischöfe (Anm. 49) — beides Quellenzeugnisse ersten Ranges — für die im Text behauptete Thatsache ausschlaggebend ins Gewicht. Beide Zeugnisse ergeben, dafs für die Ordinationen in den Gemeinden von ganz Ägypten (mit den Nebenländern) aufser dem Ortsbischof nur der Bischof von Alexandrien in Frage kam. Insbesondere bezeugt der Synodalbrief von Nicäa, dafs für die Neueinsetzung eines Bischofs in Ägypten (mit Einschlufs der Thebais u. s. w.) aufser der Wahl seitens der Gemeinde nur die Zustimmung des Bischofs von Alexandrien notwendig war (s. Anm. 49). Damit ist das Vorhandensein einer Metropolitanverfassung unmittelbar ausgeschlossen. Obgleich das Koncil von Nicäa selber soeben die Durchführung der Metropolitanverfassung beschlossen hatte, ist doch in dem nach Ägypten gerichteten Synodalbrief anerkannt, dafs dort keine Metropolitanverfassung gilt. Im Beginn des fünften Jahrhunderts war das anders. Da hatte aufser dem Bischof von Alexandrien auch der betreffende Metropolit die erfolgte Bischofswahl zu bestätigen (Maafsen S. 27). Damals war infolge der nicänischen Beschlüsse, wie schon bemerkt, die Metropolitanverfassung in Ägypten durchgeführt, während zur Zeit des Koncils von Nicäa, wie der eigene Brief des Koncils bezeugt, die Metropolitanverfassung in Ägypten noch unbekannt war.

ganz Ägypten (mit Einschluſs der Nachbarlandschaften) dem Bischof von Alexandrien ohne Mittel untergeben.

Bedarf es noch eines Wortes? Die Rechte des Bischofs von Alexandrien über Ägypten waren in Wahrheit die gleichen wie die Rechte des Bischofs von Rom über Italien[53]. Jetzt verstehen wir den c. 6: der Bischof von Alexandrien soll über Ägypten, Libyen, Pentapolis „Gewalt" haben, da auch für den Bischof von Rom „dies" herkömmlich ist; ebenso soll auch in Antiochien und in den anderen Provinzen den Kirchen „der Vorrang" gewahrt bleiben. Was ist das „dieses" (τοῦτο), das für den Bischof von Rom, was die „Gewalt", die für den Bischof von Alexandrien, was der „Vorrang", der für Antiochien und andere Kirchen herkömmlich ist? Immer das Gleiche, nämlich die Befugnis, Synoden einzuberufen und (mit dieser Synode) Bischöfe abzusetzen und einzusetzen: Synodalgewalt, Exkommunikationsgewalt (mit rechtlicher Wirkung) und Ordinationsgewalt. Auch Antiochien muſs solche Gewalt zuständig gewesen sein[54]. Auch andere

[53] Wie Italien das unmittelbare Mitteilungsgebiet Roms, so war denn auch Ägypten mit seinen Nebenlandschaften das unmittelbare Mitteilungsgebiet Alexandriens. Der Synodalbrief von Nicäa (Socrat. I, c. 9) ist an die „groſse Kirche" Alexandriens und an alle Brüder in Ägypten, Libyen, Pentapolis adressiert. Am Schluſs heiſst es: was die Synode sonst beschlossen habe, werde durch den Bischof Alexander gemeldet werden. Nur durch das Mittel des Bischofs von Alexandrien stand die Kirche Ägyptens im Verkehr mit der übrigen kirchlichen Welt.

[54] Doch war das Machtgebiet Antiochiens, wie es scheint, ein enger begrenztes. Es umfaſste zur Zeit des Koncils von Nicäa (trotz der von Maaſsen geführten herrschenden Meinung, vgl. Maaſsen S. 41. Hefele Bd. 1 S. 393. Hinschius Bd. 1 S. 540) jedenfalls nicht die spätere Reichsdiöces Oriens, auch nicht annähernd. Noch im Beginn des 5. Jahrhunderts stand es fest, daſs der Bischof von Antiochien nur die Bischöfe der nächstgelegenen Gebiete ordinierte, im übrigen aber auf die Ordination der Metropoliten beschränkt war, Innocent. I ad Alexandrum ep. Antiochenum um 415 c. 1 (Coustant p. 850): arbitramur, frater carissime, ut sicut metropolitanos auctoritate ordinas singulari, sic et ceteros non sine permissu conscientiaque tua sinas episcopos procreari. In quibus hunc modum recte servabis, ut longe positos literis datis ordinari censeas ab his, qui nunc eos suo tantum ordinant arbitratu: vicinos autem, si aestimas, ad manus impositionem tuae gratiae statuas pervenire. Quorum enim te maxime exspectat cura, praecipue tuum debent mereri judicium. Man sieht deutlich, daſs der Bischof von Antiochien irgend welche Gewalt über die Bischofsordinationen in den nicht zunächst belegenen Provinzen noch gar nicht besaſs, sondern jetzt erst unter Beihülfe des römischen Bischofs wenigstens ein Zustimmungsrecht zu der in den Händen der Metropoliten befindlichen Ordination zu erlangen trachtete. Daſs auch die Befugnis Antiochiens, die Metropoliten zu ordinieren, nichts Ursprüngliches ist, braucht kaum gesagt zu werden. Das würde voraussetzen, daſs die Metropolitanverfassung schon vor Nicäa voll durchgeführt gewesen wäre (insbesondere auch das Ordinationsrecht des Metropoliten). Gerade weil es bis in den

Kirchen müssen, wenngleich vielleicht nur für eine einzige Provinz, im Besitz solcher Befugnisse sich befunden haben[55].

Beginn des 4. Jahrhunderts keine allgemein und voll durchgeführte Metropolitanverfassung gab, ist den alten Kirchen in ihren ursprünglichen Machtgebieten immer nur Ordinationsrecht über Bischöfe, niemals über Metropoliten als solche zuständig. Die Befugnis Antiochiens, die Metropoliten zu ordinieren, kann frühestens in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts ausgebildet worden sein, als bereits alle Metropoliten ihrerseits das Ordinationsrecht erlangt hatten. Es war das die Zeit, wo wie die Metropoliten, so auch die grofsen Kirchen mächtig um sich griffen und z. B. Konstantinopel aus dem Nichts in kurzer Zeit zu kirchlicher Gewalt über weite Gebiete emporstieg. Auch den Kampf, welchen Antiochien um die Unterwerfung der Metropoliten unter seine Ordinationsgewalt zu führen hatte, können wir noch deutlich in den Quellen wahrnehmen. Noch im Beginn des 5. Jahrhunderts behauptete der Metropolitensitz von Cypern seine volle Freiheit gegenüber den Antiochenischen Ansprüchen (Innocent. I l. cit. c. 2 § 3: Cyprios sane asseris — usque adhuc habere praesumtum, ut suo arbitratu ordinent, neminem consulentes), und trotz der Unterstützung, welche der römische Bischof dem von Antiochien angedeihen liefs, gelang es den Cyprischen Bischöfen, die freie Wahl und Ordination ihres Metropoliten (und folgeweise auch freie Wahl und Ordination der Bischöfe: unter Nichtanerkennung des Antiochenischen Zustimmungsrechts) auf dem allgemeinen Koncil von Ephesus (431) siegreich zu behaupten. Die Cyprischen Bischöfe erbrachten zu Ephesus (actus 7) den Beweis, dafs Antiochien niemals Ordinationsrecht (noch Konsensrecht) über Cyprische Bischöfe besessen habe. Vgl. Hefele Bd. 2 S. 207—209. Hinschius Bd. 1 S. 578. Die Antiochenischen Ansprüche (welche zunächst auf das Ordinationsrecht über den Metropoliten sich richteten) waren völlig aus der Luft gegriffen. Sie hatten das kirchliche Herkommen nicht für sich, und war daher die (von Innocenz I gebilligte) Berufung der Antiochener auf den c. 6 von Nicäa ohne jeden Erfolg. Dafs die Behauptung des römischen Bischofs (Innocent. I l. cit. c. 1), das Koncil von Nicäa habe den Bischof von Antiochien super dioecesim suam, non super aliquam provinciam gesetzt, der Wahrheit nicht entspricht, bedarf keiner Ausführung. Der c. 6 macht das Machtgebiet des antiochenischen Bischofs überall nicht namhaft. Ebenso ist selbstverständlich die oft angeführte Äufserung des Hieronymus (ep. 28 ad Pammach., dazu Maafsen S. 44, Hinschius Bd. 1 S. 540): durch die Kanones von Nicäa sei bestimmt, dafs Palaestinae metropolis Caesarea sit et totius Orientis Antiochia, kein Beweis für die Zustände zur Zeit des Koncils von Nicäa. Aus dem Vorigen erhellt deutlich, dafs der c. 6 von Nicäa von den dort namentlich ausgezeichneten Kirchen, insbesondere auch von dem Bischof von Antiochien zur Steigerung der überkommenen Machtstellung benutzt worden ist. Der c. 6 selber aber enthält nur die Bestätigung des Hergebrachten, und die hergebrachte Gewalt Antiochiens war weit entfernt, den späteren Patriarchalsprengel zu umfassen. Sie war ebenso weit entfernt, überhaupt inhaltlich eine Patriarchalgewalt im späteren Sinn, eine Gewalt über Metropoliten darzustellen. Auch die Gewalt des Bischofs von Antiochien ist um die Zeit des Koncils von Nicäa keine Obermetropolitangewalt gewesen, sondern lediglich Gewalt über einen Kreis von nächstgesessenen Bischöfen.

[55] c. 6: ἐν ταῖς ἄλλαις ἐπαρχίαις. Als Beispiel kann die Kirche von Cäsarea in der Provinz Palästina gelten, nur dafs hier der Bischof von Jerusalem

Vergleichen wir nun die von dem nicänischen Koncil dem schlichten (noch nicht durch Herkommen ausgezeichneten) Metropoliten gewährten Rechte, so ergiebt sich sofort der grofse Unterschied in Bezug auf den Inhalt der Befugnisse. Der schlichte Metropolit hat nach dem Koncil von Nicäa nur das Konfirmationsrecht, weiter nichts. Insbesondere ist ihm das Ordinationsrecht (im Gegensatz gegen die herrschende Meinung) nicht zuständig[56]. Ebenso hören wir in den Koncilsschlüssen nichts von einem Recht des Metropoliten, die Provinzialsynode zu berufen und etwa mit dieser Provinzialsynode Gerichtsbarkeit und Absetzungsgewalt über die Bischöfe seiner Provinz zu üben. Alle diese Rechte sind dem Metropoliten erst im Lauf des 4. Jahrhunderts (und auch dann nicht überall) zugefallen[57]. Der eben erst neu mit Rechten ausgestattete Metropolit des Koncils von Nicäa hat zwar das Konfirmationsrecht, aber keine Gewalt über die Bischöfe

---

neben dem von Cäsarea stand (S. 353. 354). Die Geschichte Antiochiens (Anm. 54) bestätigt, dafs im Morgenland verhältnismäfsig früh eine gröfsere Reihe von Kirchen (Metropolitankirchen) in Besitz kirchlicher Gewalt gelangt war (vgl. oben S. 353. 368). Daher das ursprünglich verhältnismäfsig beschränkte Machtgebiet Antiochiens. Waren doch auch im Morgenlande, wie es scheint, die synodalen Einrichtungen am frühesten zu bestimmter Gestalt gebracht worden, Tertull. de jejunio c. 13: aguntur praeterea per Graecias illa certis in locis concilia (oben S. 313 Anm. 13). Firmilian von Kappadocien bei Cypr. ep. 75, 4: necessario apud nos fit, ut per singulos annos seniores et praepositi in unum conveniamus — ut si qua graviora sunt communi consilio dirigantur.

[56] Vgl. S. 375. Als in Ägypten im Lauf der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts die Metropolitanverfassung durchgeführt wurde, ward daher den Metropoliten nur das Recht, zu der Ordination eines Bischofs ihre Zustimmung zu erteilen (Bestätigungsrecht), nicht aber das Ordinationsrecht gewährt. Die Ordination blieb nach wie vor in den Händen des Bischofs von Alexandrien, der selbstverständlich gleichfalls das Bestätigungsrecht behielt. Das erhellt für das beginnende 5. Jahrhundert deutlich aus den Briefen des Synesius, insbesondere ep. 76: Bitte um Bestätigung und Ordination eines Bischofs durch Theophilus von Alexandrien, *φέρω κἀγῶ* (Synesius als Metropolit) *τὴν ἐμαυτοῦ ψῆφον ἐπὶ τὸν ἄνδρα — ἑνὸς οὖν ἔτι δεῖ, τοῦ κυριωτάτου μέντοι τῆς ἱερᾶς σου χειρός.* Vgl. ep. 67, oben Anm. 49. Maafsen S. 27. Hinschius Bd. 1 S. 540.

[57] Vgl. die Schlüsse des Koncils von Antiochien v. J. 341 (oben S. 373 Anm. 13) und von Sardika v. J. 343 c. 4. 5 (die Provinzialsynode hat die Absetzungsgewalt über den Bischof), c. 9 (Bittgesuche der Bischöfe an den Kaiser sollen durch den Metropoliten an das Hoflager gelangen), c. 14 (der vom Bischof abgesetzte Kleriker hat das Recht, an den Metropoliten zu appellieren). Aus der Gewalt des Metropoliten über die Provinzialsynode, welche bereits das Koncil von Antiochien anerkennt, ist naturgemäfs seine Gewalt auch über die (durch das Mittel der Provinzialsynode erfolgende) Absetzung und Einsetzung der Bischöfe hervorgegangen. Dafs die Metropoliten jedoch nicht überall in den Besitz dieser höheren Gewalt gelangt sind, zeigt das Beispiel Ägyptens, Anm. 56, sowie Siciliens und Unteritaliens, Anm. 60. — Vgl. Hinschius Bd. 4, S. 765 Anm. 3. S. 767. 768.

und Gemeinden seiner Provinz, welche ihn zum Oberhaupt seines Gebietes machte.

Damit ist der Gegensatz klar gestellt. Die durch den c. 6 ausgezeichneten Kirchen mit *hergebrachtem* Ansehen, an ihrer Spitze Rom, Alexandrien, Antiochien, besitzen eine *Gewalt* (ἐξουσία), einen *rechtlich* wirkenden *Primat* über ihre Sprengel. Nicht so der schlichte Metropolit, welcher lediglich auf die „Beschlüsse der grofsen Synode“ sich zu stützen in der Lage ist.

Der Ausdruck, mit welchem die Sonderstellung jener bevorrechteten Kirchen im 4. (seit etwa 350) und 5. Jahrhundert bezeichnet wird, ist *Archiepiskopat*[58]. Der Bischof von Rom, der Bischof von Alexandrien, der Bischof von Antiochien und einige andere Bischöfe befinden sich, wie wir unter Benutzung dieses späteren Sprachgebrauchs sagen können, schon zur Zeit des Koncils von Nicäa im Besitz *erzbischöflicher* Gewalt (Gewalt eines Oberbischofs, nicht eines Obermetropoliten). Sie sind in diesem ihrem Archiepiskopat durch das Koncil von Nicäa bestätigt worden. Das Kennzeichen der archiepiskopalen Gewalt ist das Recht, zur Synode zu entbieten und (mit der Synode) Bischöfe ab- und einzusetzen.

Was ist geschehen? Im Lauf des 4. Jahrhunderts ist die Mehrzahl der Metropoliten zu den *gleichen* Rechten gelangt, welche jene bevorrechteten Kirchen schon im Beginn des 4. Jahrhunderts hergebracht hatten. Der Metropolit erwarb das Recht, die Provinzialsynode zu berufen und mit derselben über Absetzung und Einsetzung der Provinzialbischöfe zu verfügen[59]. Die Metropolitangewalt ist *nach dem Vorbild* der Macht jener grofsen Kirchen fortgebildet worden. Das war zum Teil ausgeschlossen innerhalb des Machtgebiets jener grofsen Kirchen[60]. Aber das Gebiet, in welchem diese grofsen

---

[58] Zuerst kommt der Ausdruck ἀρχιεπίσκοπος für den Bischof von Alexandrien vor (Mitte des 4. Jahrhunderts); im 5. Jahrhundert wird dieser Titel den Bischöfen von Rom, Alexandrien, Antiochien, Jerusalem und Cäsarea in Kappadocien beigelegt; die Synode von Chalcedon (451) führt als ἀρχιεπίσκοποι auf nur die Bischöfe von Rom, Konstantinopel, Antiochien, Alexandrien. Seit dem 6. Jahrhundert geht der Titel auf die Metropoliten, die späteren „Erzbischöfe“, über. Vgl. *Hinschius* Bd. 1 S. 546. Bd. 2 S. 6.

[59] Das Koncil von Ephesus (431) actus 7 c. 2 hat bereits den technischen Ausdruck für die *Suffragan*bischöfe: εἰ δέ τινες *ἐπαρχιῶται ἐπίσκοποι* ἀπελείφθησαν τῆς ἁγίας συνόδου —. Den Gegensatz bildet in c. 1: ὁ μητροπολίτης τῆς ἐπαρχίας.

[60] So in Ägypten (Anm. 56). In Italien gab es erst nach der Mitte des 4. Jahrhunderts Metropoliten, und zwar zunächst nur in Mailand (für „Italien“, d. h. Oberitalien, das Gebiet des Vicarius Italiae) und in Sardinien, Athanas. apol. de fuga c. 4. hist. Arian. c. 33. Seit dem Ende des 4., Beginn des 5. Jahr-

Kirchen (insbesondere Rom, Alexandrien, Antiochien) rechtliche Gewalt besafsen, war weit entfernt, den ganzen Umkreis der Kirche zu begreifen[61]. Im Gegenteil. Die Thatsache, dafs der weitaus gröfste Teil der Kirche einer rechtlichen Obergewalt zur Zeit des Koncils von Nicäa noch nicht unterlag, wird gerade auch dadurch klar, dafs die Metropolitangewalt fast überall noch Raum hatte, ihrerseits sich in Besitz solcher rechtlichen Obergewalt zu setzen. So geschah es, dafs seit der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts in weiten Kreisen des Morgenlandes, in Gallien, in Spanien, im lateinischen Afrika die Provinzialverfassung unter der archiepiskopalen Gewalt eines bevorrechteten Bischofs (des Metropoliten, Erzbischofs) zur Ausbildung gelangte. In der ganzen Kirche wurde die erzbischöfliche Verfassung durchgeführt. Der einzelne Bischof war nicht mehr rechtlich frei, sondern seit etwa 400 überall einem Oberbischof (sei es dem Metropoliten, sei es dem Bischof einer der alten grofsen Kirchen) von Rechts wegen untergeordnet.

Jetzt erst ist die Frage möglich: wo lag die treibende Kraft, welche diese neue, dem 2., ja noch dem 3. Jahrhundert unbekannte Verfassungsform erzeugt hat?

Der c. 6 von Nicäa giebt uns Antwort auch auf diese Frage.

Die Gewalt des alexandrinischen Bischofs (welcher im Beginn des 4. Jahrhunderts der vornehmste nach dem römischen Bischof ist) wird von dem c. 6 mit der Begründung bestätigt: „weil dies auch für den römischen Bischof herkömmlich ist". Die Gewalt des römischen Bischofs wird vom Koncil nicht bestätigt. Darin liegt die Sonderstellung, welche dem römischen Bischof von dem Koncil vor allen anderen Bischöfen eingeräumt wird. Die Machtstellung der römischen Gemeinde und ihres Bischofs bedarf keiner Anerkennung und Bestätigung seitens des Koncils. Es erscheint als selbstverständlich, dafs die vom römischen Bischof erworbene Machtstellung kirchlich gültig ist.

Ja noch mehr, die Stellung des römischen Bischofs ist das Vorbild, durch welches auch die gleichartige Stellung anderer Bischöfe als kirchlich gültig sich erweist.

---

hunderts sind auch Aquileja und Ravenna in den Besitz von Metropolitanrechten gelangt. Das übrige Italien (das Gebiet des Vicarius Urbis) mit Sicilien blieb unmittelbar unter dem römischen Bischof. Vgl. Hinschius Bd. 2 S. 4. Löning Bd. 1 S. 436—448, und oben S. 399 Anm. 45.

[61] Rom hatte, wie wir gesehen haben, im Beginn des 4. Jahrhunderts nur über Italien mit den Inseln, Alexandrien nur über Ägypten mit seinen Nachbarlandschaften, Antiochien wahrscheinlich nur über Syrien rechtliche Gewalt.

Die Machtstellung des alexandrinischen Bischofs, und gleichermaſsen der anderen bevorrechteten Bischöfe wird deshalb für rechtmäſsig erklärt und bestätigt, weil solche „Gewalt" auch für den römischen Bischof herkömmlich ist. Die Gewalt des römischen Bischofs rechtfertigt die Gewalt der übrigen.

In dieser Begründung des c. 6 von Nicäa liegt zugleich ein Zeugnis über eine geschichtliche Thatsache vor uns. Der römische Bischof ist, wie schon oft hervorgehoben, der erste, für welchen der Besitz rechtlicher oberbischöflicher Gewalt (über die Bischöfe Italiens) nachweisbar ist. Der römische Archiepiskopat (über Italien) stammt aus dem Ende des 2. oder dem Beginn des 3. Jahrhunderts (um 200). Die gleiche Gewalt der anderen groſsen Bischöfe ist frühestens für die Zeit um 300 nachweisbar. Die römische oberbischöfliche Gewalt ist etwa hundert Jahre älter als die gleiche Gewalt des alexandrinischen, antiochenischen Bischofs und der übrigen[62]. Nach dem Vorbild der römischen Oberbischofsgewalt über die Bischöfe Italiens ist die Oberbischofsgewalt der übrigen groſsen Bischöfe über ihre Machtgebiete aufgekommen. Jetzt werden die Worte verständlich, mit denen Eusebius die Verfassungskämpfe in der Kirche für die Zeit des ausgehenden 3., des beginnenden 4. Jahrhunderts schildert[63]. Die Macht, welche der römische Bischof schon seit dem Beginn des 3. Jahrhunderts sich gewonnen hatte, gab den entscheidenden Antrieb zu der Bewegung, welche gegen das Ende des 3. Jahrhunderts auch in anderen Teilen der Kirche zur Erhebung der Bischöfe und Gemeinden über andere Bischöfe und Gemeinden führte. In dieser Zeit ist die rechtliche Gewalt der Bischöfe von Alexandrien, Antiochien, Ephesus u. s. w. als eine Nachbildung der römischen Oberbischofsgewalt erzeugt worden. Diese geschichtliche Thatsache ist es, welche das Koncil von Nicäa in seinem c. 6 bestätigt.

Mit der Thatsache, daſs die rechtliche Obergewalt der anderen Bischöfe verhältnismäſsig neu war, hängt zusammen, daſs sie Widerspruch fand und erst unter Kämpfen durchgesetzt wurde[64]. Die

[62] Diese Thatsache liegt der römischen Fassung des c. 6 von Nicäa zu Grunde, welche auf dem Koncil von Chalcedon vorgelegt wurde (oben Anm. 46): ἡ ἐκκλησία Ῥώμης πάντοτε ἔσχε τὰ πρωτεῖα. Der Nachdruck liegt auf dem „immer". Der Primat (rechtliche Obergewalt) der römischen Kirche ist alt (er hat nach Ansicht der Römer immer bestanden), während die gleiche Gewalt der anderen Bischöfe verhältnismäſsig jung ist. Diese Thatsache war im 4. Jahrhundert zur Zeit des Koncils von Nicäa noch sehr wohl im Gedächtnis. Sie ist in der römischen Fassung des c. 6 zu deutlichem Ausdruck gebracht worden.

[63] Oben § 30 Anm. 3. 6. 9.

[64] Vgl. die angezogenen Worte des Eusebius.

Gewalt der anderen Bischöfe war bestritten, die Gewalt des römischen Bischofs aber unbestritten. Auch die Gewalt des alexandrinischen Bischofs ward hart angefochten, so dafs es im Beginn des 4. Jahrhunderts in der ägyptischen Kirche zu einem Schisma kam[65]. Gerade dadurch ist bekanntlich der berühmte c. 6 von Nicäa veranlafst worden. Er bestätigte die „althergebrachte" Gewalt des alexandrinischen Bischofs[66] unter Hinweis auf Rom.

Damit ist die verfassungsgeschichtliche Bedeutung der nicänischen Kanones klar geworden. Das Koncil von Nicäa hat in seinem c. 6 die rechtliche Oberbischofsgewalt der alexandrinischen und anderer Bischöfe als eine Nachbildung der römischen Oberbischofsgewalt bestätigt und erklärt, dafs dieselbe durch das römische Vorbild gerechtfertigt sei. Es hat ferner (c. 4. 5. 6 a. E.) in Fortführung dieses Grundsatzes allen Metropoliten des Reiches zwar nicht volle oberbischöfliche Gewalt, aber doch eine rechtlich geartete Konfirmationsgewalt eingeräumt. Der Drang der Dinge ging dann auf die volle Durchführung des römischen Vorbildes. Im wesentlichen schon im Lauf des 4. Jahrhunderts ist, wie wir gesehen haben, auch der Metropolit ein Oberbischof nach Art der anderen Oberbischöfe geworden und hat damit gegen das Ende des 4. Jahrhunderts der Archiepiskopat die ganze Kirche erobert.

Von Italien, wo er seit dem Beginn des 3. Jahrhunderts bereits begründet war, ist der Archiepiskopat auf die Kirche übertragen worden. Im Lauf der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts ist eine Reihe von anderen grofsen Bischöfen, im Lauf der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts ist die ganze Zahl der Metropoliten[67] dem römischen Vorbild nachgefolgt.

Der Archiepiskopat ist von Rom ausgegangen. Wie der Episkopat, so stellt auch der Archiepiskopat eine Hervorbringung der römischen Gemeinde dar. Rom ist die mafsgebende Gemeinde der Christenheit. Verfassung, Stellung der römischen

---

[65] Das Meletianische Schisma hing offensichtlich nicht blofs mit dogmatischen sondern auch mit Verfassungsfragen zusammen. Die eingekerkerten ägyptischen Bischöfe werfen dem Meletius vor, dafs er die Rechte des „grofsen" Bischofs von Alexandrien mifsachte, oben Anm. 49. Der Anhang des Meletius war sehr grofs, Deshalb seine gelinde Behandlung durch das Koncil von Nicäa. Vgl. W. Möller in Herzogs RE. Bd. 9 S. 535. 536.

[66] Der Brief der eingekerkerten ägyptischen Bischöfe (Anm. 49) ist vom Jahr 306. Daraus folgt, dafs die Gewalt des alexandrinischen Bischofs als des „gröfseren" Bischofs schon um 300 sich in Übung befand. Ihre Anfänge liegen in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts.

[67] Unter Vorbehalt der früher bezeichneten Ausnahmen (S. 408 bei Anm. 60).

Gemeinde und ihres Bischofs muſs in den übrigen Teilen der Kirche sich wiederholen. Der Episkopat der anderen Gemeinden ist durch den römischen Episkopat als sein Spiegelbild, und ebenso der Archiepiskopat gewisser bevorzugter Stühle durch den römischen Archiepiskopat, wiederum als sein Spiegelbild, erzeugt worden.

Das rechtliche Gewand der Kirche hat in Rom die Werkstätte gefunden, wo es hergestellt wurde. In Rom ist zuerst die rechtliche Gewalt des Bischofs und in Rom ebenso zuerst die rechtliche Gewalt eines Oberbischofs zum Dasein gefördert worden. Weil die ganze Kirche nach dem Vorbild der römischen Kirche verfaſst sein muſs, hat die ganze Kirche die Rechtsform zuerst der episkopalen, sodann der archiepiskopalen Verfassung angenommen. Eine einzige Gemeinde, die römische, besaſs diese ungeheure Triebkraft, welche in allen Teilen der Kirche die der römischen Gemeindeverfassung entsprechenden Rechtsformen hervorbrachte und damit der ganzen Kirche römisch-katholisches Kirchenrecht verlieh.

Es fällt damit auf die geistige und geistliche Führerrolle, welche die römische Kirche in jenen Jahrhunderten des werdenden Katholicismus besessen hat, ein neues, helles, überraschendes Licht. Ja, Rom war die erstgeborene der Kirchen, Vorbild und Leiterin der übrigen, ihr Bischof der erstgeborene, führende Bischof unter allen Bischöfen, in diesem Sinn ein Primas der ganzen Ekklesia.

Aber es wiederholt sich hier die Wahrnehmung, welche schon früher in Hinblick auf die Ausbildung der episkopalen Verfassung gemacht werden muſste. Der geistliche Primat der römischen Kirche bewirkte, indem er die rechtlichen Verfassungsformen der römischen Kirche ausbreitete, daſs rechtliche Gewalten gleicher Art, dem Muster der römischen nachgebildet, in den anderen Teilen der Kirche dem römischen Bischof gegenübertraten. Wie im 2. Jahrhundert die Ortsbischöfe mit rechtlicher Gewalt über ihre Gemeinden, ebenso jetzt im 3. und 4. Jahrhundert die Oberbischöfe mit rechtlicher Gewalt über ihre Provinzen. Die Machtäuſserungen des geistlichen Primats von Rom, alle jene Wirkungen der römischen Bischofs- und Oberbischofsgewalt auf die anderen Teile der Kirche, hatten gerade zur Folge, daſs die Ausbildung eines rechtlichen Primats über die ganze Kirche sich erschwerte[68]. Rom selber hatte durch die

---

[68] Schon Harnack, Dogmengesch. Bd. 1 S. 411 bemerkt: „das Ergebnis der Konsolidierung der Gemeinden im Reiche nach römischem Muster muſste dem Ansehen und der besonderen Stellung Roms gefährlich werden und ist ihnen gefährlich geworden". Daſs das nicht bloſs in Hinblick auf die Ausbildung der Episko-

Macht seines Vorbildes auch den übrigen Teilen der Kirche jene starke, in rechtlicher, centralistischer Organisation zum Ausdruck gelangende Waffenrüstung gegeben, welche nun auch in den Provinzen widerstandsfähige, gleich dem römischen Bischof mit rechtlicher Gewalt ausgerüstete Oberbischöfe erzeugte. Der Bischof von Alexandrien war ein Oberbischof nach dem Vorbild von Rom. Aber gerade dadurch war er ein Gegner geworden, welcher nunmehr mit dem römischen Bischof in den Wettkampf um die rechtliche Obergewalt über die ganze Kirche einzutreten in der Lage war.

Die ganze Entwickelung, welche uns soeben beschäftigt hat, war nur dadurch möglich, dafs die Kirche als Ganzes noch der rechtlichen Verfassung entbehrte.

Warum konnte vom Koncil zu Nicäa die Machtstellung des alexandrinischen Bischofs nach dem Vorbild des römischen Bischofs bestätigt werden? Nur deshalb, weil die rechtliche Macht des römischen Bischofs sich über Italien (mit den Inseln) nicht hinauserstreckte. Warum konnten auch der Bischof von Antiochien und andere Bischöfe die gleiche Gewalt wie der römische Bischof erstreben und erreichen? Nur deshalb, weil die rechtliche Oberbischofsgewalt des römischen Bischofs lediglich auf einen Teil der Kirche beschränkt war. Warum konnte endlich noch im Lauf des 4. Jahrhunderts die grofse Mehrzahl der Metropoliten gleichfalls in den Besitz solcher rechtlichen Oberbischofsgewalt eintreten? Immer aus demselben Grunde. Wie in der Episkopalgewalt der Ortsbischöfe, so konnte in der Archiepiskopalgewalt der grofsen Bischöfe die Gewalt des römischen Bischofs sich wiederholen, weil der römische Bischof wie im 2. Jahrhundert (als der Episkopat aufkam) nur episkopale, so jetzt im 3. Jahrhundert und im Beginn des 4. Jahrhunderts rechtlich nur archiepiskopale Gewalt besafs. Das war die Stellung, in welcher das Koncil von Nicäa i. J. 325 den römischen Bischof vorfand, und diese rechtliche Macht des römischen Bischofs ist dann auch den anderen hervorragenden Bischöfen zu teil geworden. An der Widerspiegelung, welche der römische Episkopat in den anderen Teilen der Kirche, in dem Gesamtzustand der Kirchenverfassung fand, vermögen wir am sichersten den Punkt der Machtentwickelung, welchen der römische Episkopat selbst erreicht hatte, zu erkennen.

Die Erfolge Roms mit der geschilderten zweischneidigen Wirkung waren nur dadurch möglich, dafs die rechtliche Gewalt, zu welcher

---

palverfassung (welche übrigens nach Harnack nicht von Rom ausgegangen wäre, vgl. oben S. 168 Anm. 6), sondern im weitestgehenden Sinne genau das Richtige trifft, sucht der Text zu zeigen.

der Bischof von Rom bis zum Beginn des 4. Jahrhunderts emporstieg, keine rechtliche Gewalt über die ganze Kirche bedeutete, dafs die rechtliche Verfassungsgestaltung der Kirche, und gerade unter Roms Vorbild, bis in das 3. Jahrhundert über die Episkopalverfassung und bis in das 4. Jahrhundert über die Archiepiskopalverfassung noch nicht hinausgekommen war.

Die Stelle eines mit rechtlicher Gewalt über die ganze Kirche ausgerüsteten Primas der ganzen Ekklesia war zur Zeit des Koncils von Nicäa noch frei. Aber wem war eine gröfsere Anwartschaft auf diese höchste Gewaltstellung in der Kirche gegeben als dem Bischof von Rom, der bis dahin der unbestrittene Führer der kirchlichen Entwickelung gewesen war?

Seit der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts beginnt die Macht des römischen Bischofs in eine neue Entwickelungsstufe einzutreten. Aus dem Bischof von Rom und Oberbischof von Italien will ein mit Rechtsgewalt ausgerüsteter Primas der Christenheit werden. Die Zeit des Papsttums kündigt sich an.

Alle Verhältnisse kamen dahin überein, den Bischof von Rom in diese neue Bahn zu drängen.

Das grofse Ereignis des beginnenden 4. Jahrhunderts war das Bündnis des römischen Kaiserreichs mit der christlichen Kirche. In diesem Augenblick mufsten alle auf Rechtsbildung in der Kirche hinwirkenden Kräfte vollends entfesselt werden. Allerdings beanspruchte die Kaisergewalt einen entscheidenden Anteil an der Richtung, welche diese Rechtsbildung nehmen sollte. Aber andererseits war die rechtliche Entwickelung in der Kirche bereits hinlänglich erstarkt und auf bestimmte Ziele hin ausgebildet, so dafs die Kirche ihrerseits schöpferische Kräfte genug in sich trug, um den eigentümlich kirchlichen Ideen eine mafsgebende Rolle bei dem nunmehr ins Werk zu setzenden Verfassungsbau zu wahren.

Die rechtschaffende Kraft der Kirche war und blieb an erster Stelle in der Person des römischen Bischofs verkörpert. Es kamen die schweren Zeiten des arianischen Streites. Der römische Bischof blieb bei der orthodoxen Lehre des nicänischen Koncils. Er ward dadurch der Helfer, Beschützer, Hort und Richter des Glaubens für die bedrängten orthodoxen Bischöfe des Orients. Athanasius, seines Bischofsstuhls in Alexandrien entsetzt, floh noch Rom, um die Gerichtsbarkeit des römischen Bischofs Julius anzurufen, und der römische Bischof erklärte mit seiner römischen Synode die Absetzung des Athanasius sowie anderer orthodoxer Bischöfe für ungültig. Die Arianer selber wandten sich an den römischen Bischof, um die Anerkennung

ihrer Lehre bei ihm durchzusetzen. Der Bischof von Rom erschien als die Instanz, welche für die ganze Kirche Macht über die Reception des kirchlichen Dogmas wie kirchlicher Beschlüsse (Absetzungsurteile) ausübte, als der höchste Lehrer der ganzen Christenheit. Allerdings noch, ohne daſs diese seine Lehrgewalt rechtliche Anerkennung gefunden hätte. Die Wiedereinsetzung des Athanasius durch den römischen Bischof ward von den Orientalen nicht anerkannt. Sobald die dogmatische Entscheidung des römischen Bischofs gegen die Arianer feststand, wandten sie sich von ihm ab. Die Gewalt des römischen Bischofs über die ganze Kirche war noch erst von lediglich geistlicher Natur, trotz des Ansehens, welches der römischen Kirche als der ersten der Christenheit auch von den Orientalen zugestanden wurde. In diese Zeiten des Konflikts fällt das Koncil von Sardika (v. J. 343), welches, zum ersten Mal im Verlauf der Kirchengeschichte, dem römischen Bischof über die ganze Kirche rechtliche Gewalt zu gewähren unternahm. Nach den Beschlüssen von Sardika hat der römische Bischof darüber zu entscheiden, ob in Sachen eines durch eine Synode abgesetzten Bischofs eine neue Synode stattfinden darf oder nicht[69]. Darin liegt allerdings eine oberinstanzliche Gewalt des römischen Bischofs enthalten, in dem Sinne nämlich, daſs ihm die formale, rechtliche Befugnis zusteht, auf die kirchliche Reception und damit auf die kirchliche Gültigkeit des Absetzungsurteils einer Synode Einfluſs auszuüben.

Wenn der Papst die Sache dazu angethan findet, daſs sie noch einmal von einer Synode untersucht werde, so darf eine neue Synode zusammentreten, um über die kirchliche Reception und damit über die kirchliche Gültigkeit jenes ersten Synodalschlusses zu entscheiden[70].

---

[69] Oben S. 324. 326 Anm. 55.

[70] Der Papst selbst richtet nicht, sondern eine (vom Papst zu bezeichnende) Synode benachbarter Bischöfe, und zwar diese kraft der ihr als solcher zukommenden Gerichtsbarkeit (oben S. 324 Anm. 51). Der Papst kann (nach c. 5) zu dieser Synode römische Legaten (Presbyter) entsenden, damit dieselben im Auftrage und mit dem Ansehen des römischen Bischofs in Gemeinschaft mit der Synode urteilen. Aber die Synode wird dadurch niemals zu einer römischen Synode und deshalb (im Sinn jener Zeit) niemals zu einem Organ der römischen Gemeinde- und Bischofsgewalt. Es ist deshalb auch gleichgültig, ob der Papst Legaten schickt oder nicht. Das Urteil geht immer von der Synode, und zwar im eignen, nicht in des Papstes Namen aus (anders Hefele Bd. 1 S. 573; richtig Hinschius Bd. 4 S. 777). Es ist nach den Anschauungen jener Zeit gar nicht denkbar, daſs das eine Organ der Ekklesia (die Synode der Nachbarbischöfe) im Namen eines andern Organs der Ekklesia (der römischen Gemeinde und ihres Bischofs) handle. Ein jedes Organ der Ekklesia handelt unmittelbar im Namen Gottes. Eine jede Synode hat als solche den heiligen Geist (oben S. 309 ff. 320). So giebt das Koncil von Sar-

Wenn der Papst dagegen eine neue synodale Untersuchung nicht für angezeigt hält, so gilt der erste Synodalschlufs als von der Kirche recipiert und darum als unanfechtbar. Der Ausspruch des Papstes, dafs keine neue Synode stattzufinden habe, ist an sich nur deklaratorischer Natur. Er bedeutet formell kein zweites Urteil, welches etwa das erste Urteil (der Synode) für gerecht erklärte, — der Papst richtet weder, wenn er die neue Synode gestattet, noch wenn er sie versagt[71], — sondern nur ein Zeugnis, dafs der erste Synodalspruch als solcher gültig sei. Aber dem praktischen Erfolge nach liegt in dem Recht des Papstes, über die Zulässigkeit einer neuen Synode zu entscheiden, dennoch ein Recht der Bestätigung enthalten[72], ein Recht nämlich, im Namen der Kirche die Gültigkeit des ersten Synodalschlusses zu bezeugen und damit die kirchliche Reception herzustellen[73]. Hat der Papst den Synodalschlufs recipiert — dies ist der Grundgedanke der Sardicensischen Beschlüsse —, so hat die Kirche die Reception vollzogen. Die Kirche ist insofern rechtlich in der Person des Papstes verkörpert. Sie hat insofern (für den Synodalschlufs, welcher einen Bischof abgesetzt hat) ein mit rechtlicher Gewalt bekleidetes Oberhaupt empfangen. Das Koncil von Sardika enthält das erste Zeugnis, welches, wenngleich nur erst in eng gezogenen Grenzen, eine rechtliche Gewalt des römischen Bischofs über die ganze Christenheit zum Ausdruck bringt. In

---

dika dem Papst nicht das Recht, selber (sei es in eigner Person, sei es durch andere) zu entscheiden, also keine Appellationsgerichtsbarkeit, wohl aber das Recht, den Rechtsweg der Appellation zu eröffnen. Ohne die Zustimmung des Papstes kann nicht an eine andere Synode appelliert werden. Versagt der Papst die Appellation, so ist die nochmalige Entscheidung auf einer anderen Synode ausgeschlossen. Der Papst ist also keine Appellationsinstanz (an den Papst selbst wird nicht appelliert), aber doch insofern eine Oberinstanz, als er allein die Appellation zu ermöglichen befugt sein soll.

[71] Löning, Kirchenr. Bd. 1 S. 453. Hinschius Bd. 4 S. 777. Anders Hefele Bd. 1 S. 573.

[72] Insofern mufs ich Hefele Bd. 1 S. 576 gegen Hinschius Bd. 4 S. 776 Anm. 6 recht geben. Praktisch liegt in der Entscheidung des Papstes, dafs keine neue Synode stattfinden soll, eine Bestätigung, welche das erste Urteil gültig macht, wenngleich theoretisch nur ein Zeugnis, welches das erste Urteil für gültig erklärt.

[73] Es liegt genau dasselbe Verhältnis vor wie bei dem „Bestätigungsrecht“ (Concil. Nicaen. c. 4) des Metropoliten betreffs der Bischofswahl (die ja gleichfalls einen Synodalschlufs bedeutet). Auch diese „Bestätigung“ ist theoretisch lediglich Reception, Zeugnis, dafs die Wahl (der Synodalschlufs) gültig sei. Sobald die Macht über die Reception (für den Metropoliten, den Papst) sich zu einem Recht gestaltet, erscheint dies Recht in der Form eines Bestätigungsrechts.

den Schlüssen von Sardika erscheint insofern der römische Bischof zum ersten Mal als Papst, als ein mit, wenngleich beschränkter, Rechtsgewalt bekleideter Primas der ganzen Ekklesia.

Aber das Koncil von Sardika ist von der Kirche nicht recipiert worden[74]. Seine Beschlüsse sind als solche niemals in Wirksamkeit getreten. Das Koncil von Sardika ist von Bedeutung nur als Zeichen der damals schon in der lateinischen Kirchenhälfte lebendigen Überzeugungen[75], auf welche gestützt der römische Bischof alsbald eine wirkliche und zwar eine erheblich über das Maſs der Sardicensischen Beschlüsse hinausgehende rechtliche Primatialgewalt (Papstgewalt) für das Abendland zu begründen im stande war.

Die entscheidende Thatsache ist der endlich erfolgte Sieg des nicänischen Glaubensbekenntnisses über den Arianismus gewesen. Der Sieg des Nicänums war zugleich ein Sieg Roms. Rom war in den schweren Jahren der Regierung des arianischen Kaisers Konstantius die einzige, auch in den Tagen des Liberius nur vorübergehend erschütterte, feste Burg des athanasianischen Glaubensbekenntnisses gewesen. Das römische Glaubensbekenntnis (zum Nicänum) war es, welches den Arianismus zu Boden schlug und nunmehr aufs neue die ganze Welt beherrschte. In diesem Moment des Triumphes vollendete sich die römische Bischofsgewalt. Sie ward zu einer rechtlichen Regierungsgewalt über das Abendland. Nicht die Sardicensischen Beschlüsse noch sonst eine äuſsere Autorität sprach hier das entscheidende Wort. Es war die Lehrgewalt des römischen Bischofs, welche in jenem Augenblick des höchsten Erfolges kraft eigner innerer Macht zum Rang rechtlicher Regierungsgewalt emporstieg[76].

Im Jahr 380 erlieſs Kaiser Theodosius sein berühmtes Edikt, durch welches er befahl, daſs alle Welt die den Römern vom Apostel Petrus überlieferte Religion anzunehmen habe[77]. Von demselben Zeitpunkt an können wir die rechtliche Regierungsgewalt des Papstes

[74] Vgl. Löning Bd. 1 S. 454 ff. Hinschius Bd. 4 S. 778—782.

[75] Vgl. auch das Schreiben der Sardicensischen Synode an Papst Julius (Coustant p. 395) c. 1: Hoc enim optimum — esse videbitur, si ad caput, id est ad Petri apostoli sedem de singulis quibusque provinciis domini referant sacerdotes.

[76] Vgl. Hinschius Bd. 4 S. 782.

[77] S. c. 2 C. Th. de fide cath. (16, 1): cunctos populos, quos clementiae nostrae regit temperamentum, in tali volumus religione versari, quam divinum Petrum apostolum tradidisse Romanis religio usque nunc ab ipso insinuata declarat, quamque pontificem Damasum sequi claret et Petrum Alexandriae episcopum —.

nicht mehr bloſs über Italien, sondern über das Abendland datieren.

Um diese Zeit beginnt die römische Dekretalengesetzgebung, den Kirchen von Spanien, Gallien, Afrika die Ordnungen der römischen Gemeinde mitteilend, die Grundlagen eines einheitlichen kanonischen Rechts für Priesterweihe, Priesterehe, Abstufungen der ordines hervorbringend. Die Entscheidungen werden von Rom aus im Vollbewuſstsein rechtlich maſsgebender Autorität erlassen und von den Adressaten im gleichen Sinn aufgenommen. Die späteren kanonischen Rechtssammlungen lassen die Reihe der Dekretalen mit der Dekretale des römischen Bischofs Siricius v. J. 385, adressiert an den Bischof von Tarragona in Spanien, beginnen. Warum gerade mit dieser? Es waren doch schon vorher, schon im 3. Jahrhundert (man denke an die Briefe des Cornelius, des Stephan in Sachen des novatianischen Streites, der Ketzertauffrage, an das „Edikt" des Kalixt wegen Absolution von den Fleichessünden) eine Reihe autoritärer Erlasse von römischen Bischöfen ausgegangen. Warum sind alle diese Erlasse, so maſsgebend und folgenreich für die Entwickelung der Kirche, in den späteren Sammlungen übergangen, um mit der Dekretale des Siricius den Anfang zu machen? Weil diese Dekretale die erste war, welche als Ausfluſs rechtlicher Entscheidungs- und Lehrgewalt, als Ausfluſs römischer Gesetzgebungsgewalt erlassen und aufgenommen wurde[78]. Darum steht die Person des Papstes (so müssen wir ihn bereits nennen) Siricius bedeutungsvoll an der Schwelle des von Rom aus geschaffenen kanonischen Gesetzesrechts. Mit den Dekretalen des Siricius hat die formale päpstliche Gesetzgebungsgewalt über das Abendland eingesetzt.

Um dieselbe Zeit ist auch die höchste Gerichtsgewalt, und zwar Gerichtsgewalt im Rechtssinn, vom Papsttum in Anspruch genommen

---

[78] Vgl die angezogene Decretale des Siricius (Coustant p. 624) c. 1: portamus onera omnium qui gravantur: quin immo haec portat in nobis beatus apostolus Petrus. c. 15: ad singulas causas, de quibus — ad Romanam ecclesiam, utpote ad caput tui corporis, retulisti, sufficientia — responsa reddidimus. Nunc fraternitatis tuae animum ad servandos canones et tenenda decretalia constituta magis ac magis incitamus —. Et quamquam statuta sedis apostolicae vel canonum venerabilia definita nulli sacerdotum domini ignorare sit liberum, utilius tamen et — dilectioni tuae esse admodum poterit gloriosum, si ea quae ad te speciali nomine generaliter scripta sunt, per unanimitatis tuae sollicitudinem in universorum fratrum nostrorum notitiam perferantur: quatenus — a nobis — constituta intemerata permaneant et omnibus in posterum excusationibus aditus, qui jam nulli apud nos patere poterit, obstruatur. Aus dieser Tonart hatte früher noch kein römischer Bischof gesprochen. — Vgl. Hinschius Bd. 3 S. 683. 684.

worden[79]. Obgleich der römische Bischof sich dabei auf das Koncil von Sardika berief, gehen doch die Befugnisse, welche er sich beilegte, weit über das, was zu Sardika beschlossen worden war, hinaus. Er nimmt nicht bloſs das Recht, über die Zulässigkeit einer neuen synodalen Verhandlung zu entscheiden, sondern geradezu die Summe der Gerichtsgewalt in der ganzen Kirche, in der ersten Instanz wie in der höchsten Instanz in Anspruch. Die Quelle dieser seiner Machtstellung ist nicht das Sardicensische Koncil, sondern die Lehrgewalt des römischen Bischofs, welche, als höchste geistliche Autorität in der Kirche längst in Übung, nunmehr wie für die Gesetzgebung (die Feststellung allgemeiner Normen), so auch für die Gerichtsbarkeit (Feststellung der Norm für einen Einzelfall) in rechtliche Gewalt verwandelt werden sollte[80]. Die Durchsetzung der höchsten päpstlichen Gerichtsgewalt ging nicht ohne Widerspruch vor sich[81]. Um die Mitte des 5. Jahrhunderts war das Ziel jedoch erreicht. Ein Gesetz Kaiser Valentinians III v. J. 445 bestätigte dem römischen Bischof nicht bloſs die höchste geistliche Gerichtsbarkeit, sondern zugleich die volle, alle anderen geistlichen Mächte sich unterordnende Regierungsgewalt über die Kirche im abendländischen Reich und stellte den weltlichen Arm

---

[79] Durch Innocenz I, ep. ad Victric. Rothom. v. J. 404 (Coustant p. 746) c. 5: Si quae autem causae vel contentiones inter clericos fuerint exortae, ut secundum Nicaenum congregatis ejusdem provinciae episcopis (ob damit die Sardicensischen Kanones gemeint sind, die ja gerade von Rom aus als Fortsetzung der Nicänischen Beschlüsse verbreitet wurden? es könnte auch Nic. c. 5 über die regelmäſsige Abhaltung von Provinzialsynoden gemeint sein) jurgium terminetur nec alicui liceat (sine praejudicio tamen Romanae ecclesiae, cui in omnibus causis debetur reverentia custodiri) relictis his sacerdotibus qui in eisdem provinciis dei ecclesias gubernant, ad alias convolare provincias. — — Si majores causae in medium fuerint devolutae, ad sedem apostolicam, sicut synodus statuit (hier ist sicher die Sardicensische Synode gemeint, die aber lediglich als „synodus" angezogen wird) ac beata (al. vetus) consuetudo exigit, post judicium episcopale referantur. Der Papst nimmt hier in Anspruch: 1. Gerichtsbarkeit des römischen Bischofs neben jedem geistlichen Gericht: anstatt der zuständigen Provinzialsynode kann zwar nicht eine andere Provinzialsynode, wohl aber sofort der römische Bischof (genauer: die römische Synode, Romana ecclesia) an erster Stelle in Anspruch genommen werden; 2. Gerichtsbarkeit des römischen Bischofs über jedem geistlichen Gericht, also an höchster Stelle, und zwar so, daſs wichtige Sachen (z. B. Absetzung eines Bischofs) nach dem Urteil der Provinzialsynode an den römischen Bischof gebracht werden müssen. Das geht weit über die vom Papst angezogenen Koncilsschlüsse und noch weiter über die gleichfalls angerufene kirchliche „Gewohnheit" hinaus. Die Ansprüche des Papstes sind ganz im Sinn der späteren pseudoisidorischen Dekretalen.

[80] Vgl. Hinschius Bd. 4 S. 782. 783.

[81] So in Afrika und Gallien, Hinschius a. a. O. S. 783. 784.

in ihren Dienst[82]. Die Not der Völkerwanderung vollendete das Werk. In Afrika, in Spanien, in Südgallien trieb die Gründung arianischer Germanenreiche die katholischen Bischöfe endgültig in die Arme des römischen Papstes als des mächtigsten Hortes des bedrängten Glaubens. Während die afrikanische Kirche im Beginn des 5. Jahrhunderts der römischen Gerichtsbarkeit noch entschiedenen Widerstand geleistet hatte, war sie um die Mitte des 5. Jahrhunderts, nachdem die Vandalen ihr Reich in Afrika errichtet, ohne Widerspruch der oberstrichterlichen Gewalt Papst Leos I ergeben[83].

In die Zeit von 380—450, von Siricius bis auf Leo I, fällt die Aufrichtung des Papsttums, die Verwandlung des römischen Bischofs in einen rechtlichen Herrscher und Richter der Christenheit. Die Kirche des lateinischen Abendlandes hat sich der Kirche von Rom als ihrem rechtlichen Oberhaupt unterworfen. Das Papsttum ist da, bereit und beanspruchend, das rechtliche Regiment der ganzen Kirche in seine Hand zu nehmen.

Aber der Orient!

In dieselbe Zeit, welche die grofsen Erfolge Roms im Abendland herbeiführte und damit den Grund für die ganze spätere abendländische Kirchenverfassung legte, fallen die entscheidenden Ereignisse, welche dem Siegeslauf des römischen Bischofs im Morgenland eine unübersteigbare Grenze setzen sollten.

---

[82] Nov. Valent. III tit. 16 c. un. pr.: cum igitur sedis apostolicae primatum, sancti Petri meritum, — sacrae etiam synodi firmarit auctoritas (auch hier wird also das Koncil von Sardika angezogen), ne quid praeter auctoritatem sedis istius illicita praesumptio attentare nitatur: tunc enim demum ecclesiarum pax ubique servabitur, si rectorem suum agnoscat universitas. § 3: — ne quid tam episcopis Gallicanis quam aliarum provinciarum contra consuetudinem veterem liceat sine viri venerabilis papae urbis aeternae auctoritate tentare. Sed hoc illis omnibusque pro lege sit, quicquid sanxit vel sanxerit apostolicae sedis auctoritas, ita ut quisquis episcoporum ad judicium Romani antistitis evocatus venire neglexerit, per moderatorem ejusdem provinciae adesse cogatur, per omnia servatis, quae divi parentes nostri Romanae ecclesiae detulerunt —. Auch diese Bestimmungen gehen, obgleich das Koncil von Sardika angezogen wird, weit über die Kanones von Sardika hinaus. Auch hier wird dem Papst eine Regierungs- und Gerichtsgewalt über die ganze Kirche beigelegt, durch welche, ganz im Sinne der Ansprüche Innocenz' I (Anm. 79) und später des Pseudoisidor, jede selbständige Gewalt anderer Kirchenkreise zu Gunsten der Papstgewalt aufgehoben wird. In dem Augenblick, in welchem eine höchste rechtliche Regierungsgewalt über die ganze Kirche auftritt, nimmt sie sofort in Anspruch, die einzige selbständige Gewalt zu sein. Die thatsächliche Durchführung dieser Gesichtspunkte blieb allerdings einer späteren Zeit vorbehalten.

[83] Hinschius a. a. O. S. 780. 781. 783 Anm. 5. 784 Anm. 3.

Auch die Entwickelung des Orients hatte in dieser Zeit nicht stillgestanden.

Antiochien hatte sein Machtgebiet ausgedehnt und eine Reihe von Metropoliten seiner Gewalt unterworfen[84]. In Ägypten war die Metropolitanverfassung aufgekommen, wenngleich mit beschränkter Metropolitangewalt[85]. Vor allem hatte ein neuer Bischofstuhl, der von Konstantinopel, mächtig sich erhoben und die Metropoliten von Thracien, Kleinasien, Pontus sich unterthan gemacht[86]. Während um

---

[84] Oben S. 405 Anm. 54.

[85] Oben S. 403 Anm. 52. S. 407 Anm. 56.

[86] Die Bedeutung des Bischofs von Konstantinopel ist schon vor der Mitte des 4. Jahrhunderts sichtbar. Eusebius, Bischof von Nikomedien, liefs sich i. J. 338 von seiner Partei auf einer Synode von Konstantinopel zum Bischof von Konstantinopel wählen: es war das schon lange der Zielpunkt seines Ehrgeizes gewesen, Athanas. hist. Arian. c. 7. Socrat. hist. eccl. II, c. 7, vgl. Hefele Bd. 1 S. 489. Als Bischof von Konstantinopel spielte er auf dem antiochenischen Koncil v. J. 340 (vgl. Hefele Bd. 1 S. 497) eine mafsgebende Rolle: er war es, welcher die Erwählung des Eusebius von Emisa zum Bischof von Alexandrien herbeiführte, und es hat den Anschein, dafs er (wenigstens neben dem Bischof von Antiochien) den Vorsitz auf der Synode führte, Socrat. II, c. 9. Im Jahr 360 wurde Eudoxius, Bischof von Antiochien, von seinen Anhängern zum Bischof von Konstantinopel befördert, Socrat. II, c. 43 (Hefele Bd. 1 S. 725). In den fünfziger Jahren des 4. Jahrhunderts übte Macedonius, Bischof von Konstantinopel, bereits Gewalt nicht blofs in Thracien, sondern auch in Cyzikus und Nikomedien (Bithynien), wo er Bischöfe ordinierte, Socrat. II, c. 38. Wenn das Koncil von Konstantinopel v. J. 381 c. 2 bestimmt, dafs die Gewalt der Bischöfe Thraciens auf Thracien beschränkt sein solle, so ist zweifellos als kirchliches Oberhaupt Thraciens Konstantinopel gedacht (vgl. c. 3). Sokrates (hist. eccl. V, c. 8) berichtet in Hinblick auf jenen c. 2 geradezu, dafs der Bischof von Konstantinopel „die Hauptstadt und die Provinzen von Thracien“ als seine Machtgebiet empfangen habe, obgleich der Kanon kein Wort davon sagt. Trotz des Verbots des eben angezogenen Koncils fuhr der Bischof von Konstantinopel fort, sein Machtgebiet über Thracien hinaus zu erweitern und namentlich Kleinasien und Pontus sich zu unterwerfen. Ihm stand dabei als Machtmittel die *σύνοδος ἐνδημοῦσα* Konstantinopels (oben S. 321 a. E), ebenso wie dem römischen Bischof die römische Synode zur Seite. Vgl. die schon von Hefele Bd. 2 S. 533 ff. gesammelten Thatsachen. Um das Jahr 400 war es dem Bischof Johannes (Chrysostomus) von Konstantinopel bereits gelungen, die Macht des Stuhls von Ephesus zu brechen, einen neuen Bischof von Ephesus zu ordinieren und zahlreiche Bischöfe Kleinasiens wegen geistlicher Vergehungen ihres Amtes zu entsetzen, Socrat. hist. eccl. VI, c. 11. 15. Der c. 28 der Synode von Chalcedon v. J. 451, welcher die Reichsdiöcesen Thracien, Asien, Pontus als Machtgebiet Konstantinopels namhaft macht, brachte lediglich eine längst bestehende Thatsache zum Ausdruck. Die Vorschrift aber, welche, um vorgekommene Streitigkeiten zu beseitigen, hinzugefügt wurde, dafs in den genannten Gebieten der Bischof von Konstantinopel nur die Metropoliten, nicht aber die Bischöfe zu ordinieren habe, bestätigt, was ja auch an sich klar ist, dafs die Macht Konstantinopels über jene Sprengel keine ur-

300 die grofsen Bischöfe nur, und zwar in einem verhältnismäfsig beschränkten Gebiet, Gewalt über Bischöfe besafsen, trugen sie um 400 Gewalt über Metropoliten in ihren Händen, eine Gewalt, welche in der Mehrzahl der Fälle (wie für Rom so für Antiochien, Konstantinopel) auf der erfolgreichen Erweiterung des ursprünglichen Machtsprengels über neue weite Gebiete beruhte. Der Metropolit war inzwischen zum Oberbischof seiner Provinz geworden. Es lag in der Natur der Dinge, dafs der grofse Bischof, welcher dem Metropoliten übergeordnet war, sich nunmehr höhere, über die Metropolitangewalt hinausgehende Ziele setzte. Das Beispiel des römischen Bischofs gab den Ausschlag. Auch die grofsen Bischöfe des Morgenlandes schickten sich an, von blofs oberbischöflicher Gewalt alten Stils, wie sie nunmehr der Metropolit besafs, zu geistlicher Herrschergewalt über (wenn es möglich wäre) die ganze Kirche vorzugehen.

Das deutlichste Kennzeichen dieser Bewegung sehen wir in dem berühmten c. 2 des „ökumenischen" Koncils von Konstantinopel v. J. 381 vor uns. Dieser Kanon gilt (und galt schon seit dem 5. Jahrhundert) für die mafsgebende Grundlage der sogenannten Patriarchalverfassung [87], d. h. der Einrichtung, nach welcher, wie die Reichsprovinz unter dem Metropoliten, so nunmehr auch die (eine Reihe von Provinzen zusammenfassende) Reichsdiöces (bezw. mehrere Reichsdiöcesen) unter einem Patriarchen eine kirchliche, rechtlich geschlossene Einheit bilden sollte. Aber diese Patriarchalverfassung, welche allerdings seit dem Ende des 4. Jahrhunderts in der Theorie eine gewisse Geltung gehabt hat [88], stand praktisch nur auf dem Papier. So-

---

sprüngliche, sondern jünger ist als die Metropolitangewalt. Wo die Metropolitangewalt erst später von der Patriarchalgewalt unterworfen wurde (Antiochien, Konstantinopel), behauptete der Metropolit seine Gewalt innerhalb der Provinz (Ordination der Bischöfe), und nur der Metropolitansitz selber ward der Ordinationsgewalt des Patriarchen unterworfen. Wo dagegen die Patriarchalgewalt ursprünglich, d. h. älter war als die Metropolitangewalt, blieb in dem ursprünglichen Machtgebiet die unmittelbare Gewalt des Patriarchen über die Bischofssitze erhalten (Alexandrien, Rom), wenn es nicht dem Metropoliten gelang, sich völlig von der Patriarchalgewalt zu befreien (Mailand, Ravenna, Aquileja).

[87] Diese Auffassung hat schon Socrat. hist. eccl. V, c. 8. Sie ist noch jetzt die herrschende. Vgl. z. B. Hefele Bd. 2 S. 16. Hinschius Bd. 1 S. 538. 539. 541. Die Meinung ist, dafs der c. 2 von Konstantinopel im wesentlichen nur bestätige und deutlicher mache, was im Grunde schon der c. 6 von Nicäa voraussetze, vgl. oben Anm. 44.

[88] Das zeigt, aufser jener Stelle bei Sokrates (Anm. 87), namentlich das Koncil von Konstantinopel (382) c. 6, oben S. 333 Anm. 19, und das Gesetz Justinians v. J. 530, l. 29 C. de episc. aud. (1, 4), nach welchem der kirchliche Instanzenzug vom Bischof an den Metropoliten, vom Metropoliten an den „Patriarchen der

wenig wie im Abendland, wo die Reichsdiöces gar keine kirchliche Selbständigkeit besafs, sondern alles dem Bischof von Rom unterthänig wurde, ebensowenig hat im Morgenland die Patriarchalverfassung als kirchliche Organisation der Reichsdiöces eine wirklich lebensfähige Existenz besessen.

Im Jahr 381 (als jenes Koncil von Konstantinopel gehalten wurde) und ebenso nach dem Jahr 381 gab es allerdings eine Kirche, welche rechtliche Gewalt über eine Reichsdiöces (die Diöces Ägypten) hatte: die Kirche von Alexandrien. Aber die Gewalt der alexandrinischen Kirche über dies Gebiet stammt schon vom Ende des 3. Jahrhunderts und hatte mit der Einteilung des Reichs in Diöcesen nicht das mindeste zu schaffen, denn die Reichsdiöces Ägypten war ganz jungen Datums. Sie war erst soeben eingerichtet worden[89]. Bis dahin hatte Ägypten mit seinen Nebenländern zur Reichsdiöces Oriens gehört, — eine Thatsache, welche für die kirchliche Entwickelung sich als durchaus unerheblich erwiesen hatte. Aber: die Kirche von Alexandrien war im Jahre 381 und ebenso nach dem Jahre 381 im Morgenlande die einzige Kirche, welcher eine zweifellose, rechtlich anerkannte kirchliche Gewalt über das Gebiet einer ganzen Reichsdiöces zuständig war. Es gab keine andere Kirche der Art, und ist auch durch das Koncil von Konstantinopel i. J. 381 keine andere Kirche mit solcher Kirchengewalt über eine Reichsdiöces bekleidet worden[90].

Was das Koncil in Wirklichkeit beschlofs, war etwas ganz anderes,

---

Diöces", endlich aber an den Bischof von Konstantinopel gehen soll. Welche Schwierigkeiten es bereitet, diese Bestimmungen mit den bestehenden wirklichen Verhältnissen in Einklang zu bringen, beweist die Darstellung bei Hinschius Bd. 1 S. 548. 550.

[89] Nach Mommsen, Verzeichnis der römischen Provinzen, aufgesetzt um 297 (Abhandlungen der Akad. d. Wiss.), Berlin 1863, S. 496 fällt die Entstehung der selbständigen Reichsdiöces Ägypten in die Jahre 365—386. Danach hätte es also möglicherweise noch zur Zeit des Koncils von Konstantinopel keine besondere Reichsdiöces Ägypten gegeben. Der angezogene c. 2 bezeichnet aber deutlich Ägypten als διοίκησις (da der Begriff διοίκησις als bekannt vorausgesetzt wird, mufs die Reichsdiöces gemeint sein). So mufs Ägypten entweder damals bereits Reichsdiöces gewesen oder doch nach Art einer Reichsdiöces in der von Mommsen a. a. O. S. 495 auseinandergesetzten Weise für sich verwaltet worden sein. Vgl. Hinschius Bd. 1 S. 539 Anm. 3.

[90] Die Gewalt Konstantinopels über Thracien, an die man denken möchte, war ebenso wie die Gewalt, welche Antiochien in der Diöces Oriens zu erringen strebte, zu jungen Datums, um als bereits rechtlich zweifellos zu gelten. Deshalb wird denn auch Konstantinopel im c. 2 gar nicht genannt. Es kam hinzu, dafs Alexandrien wirklich über sein ganzes Gebiet unmittelbare Gewalt, nämlich Gewalt über die Bischöfe, besafs, während Konstantinopel und Antiochien sich mit Unterwerfung der Metropoliten begnügen mufsten, Anm. 86.

und das ist es gerade, was dem c. 2 von Konstantinopel (381) sein Interesse giebt.

Der c. 2 enthält nicht den Satz, daſs gewissen Bischöfen Gewalt über eine Reichsdiöces oder ein sonstiges gröſseres Gebiet gegeben werden solle (also nicht die Einführung einer Patriarchalverfassung), sondern umgekehrt nur den Satz, daſs kein Bischof sich in die kirchlichen Angelegenheiten einer anderen Reichsdiöces mischen solle: auswärtige (nicht zur Reichsdiöces gehörige) Bischöfe sind von jeder Kirchengewalt innerhalb der Reichsdiöces ausgeschlossen[91]. Also ein lediglich negativer Satz, welcher die Reichsdiöcesen kirchlich voneinander trennt, aber weit entfernt ist, die kirchliche Verfassung der Reichsdiöces positiv zu gestalten. Die vornehmste Spitze des Kanons richtet sich gegen Alexandrien, dessen Bischof soeben erst durch Einsetzung eines neuen Bischofs von Konstantinopel Gewalt auſserhalb seiner Reichsdiöces geübt hatte[92]. Es heiſst im c. 2 als vornehmste Nutzanwendung des allgemeinen Princips: „nach den Kanones soll der Bischof von Alexandrien nur in Ägypten kirchliche Gewalt haben". Dann folgt als zweite praktische Folgerung: „die Bischöfe der Reichsdiöces Oriens sollen nur die Diöces Oriens verwalten, indem der Kirche von Antiochien ihr Vorrang gemäſs dem Koncil von Nicäa gewahrt bleibt"[93]. Es ist von Bedeutung, daſs hier nicht dem Bischof von Antiochien Gewalt über die Diöces Oriens zugeschrieben wird (wie in dem voraufgehenden Satz dem Bischof von Alexandrien Gewalt über Ägypten), daſs es vielmehr nur allgemein und mit absichtlicher Unbestimmtheit heiſst: der Kirche von Antiochien sollen die ihr nach dem Koncil von Nicäa gebührenden Vorrechte (das Koncil von Nicäa hatte aber gar keine bestimmten Vorrechte namhaft gemacht) gewahrt bleiben. Die kirchliche Gewalt innerhalb der Diöces Oriens wird vielmehr „den Bischöfen" der Diöces zugeschrieben. Es folgt daraus mit Notwendigkeit, daſs der Bischof von Antiochien keineswegs wie der Bischof von Alexandrien eine anerkannte Kirchengewalt über

---

[91] Der c. 2 lautet: τοὺς ὑπὲρ διοίκησιν ἐπισκόπους („die einer andern Diöces angehörigen Bischöfe", vgl. Hefele Bd. 2 S. 16) ταῖς ὑπερορίοις ἐκκλησίαις μὴ ἐπιέναι, μηδὲ συγχέειν τὰς ἐκκλησίας· ἀλλὰ κατὰ τοὺς κανόνας τὸν μὲν Ἀλεξανδρείας ἐπίσκοπον τὰ ἐν Αἰγύπτῳ μόνον οἰκονομεῖν — —.

[92] Petrus von Alexandrien hatte den Maximus zum Bischof von Konstantinopel eingesetzt, dessen Einsetzung in c. 4 des Koncils von Konstantinopel für nichtig erklärt wird, vgl. Hefele Bd. 2 S. 7. 16. 20.

[93] Der c. 2 (Anm. 91) fährt fort: τοὺς δὲ τῆς ἀνατολῆς ἐπισκόπους τὴν ἀνατολὴν μόνην διοικεῖν, φυλαττομένων τῶν ἐν τοῖς κανόσι τοῖς κατὰ Νικαίαν πρεσβείων τῇ Ἀντιοχέων ἐκκλησίᾳ —.

eine ganze Reichsdiöces besafs, und dafs dieser Zustand von seiten des Koncils von Konstantinopel unverändert gelassen werden sollte. Neben dem Bischof von Antiochien gab es noch andere, selbständig bevorrechtete, von Antiochien unabhängige Bischöfe[94]. Und dabei sollte es verbleiben. Das Koncil von Konstantinopel hütet sich, in die Streit- und Machtfragen innerhalb der Diöces Oriens einzugreifen. Kein Beschlufs zu Gunsten der Patriarchalverfassung! Die Diöces Oriens war i. J. 381 nicht einheitlich kirchlich organisiert und ist auch durch das Koncil von Konstantinopel nicht einheitlich organisiert worden.

Noch unbestimmter als über die Diöces Oriens (wo doch wenigstens der Bischof von Antiochien hervorragt), lauten die Angaben des c. 2 über die Reichsdiöcesen Asien, Pontus, Thracien. Hier heifst es lediglich: „die Bischöfe" der Diöces Asien sollen nur Asien, „die Bischöfe" von Pontus nur Pontus und „die Bischöfe" von Thracien nur Thracien verwalten[95]. Immer lediglich negative Sätze: nicht über die Diöces hinaus sollen diese Bischöfe Gewalt haben. Aber wer innerhalb der Diöces Gewalt hat, wird nicht gesagt. Es heifst: „die Bischöfe". Kein einzelner Bischof hat über die ganze Reichsdiöces rechtlich anerkannte oder vom Koncil genehmigte Kirchengewalt. Auch die Synode der Bischöfe innerhalb der Diöces (Patriarchalsynode) ist nicht als die Spitze der Reichsdiöces bildend genannt. Das geht ganz deutlich aus dem Gegensatz des in c. 2 folgenden, auf die Provinz bezüglichen Satzes hervor, wo es unmifsverständlich heifst: „die Angelegenheiten jeder Provinz soll die Synode der Provinz verwalten"[96]. Für die Reichsdiöces bezeugt c. 2 allgemein so wenig eine Patriarchalsynode wie einen Patriarchen. Die Reichsdiöces als solche hat keine bestimmte kirchliche Verfassung. Daran will das Koncil nichts ändern. Darum spricht es unbestimmt von „den Bischöfen", welche in den Diöcesen Asien, Pontus, Thracien Gewalt haben. Das einzige, was deutlich hervortritt, ist der gegen Ende noch einmal wiederholte Satz: auswärtige (zur Reichsdiöces nicht gehörige)

---

[94] Vgl. z. B. den Metropoliten von Cypern (Anm. 54) und die Geschichte Jerusalems, unten S. 431.

[95] c. 2 fährt fort: *καὶ τοὺς τῆς Ἀσιανῆς διοικήσεως ἐπισκόπους τὰ κατὰ τὴν Ἀσίαν μόνην οἰκονομεῖν, καὶ τοὺς τῆς Ποντικῆς τὰ τῆς Ποντικῆς μόνον, καὶ τοὺς τῆς Θράκης τὰ τῆς Θρᾳκικῆς μόνον οἰκονομεῖν.*

[96] c. 2: *τὰ καθ' ἑκάστην ἐπαρχίαν ἡ τῆς ἐπαρχίας σύνοδος διοικήσει, κατὰ τὰ ἐν Νικαίᾳ ὡρισμένα.* Möglicherweise ist auch dieser Satz gegen Alexandrien gerichtet, in dem Sinn einer Stärkung der Metropolitangewalt gegenüber dem alexandrinischen Bischof.

Bischöfe sollen ungerufen keine Ordination und keine kirchliche Regierungshandlung vornehmen dürfen[97].

Weshalb ist gerade die Reichsdiöces als das Gebiet genannt, welches auch die bevorrechteten Bischöfe nicht überschreiten dürfen? Weil Alexandrien (und nur Alexandrien) Gewalt gerade über eine Reichsdiöces (Ägypten) hatte. Dem Bischof von Alexandrien soll das Überschreiten seines Machtgebiets (der Diöces Ägypten) untersagt werden. Darum die allgemeine Formel: kein Bischof darf aufserhalb seiner Diöces ordinieren noch regieren, — eine Formel, welche, um die Spitze des Kanons zu verhüllen, für alle Reichsdiöcesen des Morgenlandes ausgesprochen wird, obgleich sie lediglich den Bischof von Alexandrien zu treffen bestimmt war[98].

Was lag vor? Der Bischof von Alexandrien folgte (wie einst so auch jetzt) dem Beispiel des Bischofs von Rom. Er war auf dem Wege, die ganze Kirche des Morgenlandes sich zu unterwerfen, wie Rom das Abendland. Soeben erst hatte er über den bereits bedeutungsvollen Stuhl von Konstantinopel verfügt. Dem tritt das Koncil von Konstantinopel entgegen[99].

Was ist nach unserm Kanon 2 gekommen?

Die Rolle, welche die Reichsdiöces im Kanon 2 spielt, ist seit dem Ende des 4. Jahrhunderts einer Theorie von der Patriarchalverfassung als der kirchlichen Verfassung einer Reichsdiöces zu Grunde gelegt worden[100]. Auf Grund dieser Theorie haben dann einzelne Bischöfe kirchliche Obergewalt über eine ganze Reichsdiöces in Anspruch genommen. So namentlich der Bischof von Antiochien. Mit welchem unvollkommenen Erfolge, haben wir bereits gesehen. Vor allem aber scheiterte die Durchführung einer solchen kirchlichen Reichsdiöcesanverfassung an der Thatsache, dafs das Streben der grofsen Bischöfe, mit Nichtachtung der Reichsdiöcesangrenzen (also des Kanon 2) über die ganze Kirche (zunächst des Morgenlandes) Gewalt zu erlangen, ununterbrochen seinen Fortgang nahm.

---

[97] c. 2: *Ἀκλήτους δὲ ἐπισκόπους ὑπὲρ διοίκησιν μὴ ἐπιβαίνειν ἐπὶ χειροτονίαις ἢ τισιν ἄλλαις οἰκονομίαις ἐκκλησιαστικαῖς.*

[98] Der Bischof von Konstantinopel liefs sich denn auch durch c. 2 nicht im geringsten hindern, seine Gewalt auch aufserhalb der Diöces Thracien auszuüben. Schon im Jahr 383 griff Nektarius, der gerade von diesem Koncil zum Bischof von Konstantinopel erhoben worden war, in die Verhältnisse von Pontus und Bithynien ein, vgl. Hefele Bd. 2 S. 533.

[99] Vgl. über das Streben Alexandriens nach dem Primat des Morgenlandes und über das wechselnde Verhältnis zwischen den drei Nebenbuhlern Rom, Alexandrien, Konstantinopel die geistvolle Darstellung von Harnack, Dogmengesch. Bd. 2 S. 348 ff.

[100] Vgl. Anm. 88.

Die Entwickelung, in welche der Kanon 2 eingreifen sollte und auch in gewissem Sinne eingegriffen hat, war in Wirklichkeit nicht die Entwickelung der Patriarchalverfassung (in dem hergebrachten Sinn), sondern der Primatialverfassung. Es handelte sich darum, daſs ein Bischof Gewalt über die Kirche des ganzen Morgenlandes, wie der Bischof von Rom Gewalt über die Kirche des ganzen Abendlandes, empfangen sollte.

Bei der Bewerbung um solchen Primat des Morgenlandes konnten, da die Stellung des Stuhls von Antiochien durch wiederholte Zwischenfälle erschuttert war, ernstlich nur zwei Bischöfe in Frage kommen: der Bischof von Alexandrien und der Bischof von Konstantinopel.

Der Bischof von Alexandrien war nach seiner kirchlichen Vergangenheit der vornehmste von den Bischöfen der griechischen Christenheit. Neben dem römischen und dem antiochenischen Bischof hatte allein der alexandrinische schon im 3. Jahrhundert eine Stellung an der Spitze der gesamten Christenheit gehabt (S. 352). Seit etwa 300 war ihm als dem Oberbischof ganz Ägypten mit seinen Nebenländern kirchlich unterthan gewesen. Noch im Jahr 381 war der alexandrinische Bischof der einzige im Morgenlande, welcher unbestrittene rechtliche Obergewalt über eine ganze Reichsdiöces besaſs. Von all den alten Kirchen des Morgenlandes hatte der Bischof von Alexandrien auf Grund der Tradition in der ganzen griechischen Kirche das gröſste Ansehen.

Dennoch sollte ihm in dem Bischof von Konstantinopel ein überlegener Nebenbuhler gegenübertreten. Konstantinopel hatte gar keine kirchliche Vergangenheit. Sein Bischof war von Rechts wegen im 4. Jahrhundert Suffraganbischof des Metropoliten von Heraklea. Aber ein Mächtigerer trat dem Bischof von Konstantinopel zur Seite, um ihn weit über alle anderen griechischen Bischöfe emporzuheben: das oströmische Kaisertum. Wie das abendländische Kaisertum seit dem Ausgang des 4. Jahrhunderts den Bischof von Rom, so hat das morgenländische Kaisertum seit derselben Zeit den Bischof von Konstantinopel grundsätzlich begünstigt, um ihm, dem Bischof der kaiserlichen Residenzstadt, dem unter der unmittelbaren Einwirkung der Kaisergewalt stehenden Hofbischof eine Stelle an der Spitze der ganzen morgenländischen Kirche zu geben.

So gerüstet trat der Bischof von Konstantinopel mit dem Bischof von Alexandrien in den groſsen Wettstreit ein.

Das Koncil von Konstantinopel (381) hat in diesem Wettstreit Partei ergriffen. Der Kanon 2, welcher im Vorigen besprochen wurde, war bestimmt, die Ansprüche des Bischofs von Alexandrien

unmöglich zu machen. Zu diesem Zweck allein ist er erlassen worden. Durch den hier aufgestellten Grundsatz, dafs kein Bischof unaufgefordert Gewalt aufserhalb seiner Reichsdiöces üben dürfe, wurden die Ansprüche des Bischofs von Alexandrien auf den Primat über die ganze Griechenkirche verurteilt, als kirchlich unzulässig verworfen.

Aber nicht genug damit. Auf den im Vorigen behandelten Kanon 2 folgt in den Beschlüssen desselben Koncils von 381 der ebenso berühmte und bedeutungsvolle Kanon 3. Derselbe sagt: „Der Bischof von Konstantinopel soll den Vorrang der Ehre haben nach dem Bischof von Rom, weil Konstantinopel das neue Rom ist“ [101]. Der Kanon 3 erklärt, dafs nach dem römischen Bischof (nicht der Bischof von Alexandrien, sondern) der Bischof von Konstantinopel der erste Bischof der Christenheit ist. Also: der Primat des Morgenlandes, über welches Rom, so setzt das Koncil voraus, keine rechtliche Macht besitzt [102], gebührt nicht dem Bischof von Alexandrien, sondern allein dem Bischof von Konstantinopel.

So war die grofse Frage entschieden: der Bischof von Konstantinopel war schon jetzt, i. J. 381, durch ein allgemeines griechisches Koncil für den ersten Bischof der griechischen Kirche erklärt worden mit der Stelle (für die Gesamtkirche) unmittelbar nach Rom. Allerdings: dem Bischof von Konstantinopel wurde noch keine rechtliche Gewalt über die Kirche des Morgenlandes gegeben. Der Kanon 3 spricht absichtlich nur von einem Vorrang der „Ehre“. Aber die Eroberungen des Bischofs von Konstantinopel nahmen nach dem Jahre 381 ununterbrochen ihren Fortgang, und schon zwei Jahrzehnte später war es ihm gelungen, sich aufser der Reichsdiöces Thracien noch zwei weitere Reichsdiöcesen, Asien und Pontus, unterthänig zu machen [103] Alles dies in Widerspruch mit dem Kanon 2, welcher den Bischöfen verbot, aufserhalb ihrer Reichsdiöces Gewalt zu üben. Aber was allen Bischöfen, an erster Stelle dem Bischof von Alexandrien, durch Kanon 2 verboten worden war, das konnte sich der Bischof von Konstantinopel gleichwohl, gestützt auf den Kanon 3, herausnehmen. Während Kanon 2 dem Bischof von Alexandrien den Primat über die morgenländische Kirche versagte, war Kanon 3 be-

---

[101] c. 3: *Τὸν μέντοι Κονσταντινουπόλεως ἐπίσκοπον ἔχειν τὰ πρεσβεῖα τῆς τιμῆς μετὰ τὸν τῆς Ῥώμης ἐπίσκοπον, διὰ τὸ εἶναι αὐτὴν νεὰν Ῥώμην.*

[102] Der Bischof von Rom hat nach c. 3 cit. über die ganze Kirche nur den Primat „der Ehre“.

[103] Oben Anm. 86.

stimmt, dem Bischof von Konstantinopel den Weg zum Primat des Morgenlandes aufzuthun.

Während der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts schwankte allerdings noch die Wage der Entscheidung. Der Bischof Theophilus von Alexandrien sprach auf der von ihm abgehaltenen Synode ad quercum (i. J. 403) das Absetzungsurteil über Chrysostomus, Bischof von Konstantinopel, und die konstantinopolitanische Synode des Jahres 404, welche endgültig die Absetzung des Chysostomus verfügte, ward unter dem maſsgebenden Einfluſs desselben Theophilus abgehalten[104]. Cyrill, der Nachfolger des Theophilus, war es, unter dessen Führung die morgenländische Kirche sich erhob, um die Irrlehre des Bischofs von Konstantinopel Nestorius zu verwerfen. Cyrill präsidierte dem allgemeinen Koncil zu Ephesus v. J. 431, auf welchem die nestorianische Lehre verdammt und Nestorius seines Amts entsetzt wurde[105]. Der Nachfolger Cyrills, Dioskur, trat auf der sogenannten Räubersynode von Ephesus i. J. 449, wiederum in Gegensatz gegen den Bischof von Konstantinopel, als Sprecher und Herr der morgenländischen Kirche auf. Unter seiner Leitung ward das monophysitische Dogma beschlossen, über den Bischof Flavian von Konstantinopel zu Gericht gesessen und dessen Absetzung ausgesprochen[106]. Ja, er unternahm es, auch dem römischen Bischof Leo I, welcher diesmal auf der Seite des Konstantinopolitaners stand, den Fehdehandschuh hinzuwerfen. Er verweigerte auf der Räubersynode die Verlesung des von Leo I eingegangenen Schreibens und sprach, als Leo I auf einer römischen Synode die Beschlüsse der Räubersynode verworfen hatte, über ihn die Exkommunikation[107]. Aber bald zeigte sich, daſs er mit einem Stärkeren den Kampf begonnen hatte. Der römische Bischof erhob sich gegen den von Alexandrien. Mit Leo I verbündete sich der Kaiser des oströmischen Reichs. Auf dem vierten allgemeinen Koncil zu Chalcedon v. J. 451 ward das monophysitische Dogma verworfen und Dioskur seines Amtes entsetzt[108]. Die Macht der alexandrinischen Kirche, ihre Führerschaft über den Orient ward damit gebrochen. Aber der Kaiser gedachte nicht, dem römischen Bischof, welcher ihm den alexandrinischen hatte überwältigen helfen, die Frucht des Sieges zu lassen. Auf derselben Synode von Chalcedon wurden die Beschlüsse gefaſst,

---

[104] Vgl. Hefele Bd. 2 S. 89 ff.

[105] Vgl. Hefele Bd. 2 S. 188.

[106] In der Aufzählung der anwesenden Bischöfe hatte Dioskur dem Bischof von Konstantinopel erst die fünfte Rangstelle angewiesen, Hefele Bd. 2 S. 428. 531.

[107] Vgl. Hefele Bd. 2 S. 370. 378. 390. 428.

[108] Hefele Bd. 2 S. 451.

welche, nach Beseitigung des alexandrinischen Stuhls, endgültig den Bischof von Konstantinopel an die Spitze der morgenländischen Kirche stellten und zugleich damit die Herrschaft Roms über die morgenländische Kirche vereitelten[109]. Es ward beschlossen, daſs dem Bischof von Konstantinopel eine höchste Gerichtsbarkeit über alle Metropoliten zustehe[110] Es ward die Ordinationsgewalt des Bischofs von Konstantinopel über die Metropoliten der drei Reichsdiöcesen Pontus. Asien, Thracien bestätigt. Es ward vor allem wiederholt, was schon die Synode von Konstantinopel ausgesprochen hatte: daſs der Stuhl von Konstantinopel „gleichen Vorrang" genieſse wie der Stuhl von Rom und der erste nach dem römischen Bischofssitze sei[111]. Der Protest Leos I verhallte ungehört. Das Morgenland hatte nunmehr ein anerkanntes, mit rechtlicher Gewalt (Gerichtsgewalt) bekleidetes Oberhaupt.

Diese Bewegung, welche auch für das Morgenland eine rechtliche Primatialgewalt über die Kirche erstrebte und erreichte, hat in dem Patriarchentitel, der seit dem 5. Jahrhundert im Orient eine Rolle spielt, eine äuſsere Widerspiegelung gefunden. Der Patriarchentitel fiel denjenigen Bischöfen zu, welchen (nicht Gewalt gerade über eine Reichsdiöces, sondern) ein Anrecht auf eine Stellung an der Spitze der ganzen Christenheit zugeschrieben wurde. Im Morgenlande ist die Heimat des Patriarchentitels. Derselbe bedeutete, daſs auch das Morgenland auf dem Wege war, einen Primas der Christenheit hervorzubringen, und indem die Morgenländer denselben Titel eines Patriarchen dem römischen Bischof beilegten, sprachen sie die grundsätzliche Gleichordnung der morgenländischen Bischöfe mit dem römischen Bischof aus.

In diesem Sinne haben die Bischöfe von Konstantinopel, Alexan-

---

[109] Harnack Bd. 2 S. 351.

[110] Conc. Chalcedon. a. 451 c. 9. 17.

[111] Diese beiden Sätze sind in dem berühmten c. 28 enthalten. In Bezug auf das Verhältnis zu Rom heiſst es: *τῷ θρόνῳ τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης, διὰ τὸ βασιλεύειν τὴν πόλιν ἐκείνην* (hier wird also mit unverhüllten Worten der kirchliche Vorrang Roms, wie es der geschichtlichen Wahrheit entspricht, nicht auf den Apostel Petrus, sondern auf die Eigenschaft Roms als Reichshauptstadt zurückgeführt), *οἱ πατέρες εἰκότως ἀποδεδώκασι τὰ πρεσβεῖα, καὶ τῷ αὐτῷ σκόπῳ κινούμενοι οἱ ἑκατὸν πεντήκοντα θεοφιλέστατοι ἐπίσκοποι* (das Koncil von Konstantinopel v. J. 381) *τὰ ἴσα πρεσβεῖα ἀπένειμαν τῷ τῆς νέα, Ῥώμης ἁγιωτάτῳ θρόνῳ, εὐλόγως κρίναντες, τὴν βασιλείᾳ καὶ συγκλήτῳ τιμηθεῖσαν πόλιν καὶ τῶν ἴσων ἀπολαύουσαν πρεσβείων τῇ πρεσβυτέρᾳ βασιλίδι Ῥώμῃ, καὶ ἐν τοῖς ἐκκλησιαστικοῖς ὡς ἐκείνην μεγαλαύνεσθαι πράγμασι, δευτέραν μετ᾽ ἐκείνην ὑπάρχουσαν.*

drien, Antiochien, auch der durch das Koncil von Chalcedon zu neuen Ehren gebrachte Bischof von Jerusalem[112] den Patriarchentitel besessen[113]. Ihr Patriarchat bedeutete als solcher keine bestimmte Amtsgewalt an der Spitze eines organisch gegebenen Teils der Kirche, also keine Gewalt, welche bestimmt gewesen wäre (gleich der Metropolitangewalt), die Kirche zu gliedern, sondern eine Stellung an der Spitze der ganzen Christenheit, welche bestimmt war, die ganze Kirche zu beherrschen, — und der Machtsprengel, welcher, bald gröfser, bald kleiner (den gröfsten hatte Rom, den kleinsten Jerusalem), von diesen Kirchen rechtlich beherrscht wurde, deutete äufserlich sichtbar die Stufe an, bis zu welcher diese Bischöfe in rechtlicher Beherrschung der Kirche bereits vorgedrungen waren. Aus diesem Grunde heifst der Patriarch mit seinem vollen Ehrentitel ein „ökumenischer Patriarch“, d. h. ein Bischof der ganzen Christenheit[114]. Der Universalepiskopat, welchen im 3. Jahrhundert noch jeder Bischof sich hatte zuschreiben dürfen, ist bereits vergessen worden, und nur die grofsen Bischöfe sind noch im stande, ihn wenigstens grundsätzlich zu behaupten, um ihn für gröfsere oder geringere Kreise zu rechtlicher Gewalt auszugestalten.

Die Patriarchen des Morgenlandes traten dem römischen Bischof gegenüber, um den Universalepiskopat über die Christenheit auch für sich in Anspruch zu nehmen. Der orientalische Patriarchat bedeutete den Kampf mit Rom um den Primat über die Christenheit.

Wo lag die treibende Kraft, welche den Patriarchat des Morgenlands hervorbrachte, welche ihm diese Ansprüche, dieses Ziel, zugleich die kirchliche Rechtfertigung für solche Befugnisse gewährte?

Auch an dieser Stelle war es das Vorgehen des römischen Bischofs, welches die griechischen Bischöfe zur Nachfolge auf der

---

[112] Conc. Chalcedon. c. 5: Jerusalem soll die drei Provinzen Palästinas unabhängig von Antiochien regieren. Vgl. Hinschius Bd. 1 S. 545.

[113] Im 4. Jahrhundert ist „Patriarch“ noch ein Ehrenname für jeden Bischof. Seit dem 5. Jahrhundert wird der Titel nur noch für die grofsen Bischöfe gebraucht, vgl. Hinschius a. a. O. S. 345. 346.

[114] Das Koncil von Chalcedon nennt Leo I „ökumenischen Erzbischof und Patriarchen“ (οἰκουμενικῷ ἀρχιεπισκόπῳ καὶ πατριάρχῃ τῆς μεγάλης Ῥώμης Λέοντι). Der Bischof von Konstantinopel empfängt den gleichen Titel von der Synode von Konstantinopel v. J. 518. Bekannt ist der Widerspruch, welchen Papst Pelagius II und insbesondere Gregor I gegen den Gebrauch des Titels erhoben. Gregor I erklärte: si unus patriarcha universalis dicitur, patriarcharum nomen ceteris derogatur. Man sieht deutlich, wie sehr der ursprüngliche Gedanke des Universalepiskopats eines jeden Bischofs bereits in Vergessenheit geraten war. — Vgl. Hinschius Bd. 1 S. 546. 547.

gleichen Bahn führte und ihnen die Grundlage für ihre Machtstellung gab.

Der römische Bischof hatte seine Stelle an der Spitze der ganzen Christenheit. Das hatte im Lauf des 4. Jahrhunderts zu einer rechtlichen Herrschaft Roms über das Abendland, zu rechtlichen Ansprüchen auch gegenüber dem Morgenland geführt. Das Morgenland wollte dagegen einen Bischof haben, welcher als dem römischen Bischof ebenbürtig gleichfalls an der Spitze der ganzen Christenheit stehe.

Dies war die Bedeutung des Kanon 3 von Konstantinopel (381), welcher die Herrschaftsansprüche Alexandriens ablehnte, aber die gleichen Ansprüche Konstantinopels anerkannte. Der Kanon 3 sagt, dafs der Bischof von Konstantinopel den „Vorrang der Ehre nach dem römischen Bischof“ hat. Trotz der Nachordnung nach dem römischen Bischof wird ihm mit diesen Worten doch eine Stellung nach Art des römischen Bischofs gegeben. Auch der Bischof von Konstantinopel hat den „Vorrang der Ehre“ für die ganze Kirche, wie der Bischof von Rom, wenngleich die Ehre des römischen Bischofs eine noch höhere ist. Warum? „Weil Konstantinopel Neu-Rom ist“. So lautet die denkwürdige Begründung des Koncilsschlusses. Als ein zweites Rom tritt Konstantinopel dem alten Rom gegenüber. Der Gedanke, welcher im Vorigen entwickelt wurde, findet hier aufs neue seine unmittelbare Bezeugung. Auch das Morgenland will sein Rom haben. Es findet sein Rom nicht in Alexandrien, aber in der Kaiserstadt Konstantinopel.

Das Koncil von Chalcedon (451) hat in seinem berühmten Kanon 28 jenen Kanon 3 von Konstantinopel bestätigt. Die „Vorrechte“ der heiligen Kirche von Konstantinopel, dem „Neu-Rom“, werden gut geheifsen. Das „alte Rom“, so lautet die Begründung, besitzt seine „Vorrechte“ mit Grund, weil es „die Kaiserstadt“ ist, und in dieser Erwägung haben die 150 Bischöfe des Koncils von Konstantinopel „die gleichen Vorrechte“ dem „Stuhl von Neu-Rom“ zuerkannt, weil die Stadt, welche durch den Sitz des Kaisertums und des Senats geehrt ist, wie in politischen so auch in kirchlichen Dingen gleich Altrom geehrt werden mufs, „den zweiten Platz nach Altrom einnehmend“.

Konstantinopel ist als Sitz des oströmischen Kaisers das zweite Rom. Darum tritt der Bischof von Konstantinopel dem Bischof von Rom zur Seite. Es wird beide Male ausdrücklich hervorgehoben, dafs Konstantinopel nur den zweiten Platz nach Altrom einnehme. Aber dennoch wird die Stellung Konstantinopels der des römischen Bischofs für gleichartig erklärt.

Aus diesem Grunde fand wie jener Kanon 3 von Konstantinopel, so dieser Kanon 28 von Chalcedon von römischer Seite den entschiedensten Widerspruch. Die römischen Legaten protestierten sofort auf dem Koncil. Der römische Bischof Leo I erklärte den Kanon für ungültig. Rom nahm eine einzigartige Stellung an der Spitze der Kirche in Anspruch. In demselben Augenblick, in welchem eine andere Kirche als der römischen gleichartig (wenn auch im Range nachstehend) anerkannt wurde, waren die Ansprüche, Hoffnungen Roms auf rechtliche Herrschaft über die ganze Kirche, auch über das Morgenland, dahin.

Aber die Stellung Roms selber schloſs den Grund in sich, an welchem seine Machtansprüche scheiterten.

Wie lautet die Begründung, welche der Kanon 3 von Konstantinopel und ebenso der Kanon 28 von Chalcedon den Ansprüchen Konstantinopels gegeben haben? Weil Konstantinopel das zweite Rom ist, darum muſs Konstantinopel in gleicher Weise wie Rom, wenngleich dem alten Rom im Range nachgeordnet, den Vorrang der Ehre vor allen anderen Kirchen haben und auch in kirchlichen Dingen wie ein zweites Rom hochgehalten werden.

Die Machtstellung des römischen Bischofs giebt den Grund ab, welcher die gleiche Machtstellung Konstantinopels rechtfertigt. Es handelt sich um den Primat als um eine Oberhauptstellung an der Spitze der ganzen Christenheit. Ja, dieser Primat soll sein. Er soll sein, weil die Stellung, welche Rom an der Spitze der Christenheit innehat, solchen Primat mit sich bringt. Aber weil der römische Primat der Kirche eingeboren ist, muſs der Primat Roms den Primat Konstantinopels mit sich führen, denn Konstantinopel ist gleichfalls Rom, das zweite Rom, aller Anrechte des römischen Stuhles teilhaftig.

Die morgenländische Kirche will ein zweites Rom. Das Vorbild des römischen Bischofs setzt die groſsen griechischen Bischöfe in Bewegung, gleichfalls solche Herrscherstellung an der Spitze der gesamten Kirche zu erringen. Der Kampf zwischen Alexandrien und Konstantinopel ist ein Kampf um die Frage, wer von diesen beiden Bischöfen der römische Bischof des Morgenlandes sei. Der Kampf ist zu Gunsten von Konstantinopel entschieden worden. Weil Konstantinopel die zweite Welthauptstadt ist, durch Kaisertum und Senat geehrt, darum ist Konstantinopel das zweite Rom.

Es ist dieselbe Gedankenreihe, welche schon seit dem 2. Jahrhundert an dem Aufbau der Kirchenverfassung thätig gewesen ist. Die Verfassung und Stellung der römischen Gemeinde ist vorbildlich

für die Christenheit. Der Episkopat der Kirche stellt eine Nachwirkung und Nachbildung des römischen Episkopats, der Archiepiskopat eine Nachwirkung und Nachbildung des römischen Archiepiskopats, und genau ebenso, wie uns die Quellen unmittelbar überliefern, der Primat Konstantinopels eine Nachwirkung und Nachbildung des römischen Primates dar.

Der Erfolg Roms, die unbedingte Führerschaft, welche die römische Gemeinde in jenen Jahrhunderten besessen hat, kam darin vornehmlich zum Ausdruck, dafs die Kirche sich nach dem Vorbilde Roms organisierte. Der römische Bischof stieg von Stufe zu Stufe aufwärts. Die Stellung Roms als der mafsgebenden Gemeinde, „mit welcher die ganze Kirche sich in Einklang setzen mufs“ (Irenäus), brachte es mit sich, dafs der römische Bischof die anderen Bischöfe mit sich emportrug, dafs zunächst in allen Gemeinden der Episkopat, dafs sodann in den Gemeinden, welche gleich Rom eine Hauptstadtstellung einnahmen, der Archiepiskopat gegründet wurde. Weil die Kirche keine rechtliche Obergewalt Roms über die ganze Christenheit anerkannte, gab das Aufsteigen des römischen Bischofs die Losung, kraft welcher andere Bischöfe die gleiche rechtliche Herrschaft in Anspruch nahmen. Gegen Ende des 4. Jahrhunderts handelte es sich bereits um rechtliche Gewalt eines Bischofs, und zwar des römischen Bischofs, über die ganze Kirche. Aber die Thatsache gerade, dafs der römische Bischof sich nunmehr mit rechtlichen Ansprüchen an die Spitze der Christenheit setzte, liefs den gleichen Anspruch auch für andere Bischöfe als kirchlich zulässig erscheinen. Auch in diesem Augenblick mufste der Erfolg Roms selber, wegen der vorbildlichen Stellung der römischen Gemeinde, sein Spiegelbild erzeugen: die griechischen Patriarchen, von denen der eine, der Bischof von Konstantinopel, von der morgenländischen Kirche das Zeugnis empfing, dafs er wirklich das Abbild des römischen Bischofs darstelle. Wie in dem Episkopat und Archiepiskopat, so trat jetzt auch in dem von Konstantinopel beanspruchten Primat ein Erzeugnis, eine Nachbildung der römischen Machtstellung dem römischen Bischof gegenüber, und auch an dieser letzten Stelle mufste der Erfolg Roms, die Führerrolle, welche ihm zu erteilt wurde, zugleich die Schranke hervorbringen, welche den vollen Erfolg verhinderte.

Es versteht sich von selber, dafs neben dem Vorbild des römischen Bischofs auch andere geschichtliche Mächte wirksam gewesen sind, um dieses Ergebnis hervorzubringen. Der Episkopat hatte seine natürliche Wurzel überall in dem Ordnungsbedürfnis jeder einzelnen Gemeinde. Ebenso der Archiepiskopat in dem Übergewicht, welches

den grofsen „befestigten“ Gemeinden gegenüber den kleineren Gemeinden zukam. Auch zu dem Primat Konstantinopels wäre es nicht gekommen, wenn nicht hinter dem Bischof von Konstantinopel das oströmische Kaisertum gestanden hätte. Aber trotzdem ist die Thatsache, welche der so gearteten kirchlichen Verfassungsentwickelung die kirchliche Rechtfertigung erteilte, immer das Beispiel der römischen Gemeinde gewesen.

Der Episkopat ward durchgesetzt, weil in Rom der Lehrsatz gesiegt hatte: es darf nur ein Bischof in der Gemeinde sein. Der Archiepiskopat der grofsen Stühle konnte von dem Koncil zu Nicäa genehmigt werden, weil „auch für Rom dies herkömmlich ist“. Und der Primat Konstantinopels ward ganz ebenso durch den Lehrsatz gerechtfertigt, dafs dem römischen Bischof der Primat über die ganze Kirche zukomme. Es liegt dabei immer der Gedanke zu Grunde, dafs die Verfassungsgestaltung der Kirche keine willkürliche ist noch sein kann. Das blofse Herkommen vermag keinerlei Kirchenverfassung zu begründen. Es handelt sich um die Organisation nicht einer beliebigen äufseren menschlichen Gemeinschaft, sondern um die Organisation der Ekklesia, der Christenheit als des Leibes Christi, der Christenheit, deren Oberhaupt Christus selber ist. Diese Christenheit kann keine menschlich erdachte, menschlich festgesetzte Verfassung haben, sondern nur eine gottgeordnete, gegebene, von menschlicher Willkür unabhängige Verfassung. Darum bestimmt sich diese Verfassung durch Glaubenssätze, und auch die Rechtssätze, welche im Lauf der Entwickelung erzeugt werden, können nur in der Gestalt von Glaubenssätzen entstehen. Welches ist der Glaubenssatz, der dieser ganzen kirchlichen Verfassungsgestaltung zu Grunde liegt, sie beherrscht und geistlich begründet? Der katholische Glaubenssatz, dafs die römische Gemeinde den Mittelpunkt der Christenheit und die römische Tradition die echte, unverfälschte apostolische Tradition bedeutet. Darum die weit ausgreifende Macht der römischen Verfassungsformen. Die Verfassung der römischen Gemeinde, auf Tradition, nicht auf menschlich willkürlicher Einrichtung ruhend, ist gerade nach altkatholischer Überzeugung als solche die apostolische Kirchenverfassung. Sie ist als solche eine göttlich geordnete. Sie rechtfertigt sich selber. Sie bedarf keiner Bestätigung, und sie ist darum weder zu Nicäa noch zu Konstantinopel noch zu Chalcedon bestätigt, sondern ihre kirchliche Gültigkeit schlechtweg vorausgesetzt worden. Und diese Verfassung der römischen Gemeinde ist nicht blofs Verfassung dieser Gemeinde als solcher — es giebt keine blofse Gemeindeverfassung, noch blofse Gemeindegewalt —,

sie ist vielmehr als solche Kirchenverfassung, denn sie ist die Verfassung der Ekklesia zu Rom, der Christenheit, welche notwendig die ganze Christenheit ist. Darum ist die Verfassung der römischen Gemeinde verbindlich, maſsgebend für die ganze Christenheit, und diese autoritäre Stellung der römischen Gemeindeverfassung erzeugt die gleiche Verfassung überall in der Kirche, weil es sich überall um Verfassung nicht dieser Ortsgemeinde, sondern der Ekklesia, der nämlichen Ekklesia handelt, deren auf apostolischer Überlieferung ruhende Verfassung in Rom sichtbar ist. Als das Gefäſs der apostolischen Tradition besitzt die römische Gemeinde diese geistliche Autorität, welche ihre Verfassung, die römische Verfassung über den Erdkreis ausbreitet. Das ist in der Ausbildung des Episkopats, das ist ebenso in der Ausbildung des Archiepiskopats und das ist endlich wiederum ganz ebenso in der Ausbildung des morgenländischen Primats (Patriarchats) geschehen. Weil die gottgeordnete Verfassung der Ekklesia in Rom sich widerspiegelt, und weil nicht bloſs in Rom, sondern ebenso in den anderen Gemeinden dieselbe Ekklesia, die Christenheit, sich findet, wirkt das geistliche Ansehen Roms wie einerseits auf Erzeugung rechtlicher Gewalt in einem gewissen, ihm näher gelegenen Kreise, so ebenso naturnotwendig auf Vervielfältigung dieser rechtlichen Gewalt in anderen gleichgearteten Kreisen. Aus dieser Vervielfältigung der in Rom ausgebildeten rechtlichen Verfassung sind Episkopat und Archiepiskopat, und ist ebenso auch der Primat Konstantinopels hervorgegangen. Weil die Verfassung Roms das geistliche Gesetz der Kirchenverfassung in sich trägt, und weil es sich auch in den anderen Gemeinden um Kirchenverfassung, nicht um Gemeindeverfassung handelt, muſs die Gewalt des römischen Bischofs ihr Ebenbild hervorbringen und drückt die geistliche Autorität Roms sich darin aus, daſs auch an letzter Stelle der Primat sich vervielfältigt und anstatt eines Oberhauptes der Christenheit zwei groſse Bischöfe, die von Rom und Konstantinopel, als Nebenbuhler einander gegenübertreten.

In diesem Sinn kann allerdings behauptet werden, daſs die Vorbildlichkeit der römischen Verfassung die endgültig für die Ausbildung der katholischen Kirchenverfassung maſsgebende Thatsache gewesen ist. Die Wirkungen anderer geschichtlicher Mächte, Verhältnisse haben erst durch jene Stellung Roms ihre kirchliche Rechtskraft gewinnen können.

Die katholische Kirchenverfassung stellt überall und auf allen ihren Stufen römisch-katholische Kirchenverfassung dar.

Es ist bekannt, dafs vor jenem Gegensatz von Rom und Konstantinopel die höchsten Machtansprüche Roms den Rückzug haben antreten müssen. In dieser entscheidungsvollen Zeit, am Ende des vierten, im Beginn des fünften Jahrhunderts hörte die Welt auf, römisch zu sein.

Während der ersten 3 Jahrhunderte der Kaiserzeit ist auf dem gesamten Gebiet des geistigen Lebens im weiten Umkreis des Römerreichs in der Hauptsache nur die Stadt Rom sichtbar. Die Stadt Rom ist alles. Die Provinzen sind stumm. Rom erscheint in dem hellen Licht der Litteratur, welches von ihm ausstrahlt. Über die Provinzen ist Dunkel gebreitet. Rom ist das Haupt und Herz der Welt. Unwiderstehlich wird alles wissenschaftliche und künstlerische Können von diesem grofsen Mittelpunkt angezogen. Rom ist die Sonne, um welche die Welt sich dreht. Seit dem 4. Jahrhundert wird das anders. Die Sonne Roms sinkt. Das römische Reich verlegt seinen Schwerpunkt nach Osten. Die griechische Welt befreit sich von der Alleinherrschaft des römischen Wesens. Das oströmische Kaiserreich ist die äufsere Darstellung der von Rom sich trennenden griechisch-byzantinischen Geistesbewegung. Das lateinische Abendland beginnt in Barbarei zu versinken. Die Weltherrschaft Roms wird, zunächst für den Orient, gebrochen. Die griechische Welt findet ihren Mittelpunkt in sich selbst. Konstantinopel wird das griechische Rom. Die von Rom beherrschte Kultur neigt sich zum Ende. Die byzantinische Kulturepoche, eine neue, selbständige Bildung des Orients bedeutend, nimmt ihren Anfang.

Gerade diese Thatsache spiegelt sich auch in der Kirchenverfassungsgeschichte wider. Im 2. und 3. Jahrhundert ist Rom das Haupt und Herz auch der christlichen Kirche, die Sonne, um welche auch die christliche Welt sich dreht. Seit dem 4. Jahrhundert beginnt der Niedergang der römischen Alleinherrschaft. Das Morgenland organisiert sich und findet auch kirchlich in Byzanz sein zweites Rom. Die byzantinische, von Konstantinopel geführte Kirche tritt als neue, selbständige kirchliche Gröfse der von Rom geführten lateinischen Kirche gegenüber. Die Trennung der griechischen von der lateinischen Welt, die Befreiung des Morgenlandes von Rom führt zur Befreiung auch der morgenländischen Kirche von der römischen Führung. Konstantinopel im Bunde mit dem oströmischen Kaisertum wird die Führung der griechischen Kirchenhälfte übernehmen. So wird die Trennung der griechischen von der lateinischen Kirche eine endgültige. Rom hat seine Verfassungsformen der griechischen Kirche übermacht. Mit Hülfe dieser nach dem Vorbilde Roms geschaffenen Kirchenver-

fassung, mit Hülfe des gleichfalls nach dem Vorbilde Roms geschaffenen Primats von Konstantinopel stellt sich nunmehr der Orient auf seine eignen Füſse, um bei aller Ehrerbietung, welche in der Theorie dem römischen Bischof als dem Bischof des ersten Stuhles der Christenheit dargebracht wird, doch jede rechtliche Macht Roms über das Morgenland abzulehnen.

Die Folge ist die Kirchenspaltung. Das Papsttum des römischen Bischofs wird bleiben, was es schon gegen Ende des 4. Jahrhunderts geworden ist, ein lateinisches Papsttum. Die Gesamtkirche lehnt die Anerkennung eines einzigen rechtlichen Oberhauptes ab. Die rechtliche Ausgestaltung des Kirchenkörpers bleibt eine unvollkommene. Es bleibt dabei, daſs die gesamte Christenheit eine bloſs geistliche Einheit darstellt.

Die weiteren Geschicke des Papsttums brauchen an dieser Stelle nicht verfolgt zu werden. Es ist bekannt, daſs die ewige Stadt von der Mitte des 6. bis in die Mitte des 8. Jahrhunderts dem Gebiet des oströmischen Kaiserreichs hinzugefügt wurde, und daſs diese Zeit der Abhängigkeit Roms vom Morgenlande auch für den römischen Bischof eine Zeit der Unterordnung unter die in Konstantinopel regierenden Mächte brachte. Es ist ebenso bekannt, daſs dieser Abhängigkeit durch die Begründung der Frankenherrschaft über das Abendland ein Ende gemacht wurde, und daſs der römische Bischof im Bunde und zugleich im Widerstreit mit dem fränkischen, dann dem deutschen Kaisertum im Lauf des Mittelalters zur vollen geistlichen Herrschergewalt über das Abendland emporgestiegen ist. Die entscheidenden Vorgänge hatten sich schon im Lauf des 4. Jahrhunderts vollzogen. Damals sind die Grundlagen für die Herrschaft Roms über das Abendland gelegt worden. Das Mittelalter übernahm mit dem römischen Primat eine Erbschaft, welche ihm die Kirche des römischen Kaiserreichs hinterlassen hatte.

Der Bischof von Rom ist der organisatorische Mittelpunkt für die Kirche des Abendlandes geworden.

Woher ward ihm die Kraft, so Groſses zu erreichen? Dies ist die Frage, welche weitaus an erster Stelle für die Gesamtanschauung der Kirchenverfassungsgeschichte von Bedeutung ist. Die Antwort auf diese Frage zu geben, hat die vorige Darstellung den Versuch gemacht. Es ist damit zugleich versucht worden, die Kirchenverfassung des Mittelalters und der römisch-katholischen Kirche der Gegenwart mit den Ideen der Urzeit in Zusammenhang zu setzen.

Wie kam es, daſs der Bischof von Rom an die Spitze der abendländischen Kirche trat?

Die Antwort lautet: zunächst aus dem urchristlichen Gedanken, dafs jede Versammlung der Gläubigen die Versammlung der Ekklesia, d. h. die Versammlung der ganzen Christenheit darstellt. Aus diesem Gedanken folgte, dafs die Versammlung der Ortsgemeinde keine Versammlung der Ortsgemeinde, sondern eine Versammlung der ganzen Christenheit, dafs der Bischof der Ortsgemeinde keinen blofsen Bischof der Ortsgemeinde, sondern einen Bischof der ganzen Christenheit, dafs die Verfassung der Ortsgemeinde keine Verfassung der Ortsgemeinde als solche, sondern Kirchenverfassung bedeutete.

Der ökumenische Charakter der christlichen Versammlung (Ekklesia) gab jeder Gemeindeversammlung die Aufgabe, die ganze Christenheit darzustellen. Der Universalepiskopat des Bischofs gab jedem Bischof die Aufgabe, die ganze Kirche zu regieren.

Nicht jede Gemeinde hat die Kraft besessen, das Leben der Christenheit wirklich in sich zu fassen. Was die Aufgabe einer jeden Gemeinde war, hat bis in das 4. Jahrhundert nur eine einzige Gemeinde zur Thatsache gemacht, die römische. In der römischen Gemeinde, der Hauptstadtgemeinde des römischen Kaiserreichs, lebte wie in einem Mikrokosmus die Christenheit der römischen Welt[115].

Nicht jeder Bischof hat die Kraft besessen, wirklich Führer, Hirte, Seelsorger der ganzen Christenheit zu sein. Was die Aufgabe eines jeden Bischofs war, ist bis in das 4. Jahrhundert nur in der Person eines einzigen Bischofs, des römischen, Thatsache geworden. Als der Bischof der Hauptstadtgemeinde des römischen Kaiserreichs hat der römische Bischof die Führung der Christenheit regierungsgewaltig in seine Hand genommen.

Der Universalepiskopat des 2. und 3. Jahrhunderts ist von ledig-

---

[115] Auch dies sagen die berühmten Worte des Irenäus III, 3, 1, oben Anm. 12. In Rom lebt das Leben der ganzen Christenheit durch die dort aus aller Welt zusammenströmenden (ab his qui sunt undique) Gläubigen. Darum besitzt Rom die potior principalitas: die römische Kirche ist die erste von allen. Und darum, weil Rom die ganze Christenheit in Wahrheit darstellt, ist seine Lehre und seine Verfassung (diese stellt einen Teil der Lehre dar) für die ganze Christenheit mafsgebend, und mufs mit seiner Lehre und mit seiner Verfassung eine jede andere Ekklesia sich in Einklang setzen (necesse est omnem convenire ecclesiam), wenn sie anders eine wahre Ekklesia sein will. Dafs hier Irenäus die geschichtliche Thatsache ausgesprochen hat, welche in Wahrheit insbesondere gerade die kirchliche Verfassungsgeschichte beherrscht hat, ist durch das Vorige darzuthun versucht worden. — Vgl. über die Stelle die schon oben (Anm. 12) angezogenen lehrreichen Worte von Harnack, Dogmengesch. Bd. 1 S. 405 Anm. 3.

lich geistlicher, thatsächlicher, nicht rechtlicher Natur. Das Ordnungsbedürfnis der Kirche, das Verlangen nach zweifelloser, sichtbarer Lehrautorität, welches die ganze katholische Verfassungsentwickelung charakterisiert, welches sodann durch das Bündnis des römischen Kaisertums mit der Kirche einen neuen, ungemein starken, schon im Lauf des 4. Jahrhunderts die ganze Kirchenverfassung ergreifenden Antrieb empfing, schloſs das Begehren nach Verwandlung des geistlichen in einen rechtlichen Universalepiskopat in sich. Ein Bischof sollte von Rechts wegen der Oberbischof der ganzen Kirche sein. Aber in diesem entscheidenden Augenblick entzog sich das Morgenland der römischen Führung und stellte in Konstantinopel dem alten Rom ein zweites Rom zur Seite. So ward die Kirche zwiespältig: die lateinische Kirche ward dem Bischof von Rom, die griechische Kirche dem Bischof von Byzanz unterthänig.

Die Stellung Roms im römischen Kaiserreich hat im Bunde mit dem urchristlichen Gedanken von der Ökumenicität einer jeden Gemeindeversammlung, einer jeden Bischofsgewalt den Primat Roms über das Abendland, den Primat Konstantinopels (als des Abbildes von Rom) über die griechische Kirche hervorgebracht. Und derselbe urchristliche Gedanke, daſs jede Versammlung der Gläubigen die Christenheit darstellt, hat, wie er einerseits die römischen Machtansprüche ermöglichte, ebenso andererseits die rechtliche Trennung der griechischen Kirche von der lateinischen vollziehbar gemacht. Auch Konstantinopel konnte die Darstellung der Ekklesia für sich in Anspruch nehmen und nahm sie in Anspruch.

Es giebt keine bloſse Gemeinde und keine bloſse Gemeindeverfassung. Es giebt nur die Kirche (Ekklesia) und nur Kirchenverfassung. Aus diesem Gedanken ist die Gröſse Roms und zugleich in demselben Augenblick, in welchem eine andere Gemeinde die gleiche volle Darstellung der Kirche für sich behaupten konnte, die Schranke seiner Gewalt hervorgegangen.

§ 32. Der Papst und das Koncil.

Der Bischof des 3. Jahrhunderts steht nicht allein an der Spitze seiner Gemeinde. Neben ihm steht die Gemeindeversammlung. Die Ausübung der bischöflichen Lehrgewalt erweist sich kirchlich als die rechte Ausübung durch die Zustimmung der Gemeinde (der Ekklesia). Sobald der Bischof Lehrgewalt nicht bloſs über seine Gemeinde, sondern über die Kirche ausübt, erscheint an seiner Seite die Gemeindeversammlung (welche als einfache Gemeindeversammlung bald dem

Schwergewicht solcher Fragen nicht mehr gewachsen erscheint) in der Gestalt der Synode wieder. So tritt neben den Metropoliten die Provinzialsynode, neben die grofsen Bischöfe die grofse Synode eines weiteren Sprengels[1].

So fragt es sich auch für die Gesamtkirchenverfassung, sobald im 4. Jahrhundert eine rechtliche Obergewalt über die ganze Christenheit in den Gesichtskreis der Kirche eintritt, nach dem Machtverhältnis zwischen dem episkopalen (monarchischen) und dem synodalen (die Gemeindeversammlung vertretenden) Element.

Um über diese Frage zur Klarheit zu gelangen, gilt es, die ökumenischen Synoden des römischen Kaiserreichs von den anderen Synoden zu unterscheiden.

Die ökumenischen Synoden sind (wie früher, § 27, bereits ausgeführt wurde) gleich allen Synoden aus der Gemeindeversammlung der Urzeit hervorgegangen. Das Eigentümliche aber der ökumenischen Synoden des 1. Jahrtausends (vom 4. bis in das 9. Jahrhundert), welche alle als Reichssynoden des römischen Kaiserreichs einberufen worden sind, besteht darin, dafs ihnen ein fester monarchischer Mittelpunkt fehlt. Die Reichssynode hat keinen gegebenen Vorsitzenden. Der Vorsitz wechselt. In der Mehrzahl der Fälle hat Konstantinopel den Vorsitz geführt. Aber nicht immer. Auch Rom (auf dem Koncil von Chalcedon 451, von Konstantinopel 869), auch Alexandrien hat den Vorsitz innegehabt[2]. Auf dem berühmtesten aller ökumenischen Koncilien, dem Koncil von Nicäa, scheint der Vorsitz dem Bischof von Kordova als dem amtsältesten Bischof zugefallen zu sein[3]. Der Wechsel im Vorsitz ist mit der Thatsache in Verbin-

---

[1] Vgl. die Synoden des römischen Bischofs, welcher schon seit dem Ende des 2. Jahrhunderts (Bischof Victor) die Bischöfe Italiens, und die Synoden des alexandrinischen Bischofs, welcher seit dem Ende des 3. Jahrhunderts die Bischöfe Ägyptens und der Nebenländer um sich versammelt. Oben S. 390 Anm. 30. S. 400 Anm. 47.

[2] Vgl. Hinschius Bd. 3 S. 335.

[3] Dafs Hosius von Kordova auf dem Koncil von Nicäa eine hervorragende Rolle spielte, ist zweifellos (Athanas. apol. de fuga c. 5. Theodoret. hist. eccl. II, c. 12). Dafs er als erster den Vorsitz führte, ergiebt die Reihenfolge der Unterschriften des Nicänums, Hefele Bd. 1 S. 42. Als Grund für diese Stellung des Hosius gilt nach der einen Ansicht (Hefele S. 42. 43. Phillips, Kirchenr. Bd. 6 S. 687), dafs Hosius Legat des römischen Bischofs, nach der anderen Ansicht (Hinschius Bd. 1 S. 498 Anm. 5. Löning Bd. 1 S. 429), dafs er in naher Beziehung zum Kaiser stand. Am einfachsten erscheint die im Text gegebene Erklärung. Nach altkirchlichem Gebrauch entschied über den Vorsitz, sobald kein bestimmter Stuhl den Vorrang fordern konnte, der Primat des Alters im Bischofsamt, oben S. 354. Gerade so hier. Hosius gehörte zweifellos zu den ältesten Mit-

dung zu setzen, daſs der Vorsitz auf der Reichssynode ein bloſser Ehrenvorsitz ist. Das Präsidium auf der Reichssynode hat keine festen Rechte. Obgleich die römischen Legaten auf dem Koncil von Chalcedon präsidierten, vermochten sie nicht zu verhindern, daſs der gegen Rom gerichtete, von den Legaten Roms mit Protest abgelehnte Kanon 28 (oben S. 433) zur Beratung und zur Annahme gelangte. Vornehmlich tritt dies hervor: das Präsidium hat weder

---

gliedern des Koncils. Er war zur Zeit des Koncils von Nicäa, im Jahr 325, fast 70 Jahre alt und bereits etwa 30 Jahre lang Bischof gewesen (Hosius starb im Jahr 357, nachdem er 101 Jahre alt geworden und mehr als 60 Jahre lang Bischof gewesen war, Athanas. hist. Arian. c. 42; Isidor. de viris illustr. c. 5: er war also im Jahr 256 geboren und spätestens 297 Bischof geworden). Die vorgetragene Ansicht erscheint um so mehr als begründet, weil derselbe Hosius auf der zweiten Synode, welche gleichfalls als ökumenische Reichssynode berufen wurde, auf der Synode von Sardika im Jahr 343, zweifellos, und zwar wiederum in seiner Eigenschaft als amtsältester Bischof, den Vorsitz geführt hat (Hosius unterschrieb nicht bloſs als erster die Koncilsakten, sondern wird auch in fast allen Kanones von Sardika als Antragsteller genannt, Hefele Bd. 1 S. 544; er war es, der deshalb auch die Verhandlungen mit den Arianern führte, vgl. den eigenen Bericht des Hosius bei Athanas. hist. Arian. c. 44). Zur Zeit des Koncils von Sardika war Hosius 87 Jahre alt und mindestens im 47. Jahre seines Episkopats. Es steht auſser Frage, daſs Hosius auf dem Koncil von Sardika weder Legat des Papstes noch Legat des Kaisers war. Da ebenso auſser Frage steht, daſs sein Bischofssitz ihn nicht zum Vorsitz berechtigte, so kann ihm der Vorsitz zu Sardika nur auf Grund seines Amtsalters zugefallen sein (Athanasius, hist. Arian. c. 16 nennt ihn darum auch den „Vater“ der Synode). Waren auf der Synode mehrere im Amtsalter sich nahe kommende Bischöfe, so ist erklärlich, daſs nicht notwendig der Älteste, aber doch einer der Ältesten den Vorsitz führte, wobei dann persönliche Tüchtigkeit und Ansehen den Ausschlag geben mochte (vgl. Constit. apost. VIII, c. 4: εἷς δὲ τῶν πρώτων ἐπισκόπων soll die Ordination vollziehen). Trotzdem blieb auch dann das Amtsalter der Grund des Vorsitzes. Einer der ältesten Bischöfe war Hosius zu Nicäa ohne Frage. Als solcher hat er in Nicäa wie in Sardika den Vorsitz innegehabt. Um so mehr, weil der römische Bischof nicht anwesend war und die nächstbedeutendsten Bischöfe zu den jüngsten Bischöfen gehörten: Alexander war im Jahr 312 Bischof von Alexandrien, Eusthatius (früher Bischof von Beröa) soeben (325) erst Bischof von Antiochien geworden. Der Episkopat des Hosius reichte in die Zeiten vor der Verfolgung zurück; in der Verfolgung war Hosius zum Bekenner geworden. Allerdings scheint Hosius den Vorsitz nicht allein geführt zu haben. Auf der Synode von Sardika war der Bischof von Sardika als Ortsbischof neben Hosius, wie es scheint, am Vorsitz beteiligt, Hefele Bd. 1 S. 544. Auch die Synode von Nicäa hatte mehrere Vorsitzende (Euseb. Vita Constant. III, c. 13: τοῖς συνόδου προέδροις). Aber Hosius war, wie die Unterschriften beweisen, unter ihnen der erste. — Daſs Hosius kein Legat des römischen Bischofs war, wird durch unanfechtbare Zeugnisse klargestellt, welche ausdrücklich nur die beiden römischen Presbyter als Vertreter des römischen Bischofs bezeichnen, Euseb. Vita Const. III, c. 7. Epist. Julii ad Antioch. a. 341 c. 16. Sozomen. hist. eccl. I, c. 17. Vgl. oben S. 97 Anm. 36.

ein Recht, das Koncil zu berufen, noch ein Recht, das Koncil zu vertagen oder aufzulösen, noch endlich ein Recht, die Koncilsschlüsse durch seine Bestätigung zu formaler Gültigkeit zu erheben. Kein Bischof besitzt diesen ökumenischen Koncilien gegenüber das Recht der Berufung, der Vertagung, der Auflösung, der Bestätigung [4].

Woher dies alles? Das ökumenische Koncil, die Reichssynode, ist im Beginn des 4. Jahrhunderts geschaffen worden, und — es gab keinen Bischof mit rechtlicher Obergewalt über die ganze Kirche. Diese Thatsache hat der Reichssynode ihre Gestalt gegeben. Es gab keinen Bischof, welcher berechtigt gewesen wäre, eine Reichssynode zu berufen, zu leiten, ihre Beschlüsse zu bestätigen. Auch dem Bischof von Rom war — wie durch die Verfassung der Reichssynode aufser allen Zweifel gestellt wird — ohne solche rechtliche Gewalt. Die Reichssynode bedeutete die Schöpfung nicht eines Bischofes, sondern des römischen Kaisertums. Aus diesem Grunde erklären sich ihre (kirchlich angesehen) demokratischen Formen, das Fehlen eines monarchischen, den geistlichen Mittelpunkt der Synode bildenden Präsidiums. Die Reichssynode hat kein geistliches mit Rechtsgewalt bekleidetes Oberhaupt, — genau der Verfassung der Kirche von damals entsprechend. Wer ist ihr Oberhaupt? Ihr eigentliches Oberhaupt hält sich im Hintergrunde, trägt aber doch das Ganze in seiner Hand. Es ist kein Geringerer als der Kaiser des römischen Reiches selbst. Der Kaiser übt die Rechte des Präsidiums, wenngleich er formell nicht als Präsident auftritt. Der Kaiser beruft die Reichssynode. Der Kaiser vertagt und schliefst die Reichssynode. Er kann sie auch durch seine Abgesandten leiten. Vor allem: der Kaiser bestätigt die Beschlüsse der Reichssynode [5]. Nur die vom Kaiser bestätigten Beschlüsse gewinnen im römischen Reich formelle Rechtskraft. Darum nimmt der Kaiser an allen wichtigeren Verhandlungen thatsächlichen Anteil. Es kann nichts beschlossen werden, was seinem Willen zuwider ist. Die Reichssbnode bedeutet ein geistliches Parlament des Kaisertums, und die geistliche Gesetzgebung der Reichssynode eine Erscheinungsform der kaiserlichen Gesetzgebung. Der Kaiser bedarf in der geistlichen Gesetzgebung der Beihülfe eines geistlichen Organs. Die Kirche trägt auch im byzantinischen Reich ein Moment der Freiheit in sich. Aber der Kaiser setzt sich an die Spitze der Kirche selbst. Er kann in Fragen des Glaubens (und mit dem Glauben hängen alle wesent-

---

[4] Auch nicht der römische Bischof, Hinschius Bd. 3 S. 344—346.

[5] Hinschius Bd. 3 S. 335. 346. 773. 774.

lichen Sätze der Verfassung zusammen) von sich allein aus keine Gesetze geben. Aber er schafft der Kirche ein Organ, welches in unmittelbare Fühlung mit der Kaisergewalt gesetzt wird. Dies Organ ist für alle grofsen Fragen der Kirchengesetzgebung das ökumenische Koncil. Das ökumenische Koncil des römischen (oströmischen) Kaiserreichs hat, die Sache angesehen, kein geistliches, sondern ein weltliches Oberhaupt. Daher fehlt ihm ein Oberbischof, welcher dem ökumenischen Koncil gegenüber bischöfliche Rechte hätte. Der Kaiser ist an Stelle dieses Oberbischofs. Die Reichssynode bedeutet das Mittel, welches das Kaisertum hervorbringt, um die Regierung der Kirche selber in die Hand zu nehmen. Die Stellung eines mit Rechtsgewalt ausgerüsteten bischöflichen Oberhauptes der ganzen Kirche ist noch frei. Der Kaiser ist entschlossen, diese Stellung für sich selbst zu fordern.

So bedeutet die Reichssynode keine bestimmte Gemeindeversammlung, welche ihr gegebenes Oberhaupt in einem bestimmten Bischof hätte. Sie ist eine vom Kaiser einberufene Gemeindeversammlung, die Reichsgemeinde, nicht eine bestimmte Ortsgemeinde darstellend.

Aus diesem Grunde hat keiner der grofsen Bischöfe Macht über das ökumenische Koncil. Es giebt keinen Bischof, der rechtlich Bischof der Reichsgemeinde wäre.

Das Machtverhältnis aber der Reichssynode zu den grofsen Bischöfen ist niemals fest bestimmt worden. Auch die grofsen Bischöfe nahmen Lehrgewalt über die ganze Kirche in Anspruch, und namentlich der römische Bischof besafs für die ganze Kirche eine geistliche Lehrautorität, welche im stande war, dem Ansehen auch eines ökumenischen Koncils sich entgegenzusetzen. Die ökumenische Synode von Chalcedon (451) erbat ausdrücklich für ihre Beschlüsse (und gerade für ihre gegen Rom gerichteten Beschlüsse über die Stellung des Bischofs von Konstantinopel) die Bestätigung des römischen Bischofs, — allerdings ohne dafs die Verweigerung dieser Bestätigung der Geltung dieser Beschlüsse für die griechische Kirche Eintrag gethan hätte[6].

Es lag ein Widerstreit vor zwischen der Natur der Kirchenverfassung, welche ein bischöfliches Oberhaupt begehrte, und dem ökumenischen Koncil, dessen Leitung in der Hand des Kaisers lag. Auf diesem inneren Widerstreit beruhte der Gegensatz, in welchem die Macht der grofsen Bischöfe gegenüber der Macht des ökumenischen Koncils sich befand. Der Gegensatz ist zu keinem abschliefsenden Aus-

---

[6] Vgl. Hinschius Bd. 3 S. 345 in der Anm.

gleich gebracht worden. Aber eins ist klar: das ökumenische Koncil aus der Zeit des römischen Kaisertums ist dem römischen Bischof gegenüber der stärkere Teil geblieben. Es ist dem Papsttum nicht gelungen, Gewalt über das ökumenische Koncil des römischen Reichs (die Reichssynode) zu gewinnen. Die Macht des ökumenischen Koncils, vom römischen Bischof nicht hervorgebracht, noch geleitet, hat dem Papst gegenüber sich in ihrer Selbständigheit behauptet.

Alle anderen Synoden, welche die Kirchenverfassung seit dem 4. Jahrhundert kennt, tragen eine andere Natur an sich. Sie sind, aus dem Leben der Kirche von selber hervorgegangen, die Erscheinungsform einer bestimmten Gemeindeversammlung und haben daher einen bestimmten Bischof zu ihrem gegebenen Oberhaupt. Sie werden von einem bestimmten Bischof (dem Bischof der betreffenden Gemeinde) berufen. Sie werden von diesem Bischof geleitet, vertagt und geschlossen. Ihre Beschlüsse können, den Beschlüssen einer Gemeindeversammlung entsprechend, nur durch die Bestätigung seitens dieses leitenden Bischofs kirchliche Gültigkeit erlangen. Sie bedeuten das Mittel, durch welches diese Gemeinde Macht über andere Gemeinden, dieser Bischof Macht über andere Bischöfe ausübt. Der leitende Bischof hat oberbischöfliche Stellung. Die Synode ist ein Mittel seines oberbischöflichen Regiments.

Diesen Charakter trägt die Metropolitansynode (Provinzialsynode) an sich, zwar nicht sofort, aber sobald der Metropolit im Lauf des 4. Jahrhunderts sich zu dem Range eines Oberbischofs der Provinz erhoben hat (S. 407. 408). Der Metropolit beruft, leitet, schliefst die Synode. Ohne seinen Willen kann es zu keiner Provinzialsynode kommen. Er hat Macht über die Provinzialsynode. Namentlich: seine Zustimmung (Bestätigung) ist für die Gültigkeit des Synodalbeschlusses wesentlich. Die Grundlage dieser seiner Machtstellung bildet der Kanon des nicänischen Koncils, nach welchem gegen seinen Willen keine Bischofswahl auf der Provinzialsynode gültig ist. Die übrigen Bischöfe haben ein blofses Stimmrecht: sie müssen der Majorität sich fügen. Der Metropolit aber hat ein Recht des Veto: auch der Beschlufs der Mehrheit ist gegen seinen Willen ohnmächtig.

Die gleiche Stellung nehmen die grofsen Bischöfe auf den grofsen Synoden ein, welche sie um sich versammeln, der Bischof von Alexandrien auf seiner alexandrinischen, der Bischof von Rom auf seiner römischen, der Bischof von Konstantinopel auf seiner konstantinopolitanischen Synode. Diese Synode bedeutet in Alexandrien eine alexandrinische, in Rom eine römische, in Konstantinopel eine kon-

stantinopolitanische Gemeindeversammlung. Sie wird von dem Bischof dieser Gemeinde beherrscht. Er ist ihr Mittelpunkt. Sie soll ihm für sein bischöfliches Regiment dienen. Sie stellt die Versammlung dar, welche diesen Bischof umgiebt, von ihm berufen, geleitet, geschlossen wird. Ihre Beschlüsse bedürfen seiner Zustimmung (Bestätigung). Aus dem durchschlagenden Grunde, weil der Hintergrund, auf welchem Macht, Ansehen, Bedeutung solcher Synode ruht, allein durch die Stellung des präsidierenden Bischofs gegeben ist. Der Bischof von Rom steht hinter der römischen Synode, der Bischof von Alexandrien hinter der alexandrinischen Synode u. s. f. Die alexandrinische, die römische Ekklesia spricht, wenn diese Synode gesprochen hat. Wie wäre es möglich, ein Zeugnis der Kirche Roms, der Kirche Alexandriens in dem Beschlufs der Synode zu erblicken, wenn der Bischof von Rom, von Alexandrien widersprochen hätte. Alle diese Synoden haben einen monarchischen Mittelpunkt.

Zwei von diesen Synoden haben Aussicht, eine Machtstellung für die Gesamtkirche zu gewinnen: die römische Synode und (nachdem der Bischof von Alexandrien vor dem von Konstantinopel hat den Rückzug antreten müssen) die Synode von Konstantinopel, — entsprechend der Macht, welche die präsidierenden Bischöfe über die ganze Kirche in Anspruch nehmen dürfen.

So sehen wir in Rom wie in Konstantinopel zahlreiche gröfsere Synoden versammelt, welche in grofsen Fragen der Kirche den Ausschlag geben. Die Synoden des Bischofs von Konstantinopel sind die „ortsständigen Synoden“ (σύνοδοι ἐνδημοῦσαι), welche in verschiedener Zusammensetzung mit den Bischöfen, welche gerade anwesend sind, von dem Bischof von Konstantinopel abgehalten werden und für die griechische Kirche eine höchste regierende Stellung anstatt des nur ausnahmsweise zusammentretenden ökumenischen Koncils in Anspruch nehmen [7]. Mit seiner „endemischen“ (konstantinopolitanischen) Synode beherrscht der Bischof von Konstantinopel die griechische Kirche. Die endemische Synode bedeutet einen Ersatz, ja einen

[7] Vgl. oben S. 321. 334. Die endemische Synode war das Mittel, durch welches der Bischof von Konstantinopel seinen primatus jurisdictionis über das Morgenland begründete. Das ist treffend schon von Hefele Bd. 2 S. 532. 533. 535 bemerkt worden. Das Ansehen der konstantinopolitanischen endemischen Synoden beruhte auf dem Zusammenströmen der Bischöfe aus allen Teilen des oströmischen Reichs in Konstantinopel, der Reichshauptstadt, gerade wie das Ansehen der römischen Gemeinde und der römischen Synoden auf dem Zusammenströmen der Gläubigen und Bischöfe aus allen Teilen der Welt in Rom, der Welthauptstadt.

Nebenbuhler des ökumenischen Koncils. Ihr Mittelpunkt und Haupt ist der Bischof von Konstantinopel welcher sein Ansehen im Bunde mit der endemischen Synode begründet und dessen Macht wiederum hinter der endemischen Synode steht. Darum ist es gleichgültig, in welcher Zahl und Zusammensetzung die endemische Synode zusammentritt. Durch die Synode redet, regiert der Bischof von Konstantinopel, der sie beruft, leitet, schliefst, ohne dessen Zustimmung die Beschlüsse der Synode wertlos sind. In der Form der endemischen Synode beherrscht die Gemeinde von Konstantinopel, an der Spitze ihr Bischof, die morgenländische Kirche. Die in Form einer Synode auftretende Gemeindeversammlung von Konstantinopel tritt in der Rolle einer Kirchenversammlung auf.

Ganz gerade so in Rom. Auch der römische Bischof wird der Mittelpunkt einer „ortsständigen" Synode, welche er mit einem wechselnden, bald gröfseren, bald geringeren Kreise von gerade anwesenden Bischöfen abhält Die Bedeutung der römischen Synoden liegt darin, dafs der Bischof von Rom ihr Haupt und Herz darstellt. Die römische Synode ist die in synodaler Form erscheinende römische Gemeindeversammlung. Ihre Beschlüsse ruhen auf der Macht, welche dem römischen Bischofsamt als dem Organ der ecclesia Romana zuständig ist. Der römische Bischof beruft, leitet, schliefst die Synode. Ihre Beschlüsse bedürfen seiner Zustimmung (Bestätigung). Er ist der Herr und Träger der römischen Synode. Mit dem römischen Bischof steigt daher die Bedeutung der römischen Synode. Als der Papst seit dem 11. Jahrhundert die Fülle seiner Herrschaft über die mittelalterliche Welt begründet, erscheint ihm zur Seite die römische Synode, weit ausgreifende Formen annehmend. Aus der römischen Synode geht in dieser Zeit das allgemeine Koncil der abendländischen Kirche hervor[8]. Der Bischof von Rom versammelt eine bald gröfsere, bald geringere Auslese aus den Bischöfen der abendländischen Christenheit um sich, und indem er selber als das Haupt der ganzen Christenheit auftritt, erklärt er die von ihm berufene „allgemeine Synode" für eine Versammlung der ganzen Christenheit, für eine allgemeine Kirchenversammlung, welche als die rechtmäfsige Nachfolgerin der alten ökumenischen Koncilien auftritt. Die Verfassung der römischen Gemeinde erweitert sich zur (abendländischen) Kirchenverfassung. Der Papst ist das Oberhaupt der abendländischen Christenheit geworden. Neben ihm erscheinen an der Spitze der abendländischen Christenheit die Organe,

---

[8] Das hat Hinschius Bd. 3 S. 517 ff. bewiesen.

welche die römische Gemeinde aus sich herausgesetzt hat: das Kardinalkollegium (Presbyterium) und das neue (abendländische) ökumenische Koncil.

Das ökumenische Koncil der abendländischen Kirche ist eine Erweiterung der römischen Synode, und die römische Synode eine Erweiterung der römischen Gemeindeversammlung[9]. Durch die treibende Macht des Papsttums ist die römische Gemeindeversammlung zu der Form einer allgemeinen Kirchenversammlung emporgehoben worden. In diesem Sinn ist die ökumenische Synode des Abendlandes eine Schöpfung des Papsttums. Sie ist bestimmt, die Herrschaft des Papsttums über die abendländische Kirche zur vollen Entfaltung zu führen.

Es fragt sich nach dem Machtverhältnis dieser beiden Faktoren, welche seit dem 11. Jahrhundert die höchsten Instanzen für die abendländische Kirche darstellen, nach dem Machtverhältnis zwischen dem Papst und seinem ökumenischen Koncil.

Hier sind von vornherein feste Grundlagen für die Beantwortung dieser Frage gegeben.

Das allgemeine Koncil der abendländischen Kirche ist die Versammlung, welche das Papsttum aus der römischen Gemeindeversammlung hervorgebracht hat. Es folgt daraus, dafs der Papst zu dem abendländischen Koncil die Stellung des Oberbischofs einnimmt. Er erscheint auf dem abendländischen Koncil als der Bischof der Christenheit, als der Bischof der römischen Gemeinde, um welchen (mit der römischen Gemeinde) die Christenheit sich versammelt. Er ist der Bischof des abendländischen Koncils. Darum hat der Papst das allgemeine Koncil in seiner Hand wie der Bischof die Gemeindeversammlung[10]. Der Papst beruft, leitet, schliefst das allgemeine Koncil. Die Beschlüsse des Koncils bedürfen seiner Bestätigung (Zustimmung). Gegen den Willen des Papstes kann kein Beschlufs auf dem allgemeinen Koncil durchgesetzt werden. Das Koncil ist dem Papst untergeordnet. Ohne den Papst ist das abenländische Koncil nichts. Die Gewalt, welche auf der

---

[9] Die päpstlichen Synoden sind daher zunächst in Rom gehalten worden. Unter dem Druck äufserer Umstände wurden dann auch zahlreiche päpstliche Synoden aufserhalb Roms versammelt, Hinschius S. 520. 521. Die schnell wachsende Macht des Papsttums liefs es als ausreichend erscheinen, wenn der römische Bischof in der Mitte der Versammlung war. Trotzdem ruht die Gewalt auch dieser aufserrömischen Papstsynode auf der Machtstellung, welche der römische Bischof als Haupt der römischen Gemeindeversammlung gewonnen hatte.

[10] Ja der Papst kann das allgemeine Koncil auch an einem andern Ort als in Rom selber versammeln, Anm. 9.

abendländischen ökumenischen Synode geübt wird, welche ihren Beschlüssen Nachdruck giebt, ist die päpstliche Gewalt. Die allgemeine abendländische Synode ist das Mittel für die Ausübung des höchsten päpstlichen Regiments[11].

Die grofsen Reformkoncilien des 15. Jahrhunderts zu Konstanz und Basel haben es unternommen, dem Machtverhältnis von Papst und Koncil eine andere Gestalt zu geben. Die Gewalt des Koncils sollte als eine selbständige, vom Papsttum unabhängige, ja dem Papsttum übergeordnete Gewalt aufgerichtet werden. Die Bewegung ging aus dem grofsen Schisma hervor und empfing durch dasselbe ihre Kraft. Sobald das Papsttum sich wiedergefunden hatte, gelang es ihm bald, die konciliaren Ansprüche zu beseitigen. Die Epoche der Reformkoncilien blieb eine blofse Episode. Das abendländische allgemeine Koncil ward, in Einklang mit seiner geschichtlich gegebenen Natur als der den Papst umgebenden Gemeindeversammlung, aufs neue dem Papsttum unterthänig, und die katholische Kirchenverfassung nahm endgültig die bischöfliche, d. h. die monarchische, durch den Ursprung aus der katholischen Gemeindeverfassung (Bischofsverfassung) vorgezeichnete Form an.

Das allgemeine abendländische Koncil zählte zu den Mitteln, durch welche das Papsttum im 11. und 12. Jahrhundert seine Kirchen- und Weltherrschaft aufgerichtet hatte. Nachdem das allgemeine Koncil seinen Dienst geleistet hatte, suchte das Papsttum sich von demselben zu befreien. Zumal da die Ereignisse des 15. Jahrhunderts gezeigt hatten, dafs das Werkzeug eine für seinen Herrn und Meister selber gefährliche revolutionäre Kraft in sich trage. Aber auch das mit dem Papsttum verbündete, ihm sich unterordnende allgemeine Koncil bedeutet eine Beschränkung der Papstgewalt. Das Papsttum will seit dem 16. Jahrhundert, seitdem es in dem grofsen tridentinischen Koncil noch einmal, den Forderungen der Zeit nachgebend, im Bunde mit dem allgemeinen Koncil gearbeitet und den Katholicismus restauriert hat, in einen unbeschränkten Herrn der Kirche sich verwandeln.

Der Bischof hat sich von der Gemeindeversammlung befreit (S. 234. 306); der Erzbischof hat nicht vermocht, sich von der Provinzialsynode zu befreien (vgl. S. 445), aber die Stellung des Erzbischofs und damit auch der Provinzialsynode ist seit der Machtentfaltung des Papsttums im 12. Jahrhundert bedeutungslos geworden. Von den synodalen Körperschaften, welche dem Leben der alten Kirche den charakteristischen Ausdruck gegeben haben, ist seit dem 16. Jahr-

---

[11] Hinschius Bd. 1 S. 361. 362. 520. 524.

hundert nur noch die allgemeine Synode von wirklich kirchenregierender Bedeutung. Der Papst will sich nunmehr von dem allgemeinen Koncil befreien, um damit die letzten Reste der ursprünglichen Gemeindeverfassung auszulöschen.

Welches war die Stellung der allgemeinen Synode zum Papst? Inwiefern schloſs sie eine Beschränkung der Papstgewalt in sich?

Grundlegend ist die Thatsache der altkatholischen Verfassung, daſs der Bischof in wichtigeren Fragen die Zustimmung seiner Gemeindeversammlung nötig hat (S. 227 ff.). Die Zustimmung der Gemeindeversammlung bedeutet das Zeugnis der Ekklesia, daſs die Übung der bischöflichen Lehrgewalt im Sinne des in der Ekklesia lebendigen göttlichen Geistes, daſs sie wirklich Handhabung des g ö t t l i c h e n Wortes ist. Es liegt in der Zustimmung der Gemeindeversammlung, wie man sagen kann, der erste Akt der kirchlichen Reception (Anerkennung) für die bischöfliche Handlung (vgl. S. 358 Anm. 25), und bedeutet das Erfordernis der Gemeindezustimmung die Nachwirkung des urchristlichen Grundsatzes, daſs auch der Lehrbegabte (der Bischof) k e i n e formale rechtliche Gewalt besitzt, daſs die Ausübung der Lehrgewalt die freie Zustimmung (Anerkennung) seitens der Ekklesia fordert. Die Zustimmung der Gemeindeversammlung ist seit dem Ausgang des 3. Jahrhunderts in der alten Form nicht mehr erhalten. An die Stelle der Gemeindeversammlung ist einerseits das Presbyterium, andererseits die Synode getreten (S. 234. 295). Gleichzeitig hat sich seit der Mitte des 4. Jahrhunderts allgemein die Unterscheidung von einfachen Bischöfen und Oberbischöfen durchgesetzt. Das Recht, eine Synode zu berufen, ist dem Oberbischof vorbehalten. So entscheidet über die kirchliche Reception einer Handlung des einfachen Bischofs nicht mehr seine Gemeindeversammlung, noch auch (in endgültiger Weise) sein Presbyterium, sondern die Zustimmung des Oberbischofs mit der von dem Oberbischof (in wichtigeren Fragen) berufenen Synode. Die Reception der oberbischöflichen Handlung aber wird durch die Zustimmung dieser Synode vermittelt. Sobald über den Oberbischöfen einzelne groſse Bischöfe mit Patriarchal- oder Primatialrechten auftreten (Ende des 4. Jahrhunderts), ist wiederum die kirchliche Anerkennung der Handlung des einfachen Oberbischofs (Metropoliten) durch die Synode des Oberbischofs (Provinzialsynode) keine endgültige. Die endgültige Anerkennung und kirchliche Gültigkeit erfolgt erst durch die Zustimmung des groſsen Bischofs (Patriarchen, Primas), der wiederum in wichtigeren Fragen seine groſse Synode zuzieht. Die Handlung des groſsen Bischofs (z. B. des Bischofs von Rom, des

Bischofs von Konstantinopel) empfängt ihre kirchliche Reception und Geltung unmittelbar und endgültig durch die Zustimmung der von dem Primas berufenen grofsen Synode.

Jetzt ist die Stellung der grofsen Synode zu dem grofsen Bischof, in unserem Fall die Stellung des abendländischen ökumenischen Koncils zum Papst klar. Die Zustimmung der grofsen Synode (des ökumenischen Koncils) bedeutet das in katholischen, rechtlichen Formen abgelegte Zeugnis der Kirche (Ekklesia), dafs die Regierungshandlung, d. h. die Ausübung der Lehrgewalt seitens des grofsen Bischofs, wirklich Ausübung, Verwaltung, Geltendmachung des in der Kirche lebendigen göttlichen Wortes, wirklich eine Handlung an der Statt Gottes sei. In dem Erfordernis, dafs der grofse Bischof die Zustimmung seiner Synode, der Papst die Zustimmung des ökumenischen Koncils erwirke, liegt die letzte, wenngleich schon katholisierte Nachwirkung der urchristlichen Überzeugung, dafs auch der von Gott mit Lehrgabe Ausgerüstete (der Papst in seiner Eigenschaft als Bischof von Rom) keine formal bindende, keine rechtliche Lehrgewalt besitzt, dafs die freie Zustimmung der Ekklesia als der vom Geist Gottes erfüllten und den Geist Gottes erkennenden Gemeinde notwendig ist, um der Lehrentscheidung des Lehrbegabten zu kirchlicher Wirksamkeit zu verhelfen. Solange der Papst der Zustimmung seines ökumenischen Koncils bedarf, hat er keine durch sich allein die Kirche verbindende, keine mit formaler Rechtskraft für die Kirche wirkende Lehrgewalt.

Das allgemeine Koncil stellte in diesem Sinn eine Schranke der Papstgewalt dar.

In welchen Fällen hatte der Papst die Zustimmung des allgemeinen Koncils nötig? Auch zu dieser Frage können wir auf Grund des Vorigen feste Stellung nehmen. Das allgemeine Koncil bezeugt, dafs die Entscheidung des Papstes Handhabung des göttlichen Wortes ist. Soweit es sich um das Wort Gottes handelt, soweit der Papst an der Statt Gottes die Christenheit belehren will, soweit bedarf er der Zustimmung des Koncils, weiter nicht. Soweit andere Fragen vorliegen, welche nicht solcher Natur sind, hat das Koncil keine ihm durch die Sache gegebene Aufgabe zu erfüllen. Das Koncil ist, gemäfs seinem Ursprunge, keineswegs ein geistliches Parlament, welches etwa zu der Gesetzgebungshandlung des Papstes als solcher oder sonst zu einer Regierungshandlung als solcher ein Zustimmungsrecht besäfse. Das Koncil ist die Ekklesia, die Christenheit, allein dazu berufen, von dem Geist Gottes, der in ihr lebendig ist, von dem Worte Gottes, welches sie besitzt, Zeugnis abzulegen.

An dieser Stelle wird die schon früher (S. 212 ff.) hervorgehobene Thatsache von Bedeutung, daſs ursprünglich jede Übung bischöflicher Gewalt unter den Gesichtspunkt der Übung von Lehrgewalt, d. h. unter den Gesichtspunkt der Übung von Gewalt im Namen Gottes (durch den Gebrauch des Wortes Gottes) fällt. Es giebt nach den noch lange nachwirkenden Überzeugungen der Urzeit in der Kirche als der Ekklesia, dem Leibe Christi, nur eine einzige Gewalt, die Gewalt Gottes (Christi), und daher kann Gewalt in der Ekklesia nur im Namen Gottes, durch das Mittel des Wortes Gottes geübt werden. Es giebt keine Gewalt menschlichen Ursprungs, menschlicher Natur, von bloſs äuſserer (juristischer) Verbindlichkeit. Es giebt nur Lehrgewalt, keine von der Lehrgewalt unterscheidbare Regierungsgewalt. Erst seit der Ausbildung der mittelalterlichen Weltherrschaft der Kirche, welche die Vollendung der Kirchenverfassung nach Art weltlicher Reichsverfassung mit sich brachte, drängte sich die Unterscheidung verschiedenartiger Kirchengewalt unabweisbar auf. Ein Teil der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts ward als menschlich willkürlich, als bloſses Erzeugnis geschichtlicher Entwickelung und darum als veränderlich, und ebenso ein Teil der Kirchengewalt wurde als rein menschlicher, lediglich rechtlicher, lediglich äuſserer Ordnung dienender Natur gedacht, als eine Gewalt, welche nicht die innere Zustimmung des Gewissens, sondern nur den äuſseren Gehorsam fordert (S. 337 ff.). Von der Lehrgewalt, welche im Namen Gottes handelt, ward eine bloſse Disciplinargewalt unterschieden, welche nicht im Namen Gottes, sondern nur im Namen der äuſseren Organisation auftritt, welche nicht die Aufrechthaltung und Handhabung des göttlichen Wortes, sondern nur die Aufrechthaltung und Handhabung der Organisation bezweckt.

Mit dieser Unterscheidung ist die Grundlage des seit der Mitte des Mittelalters, seit dem 11. und 12. Jahrhundert ausgebildeten Kirchenverfassungssystems gegeben.

Gemäſs den ursprünglichen Anschauungen bedarf der Bischof grundsätzlich zu jeder seiner Regierungshandlungen, damit sie für die Gemeinde formell verbindlich sei, der Zustimmung der Ekklesia (Gemeinde). Die Zustimmungsrechte des Presbyteriums (später des Domkapitels) sind daraus hervorgegangen. Soweit der Bischof allein vorgeht, thut er es, wenn der Ausdruck gestattet ist, auf seine eigne Gefahr. Er thut es, indem er davon ausgeht, daſs die Zustimmung der Ekklesia selbstverständlich sei, und daſs es darum keiner formellen Zustimmung bedürfe. Daraus ist dann später die Unterscheidung von geringeren und von wichtigeren Sachen hervorgegangen. In den Sachen

ersterer Art, welche er thatsächlich allein zu erledigen pflegte, bedarf er dann nach späterer Ordnung auch von Rechts wegen keiner Zustimmung mehr. Aber für die Sachen zweiter Art (die Zahl der causae majores bestimmt sich durch das Herkommen) bleibt er an die Zustimmung des Presbyteriums (dann des Domkapitels) gebunden.

Für den Oberbischof gilt im Verhältnis zu seiner Synode ganz das Gleiche. Er ist grundsätzlich für jede Übung seiner oberbischöflichen Gewalt an die Zustimmung seiner Synode gebunden. Soweit er die Zustimmung der Synode nicht einholt, liegt eine lediglich thatsächliche, nicht rechtlich verbindliche Übung seiner Lehrgewalt vor. In den geringeren Sachen giebt ihm dann das Herkommen später auch die Befugnis zu alleinigem Vorgehen, für die wichtigeren Sachen, welche durch das gleiche Herkommen bestimmt werden, ergiebt sich das Zustimmungsrecht der Synode.

Ganz gerade so steht der Papst. Der römische Bischof ist in seinen Anfängen ganz wie jeder andere Bischof an die Zustimmung seiner Gemeinde gebunden, welche dann seit dem 4. Jahrhundert durch das Presbyterium (Kardinalkollegium) vertreten wird. Soweit er oberbischöfliche Gewalt übt, bedarf er zunächst grundsätzlich für jede Regierungshandlung der Zustimmung seiner Synode, der römischen Synode, aus welcher dann seit dem 11. Jahrhundert für die Zwecke des Kirchenregiments die allgemeine Synode hervorgeht. Soweit der Papst in Regierung der Kirche allein vorgeht, oder nur sein Presbyterium (Kardinalkollegium) zuzieht, thut er es mit dem lediglich thatsächlichen Gewicht seiner Stellung, seiner Persönlichkeit. Aber dies thatsächliche Gewicht wird seit derselben Zeit ein überwiegendes, das Recht der Kirche bestimmendes. Es tritt, wie für den Bischof und Erzbischof, aber in gröfserem Umfang, ein Kreis von Sachen des Kirchenregiments hervor, welche dem Papst von Rechts wegen zur alleinigen Regelung zustehen. Dieser Umkreis von Sachen bestimmt sich hier nach dem vorhin entwickelten Gegensatz von Disciplinargewalt (lediglich rechtlicher Zwangsgewalt) und eigentlicher Lehrgewalt. Der Grundsatz, welcher schon seit dem 11. Jahrhundert, ja in gewissem Mafs schon seit dem Ausgang des 4. Jahrhunderts, als in Kraft stehend angesehen werden kann, geht dahin, dafs die Papstgewalt in allen Sachen blofser Disciplin eine freie, unumschränkte, von synodaler Zustimmung unabhängige Gewalt ist. Dahin gehört die Ausübung der päpstlichen Gerichtsgewalt, Stellenbesetzung, Aufsicht, Finanzgewalt. Auch die päpstliche Gesetzgebung, soweit es sich um Gesetzgebung in Sachen der Disciplin, der lediglich äufseren rechtlichen Ordnung handelt, fällt unter den gleichen Gesichtspunkt.

Der Papst handelt hier allein. Er bedarf keiner Synode. Er kann eine Synode zuziehen, aber das ist Sache der lediglich thatsächlichen, die Zweckmäfsigkeit berücksichtigenden Erwägung. Er pflegt in Gemeinschaft mit seinem Kardinalkollegium (Presbyterium), sei es mit dem ganzen Kardinalkollegium, sei es mit einem Ausschufs des Kardinalkollegiums (Kongregation), vorzugehen. Aber auch die Mitwirkung der Kardinäle erscheint bereits als ein blofser Dienst, nicht als eine Schranke der Papstgewalt. Die Regel ist, dafs der Papst bei grofsen, grundlegenden Gesetzgebungsakten in Gemeinschaft mit einer Synode, in besonders wichtigen Fällen mit einer allgemeinen Synode auftritt. Aber eine formelle Bindung des Papstes an die Synode kann nicht behauptet werden. Die disciplinare Gesetzgebung ist grundsätzlich in der Papstgewalt allein enthalten.

Anders, soweit es sich um eigentliche Lehrgesetzgebung handelt. Als Gegenstand der Lehrgewalt erscheint seit dem Ausgang des Mittelalters (vgl. S. 338 ff.) nur noch die Feststellung des Dogmas, die Aufstellung von Glaubenssätzen, welche als solche ein unveränderliches Besitztum für die Kirche darstellen sollen, welche zur Aufgabe haben, das Wort Gottes für die Kirche klarzustellen. Nicht mehr jede kirchliche Entscheidung wird (wie einst) im Namen Gottes gegeben. Ein engerer Kreis von Entscheidungen erscheint jetzt als Lehrentscheidung, welche im Namen Gottes spricht. Für diese Lehrentscheidungen gilt nach wie vor der Satz, dafs der Papst der Zustimmung des Koncils, und zwar des allgemeinen Koncils bedarf. Gesetzgebung über Glaubensfragen ist dem Papst nicht allein, sondern nur in Gemeinschaft mit der allgemeinen Synode zuständig. Der Papst bedarf des Zeugnisses der Ekklesia, dafs seine Glaubensentscheidung wirklich Feststellung des göttlichen Wortes ist.

Auf diesem Grundsatz ruhte die katholische Kirchenverfassung seit dem Ende des Mittelalters bis in das 19. Jahrhundert. Das Vatikanische Koncil vom Jahr 1870 hat dann auch diesen letzten Rest altkirchlicher Verfassung aufgehoben. Nach dem Vaticanum ist der Papst für sich allein unfehlbar. Sobald seine Entscheidung beabsichtigt, eine Frage des Glaubens- oder Sittengesetzes (die Lehre von der christlichen Sittlichkeit stellt einen Teil der christlichen Glaubenslehre dar) in für die ganze Kirche verbindlicher Weise zu entscheiden, ist seine Entscheidung als solche für die Kirche verbindlich. Der Papst ist der von Gott begabte und bestellte Lehrer der Christenheit. Seine Lehrentscheidung ist die göttliche Entscheidung. Es bedarf nach dem Vaticanum der Zustimmung der Kirche, d. h. es bedarf aufser dem päpstlichen Zeugnis eines weiteren Zeugnisses der Ekklesia

nicht[12]. Einst war die Lehrentscheidung auch des von Gott mit der Lehrgabe Betrauten niemals als solche für die Ekklesia verbindlich. Die Ekklesia war auch dem Lehrbegabten gegenüber frei. Die Lehrgewalt war keine rechtliche, sondern lediglich moralische, d. h. geistliche Gewalt. Sie wirkte nicht kraft der Form ihres Auftretens, noch kraft der äufseren Stellung ihres Trägers, sondern allein kraft ihres Inhalts, sobald die Christenheit den Inhalt als wirklich aus dem Geist göttlicher Wahrheit stammend sich aneignete. Diese Freiheit der Christenheit ist dann in steigendem Maſse eingeschränkt, in dem Formalismus des Rechts erstickt worden. Die Einzelgemeinde verlor ihre Freiheit an Bischof und Presbyterium. Die Gesamtgemeinde ward für rechtlich gebunden erachtet, sobald bestimmte synodale Körperschaften ihre Zustimmung erklärt hatten. Auch die synodalen Körperschaften sind dann in den Hintergrund gedrängt worden. Mit der Gewalt des Erzbischofs ward die Bedeutung seiner Provinzialsynode durch das Papsttum entwertet. Es blieb als Herrscher der Gesamtgemeinde (der Kirche) nur der Papst mit dem allgemeinen Koncil übrig. Auch das allgemeine Koncil ist nunmehr von seinen letzten Rechten durch das Vaticanum entsetzt worden. Die römisch-katholische Christenheit ward der Alleingewalt des Papsttums auch in Glaubensfragen unterworfen. Damit war die Verwandlung der Lehrgewalt aus rein geistlicher Gewalt, was sie ursprünglich gewesen war, in rechtliche Gewalt vollendet. Auch die Lehrgewalt in Glaubensfragen ist in der Hand des Papstes zu formaler Gesetzgebungsgewalt geworden, welche keine Zustimmung der Ekklesia mehr fordert, welche um ihre Form willen von Rechts wegen den Gehorsam der Kirche und aller Gläubigen verlangt. Durch die Unfehlbarkeit des Papstes, welche das vatikanische Koncil definierte, ist zugleich die Vollendung der Papstgewalt und die Vollendung der rechtlichen Verfassung der Ekklesia herbeigeführt worden. Auch die Lehrgewalt über Glaubensfragen ist zu Rechtsgewalt entartet. Der Geist Gottes waltet frei nur noch in einem Einzigen, dem Papste. Die katholische Christenheit hat ihre Christenfreiheit, einst ruhend auf der Überzeugung, daſs in jedem gläubigen Christen der Geist Gottes als wirksam sich erweist, auf dem Altar des Papsttums als Opfer dargebracht. Die Kirche ist zur Magd des Papsttums

[12] Concil. Vatic. Sessio IV c. 4: definimus: Romanum pontificem, cum ex cathedra loquitur, — per assistentiam divinam, ipsi in beato Petro promissam, ea infallibilitate pollere, qua divinus redemptor ecclesiam suam in definienda doctrina de fide et moribus instructam esse voluit; ideoque ejusmodi Romani pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu ecclesiae, irreformabiles esse.

geworden. Der Katholicismus ist fertig. Er hat auf allen Stufen der Kirchenverfassung an die Stelle des göttlichen Geistes, welcher die Ekklesia leiten und in alle Wahrheit führen soll, menschliche Gewalthaber gesetzt, welche kraft formalen Rechtes beanspruchen, an der Statt Gottes die Christenheit zu regieren. Das Gewissen ist dem Recht ohne Widerrede unterthan gemacht worden. An Stelle des Glaubensgehorsams, welcher kraft innerer Überzeugung der göttlichen Wahrheit folgt, ist auf allen Stufen der kirchlichen Organisation der kraft äufserlicher Gründe geforderte Rechtsgehorsam getreten. Aus einer geistlichen Gemeinschaft ist unter den Händen des Katholicismus eine Rechtsgemeinschaft, aus dem Leibe Christi ein mit irdischer Gewalt regierter Rechts- und Verfassungskörper geworden.

§ 33. Schlufs.

Was haben wir gesehen?

Wir haben gesehen, wie das Kirchenrecht in der Kirche Christi aufgekommen und dadurch das ganze Wesen der Kirche verändert worden ist.

Die Christenheit, das durch Christum gewonnene Volk und Königreich Gottes auf Erden, kein anderes Haupt als Christum, keine andere Macht als die Macht göttlicher Wahrheit anerkennend, ist in ein Reich mit irdischer Gewalt, mit irdischem Recht, mit irdischem Zwang, mit irdischem Oberhaupt verwandelt. Das Reich Gottes ward zu einem Reich des Papstes, das Reich des Wortes ward zu einem Reich des Rechts. Die Christenheit ist katholisiert.

Wie war das möglich?

Das Bedürfnis nach äufserer formaler Ordnung, zunächst nach äufserem Schutz des Kirchenguts, sodann nach äufserem formalen Schutz der Kirchenlehre, das Bedürfnis nach Kirchenrecht ist stärker gewesen als das Vertrauen der Christenheit auf die leitende Fürsorge des göttlichen Geistes. In den Kämpfen um die Aufrechthaltung eines sittlich geordneten Gemeindelebens (die Verwaltung der Eucharistie und des Kirchenguts), um die Aufrechthaltung der ursprünglichen christlichen Wahrheit (in Widerstreit mit Gnosticismus, Montanismus, Häresie) ist rechtliche Ordnung in der Ekklesia als festes Bollwerk gegen die feindlichen Mächte aufgerichtet worden. Aber das Schutzmittel selber schlofs eine (nicht bewufst gewollte, aber doch naturnotwendig sich durchsetzende) Fälschung des christlichen Glaubens in sich. Die in Wahrheit menschliche Kirchenordnung mufste unter dem Gesichtspunkt göttlicher Kirchenordnung eingeführt werden. Eine

apostolische (von Gott, Christus durch die Apostel vorgeschriebene) Kirchenverfassung mufste behauptet werden, um unter diesem Titel die Ausbildung von Kirchenrecht zu ermöglichen. Die Entwickelung der Rechtssätze erfolgte in der Form der Durchsetzung von angeblich urchristlichen („apostolischen") Glaubenssätzen. Auf solche Glaubenssätze ist die Macht des Bischofs (seine priesterliche wie seine regierende Gewalt), ist die Macht der Synode (zuletzt der allgemeinen Synode), ist endlich die Macht des Oberbischofs (zuletzt des Papstes) gegründet worden.

Es hat im Lauf der Entwickelung eine Einschränkung stattgefunden. Während nach den ursprünglichen Ideen jede Gewaltübung in der Kirche auf Grund göttlichen Rechts geschehen mufs, ist späterhin eine Gewaltübung in gewissen Grenzen auch auf Grund blofs menschlich geordneter Disciplin in der Kirche zugelassen worden. Diese Einschränkung war notwendig, einerseits um eine in gewissem Mafs zweifellos zu tage liegende Veränderlichkeit des Kirchenrechts theoretisch zu rechtfertigen, andererseits und vor allem, um eine die ganze Kirche ergreifende rechtliche Organisation zu ermöglichen. Das Handeln im Namen Gottes mufste im Interesse solcher einheitlichen Kirchenverfassung für die Verwaltung des Regimentes den höchsten Organen der Kirche vorbehalten werden. Während im 4. Jahrhundert noch jede Synode bei jedem Synodalbeschlufs (auch über Sachen der Disciplin) im Namen des sie inspirierenden heiligen Geistes redet, ist seit dem Ausgang des Mittelalters nur noch die allgemeine Synode, und nur noch soweit sie Lehrfragen in dem jetzt herausgestellten engeren Sinn entscheidet, im Besitz einer im Namen Gottes redenden, göttliche Wahrheit verkündenden Gewalt. Während im 3. Jahrhundert noch jeder Bischof als „Statthalter Christi" nicht blofs seiner Herde, sondern der ganzen Kirche vorgesetzt ist, und für jede seiner amtlichen Handlungen in Anspruch nimmt, dafs sie mit dem Geist und mit der Macht Christi wirke, ist seit dem 4. Jahrhundert die Statthalterschaft Christi für die Kirche gewissen Oberbischöfen, zuletzt für die römisch-katholische Kirche allein dem Papst vorbehalten und die Gewalt des Papstes selber als eine im Namen Gottes redende auf die dogmatische Lehrgewalt eingeschränkt worden.

Um geschichtlich erträglich zu sein, ja um sein eignes Ziel, die rechtliche Ausgestaltung der Kirche, erreichen zu können, hat der Katholicismus sein Grundprincip von dem göttlich gegebenen Kirchenrecht nur teilweise durchführen können. Neben dem göttlichen Kirchenrecht ist ein rein menschliches, disciplinares Kirchenrecht zur Anerkennung gelangt. Aber das Grundprincip blieb als solches ge-

wahrt. Alle wesentlichen Sätze der Kirchenverfassung wurden auf göttliche („apostolische") Anordnung zurückgeführt und darum, obgleich diese „apostolische" Kirchenverfassung thatsächlich in ununterbrochenem Flufs sich befindet, in der Theorie für unveränderlich erklärt.

So ist die Geschichte des Kirchenrechts zugleich die Geschichte fortgesetzter Entstellung der christlichen Wahrheit gewesen. Sie hat begonnen mit der Herstellung einer rechtlich geordneten Gemeindeverfassung (Gewalt des Bischofs). Sie ist vollendet mit dem Ausbau einer rechtlich geordneten Gesamtkirchenverfassung (Gewalt des allgemeinen Koncils, Gewalt des Papstes). Durch eine Unwahrheit (durch den Lehrsatz, dafs kraft göttlicher Ordnung allein dem Bischof die Verwaltung der Eucharistie zustehe) ist die Gewalt des Bischofs, durch eine Unwahrheit (den Lehrsatz, dafs eine bestimmte Versammlung kraft formalen Rechts befugt sei, die göttliche Wahrheit festzustellen) ist die Gewalt des allgemeinen Koncils, durch eine Unwahrheit endlich (durch den Lehrsatz, dafs eine solche formal verbindende Lehrgewalt vielmehr kraft göttlicher Ordnung schon dem Papst allein zustehe) ist die Gewalt des unfehlbaren Papstes begründet worden. Nicht als wenn die Unwahrheit durch sich selber gesiegt hätte. Aber ein geschichtlich vorhandenes, thatsächlich anscheinend unabweisbares, mittelbar aus sittlichen Beweggründen geborenes Bedürfnis, das Bedürfnis nach einem Kirchenrecht, welches die Ordnung und die Lehre der Kirche sicherstelle, war die Kraft, welche eine Reihe von Selbsttäuschungen mit der Macht geschichtlicher Notwendigkeit und folgeweise mit der Macht des Sieges bekleidete.

Mit der Unfehlbarkeit des Papstes ist diese Entwickelung an ihrem naturgemäfsen Ende angelangt, indem die letzte Spur der einstigen geistlichen Freiheit der Christenheit gegenüber dem Lehramt, die letzte Spur der alten Freiheit der Kirche von kirchenrechtlicher Ordnung ausgetilgt wurde. In der Person des unfehlbaren Papstes ist das Lehramt von dem consensus ecclesiae befreit und damit zu einer monarchischen Gewalt geworden, welche, alle Staatsgewalt weit übertreffend, kraft formalen Rechts im Namen Gottes redet.

Die Form aber, in welcher dieser Abschlufs erreicht wurde, ist genau die gleiche wie diejenige, in welcher einst zur Zeit der Anfänge des Katholicismus dem Bischof das Alleinrecht auf die Eucharistie zugesprochen ward. Das vatikanische Koncil hat es für einen von Gott geoffenbarten Glaubenssatz erklärt, dafs dem Papst monarchische Lehrgewalt zustehe. Die Änderung des Rechts ist nur in der Form einer Änderung des Glaubens möglich gewesen.

Eine ununterbrochen fortschreitende Entwickelung führt von dem Alleinrecht des Bischofs auf die Eucharistie zu dem unfehlbaren Lehramt des Papstes. Immer die gleichen Kräfte, immer das gleiche Bedürfnis nach einer abschliefsenden, jede Abweichung von dem für wahr Gehaltenen verhindernden Organisation haben zu einer Entartung des christlichen Glaubens durch das sich durchsetzende Kirchenrecht geführt.

Das Kirchenrecht steht in Widerspruch mit dem Wesen der Kirche. Die wahre Kirche, die Kirche Christi kennt kein Kirchenrecht. Aus diesem Grunde hat die Entwickelung eines Kirchenrechts für die Kirche Christi (die Ekklesia), welche nur durch das Mittel der Erdichtung eines göttlich geoffenbarten Kirchenrechts möglich war, das Christentum in Katholicismus verwandelt.

Drittes Kapitel.

Die Reformation.

§ 34. Luther.

Im 16. Jahrhundert erhob sich die gewaltige Bewegung der Reformation. Die Wahrheit des Evangeliums leuchtete über alle Lande. Die wiedergeborene Freiheit des Christenmenschen, ein Simson, warf das Gebäude des vom Katholicismus aufgerichteten „göttlichen Kirchenrechts" in Trümmer[1]. „Wir sind in der Taufe frei geworden und

---

[1] Luther, De potestate Papae (1519), Weim. Ausg. Bd. 2 S. 185, Erl. Ausg. Opp. lat. var. arg. vol. 3, p. 299: Rhomanam ecclesiam aliis ecclesiis fuisse superiorem, probatur ex frigidissimis decretis Rhomanorum pontificum, contra quae sunt textus divinae scripturae —. Weim. S. 227. Erl. p. 365: Scripturae sanctae autoritas mecum est, qua probatur primatus ecclesiasticus jure divino nullus esse. Weim. S. 240, Erl. p. 384: nec Papa est Episcopis, nec Episcopus est superior presbyteris jure divino. — Luther, Von dem Papsttum zu Rom (wider Alveld), 1520, Weim. Ausg. Bd. 6 S. 294. Erl. Ausg. Bd. 27 S. 98: „Nu ists klar, dafs die eufserliche einickeit Romischer Vorsamlung macht nit Christenn; szo macht yhr Eufserung gewifslich auch kein Ketzer oder Abtrunniger. Drumb mufs auch nit war sein, dafs es gotlich Ordnung sei, unter der Romischen Gemein zu seinn. Also mufs es ein offentliche, lesterliche Lugen sein in den heyligen Geyst, wer da sagt, dafs die eufserliche eynickeit Romischer Gewalt sei Erfüllung einiger gotlicher Ordnung". Weim. S. 300. Erl. S. 107: „Drumb dieweil alle Bischoffe nach gotlicher Ordnung gleich sein und an der Aposteln Stat sitzen, mag ich wol bekennen, dafz ausz menschlicher Ordnung einer über den andern ist in der eufserlichen Kirchen". Schmalk. Art. Pars II Art. IV (Müller S. 306): „Dafs der Pabst nicht sei jure divino oder aus Gottes Wort das Haupt der ganzen Christenheit (denn das gehöret einem allein zu, der heifst Jesus Christus), sondern allein Bischof oder Pfarrherr der Kirchen zu Rom und derjenigen so sich williglich oder durch menschliche Kreatur (das ist weltliche Oberkeit) zu ihm begeben haben, nicht unter ihm als einem Herrn, sondern neben ihm als Brüder und Gesellen Christen zu sein" u. s. w.

allein göttlichen Worten unterthan; warum soll uns ein Mensch in seine Worte gefangen nehmen?"[2] Die Kirche Christi kennt keine menschliche, rechtliche Herrschaft. Sie besteht nicht in Papstgewalt noch Bischofsgewalt, noch anderen äußeren Einrichtungen, sondern allein im Wort Gottes und rechtem Glauben[3].

Sollte nur das katholische „göttliche Kirchenrecht" verworfen werden? Mit nichten! Luther hat jedem Kirchenrecht, jederlei göttlichem Kirchenrecht und im Grundsatz ebenso dem als bloß menschliche, geschichtliche und darum veränderliche Satzung sich gebenden Kirchenrecht, er hat dem Kirchenrecht als solchem, welcher Art es auch immer sei, den Krieg erklärt.

Vor dem Elsterthor zu Wittenberg warf Luther am 10. Dezember 1520 mit der Bannbulle auch das Corpus Juris Canonici in die Flammen. Nicht in der Leidenschaft eines zornerregten Augenblicks, auch nicht bloß zum Zeugnis seines Hasses gegen das päpstliche Kirchenrecht, sondern um der klaren und festen Überzeugung Ausdruck zu geben, welcher er sein Leben lang treu geblieben ist, daß das geistliche Recht als solches von Übel ist. Nicht bloß das päpstliche Recht, sondern das Kirchenrecht wollte er verbrennen.

In seiner Rechtfertigungsschrift: „Warum des Papsts und seiner Jünger Bücher verbrannt sind" (1520), legt Luther den „antichristischen, teuflischen" Inhalt des päpstlichen Gesetzbuchs, seine

---

[2] Luther, An den christlichen Adel deutscher Nation (1520), Weim. Ausg. Bd. 6 S. 456. Erl. Ausg. Bd. 21 S. 343.

[3] Schmalk. Art. Pars III Art. XII (S. 324): „Wir gestehen ihnen nicht, daß sie die Kirche seien, und sinds auch nicht, und wöllens auch nicht hören, was sie unter dem Namen der Kirchen gebieten oder verbieten. Denn es weiß, Gott Lob, ein Kind von sieben Jahren, was die Kirche sei, nämlich die heiligen Gläubigen und die Schäflein, die ihres Hirten Stimme hören. Denn also beten die Kinder: Ich gläube eine heilige christliche Kirche. Diese Heiligkeit stehet nicht in Chorhemden, Platten, langen Röcken und andern ihren Ceremonien, durch sie über die heilige Schrift erdichtet, sondern im Wort Gottes und rechtem Glauben". Luther, Predigt über das 23. Kapitel Matthäi (Erl. Ausg. Bd. 45 S. 73): „Allhier siehest du auch das einige Wahrzeichen der christlichen Kirchen, welches ist dem göttlichen Wort folgen und gehorsam sein. Wenn das hinweg ist,, so laß sie immer rühmen: Kirche, Kirche, es ist doch nichts darhinter. — Darumb, wo man nun Gottes Wort höret, do ist Gottes Kirche, und wenn es auch gleich im Kuhstall wäre, do Christus ist geboren worden. — (S. 74): Also gar gewaltiglich liegt alles am Wort. — (S. 75): Die Kirche heißet nicht Bischoffsstäbe, nicht Doctor, noch Gesetze, noch Papst, denn sie haben nicht das Evangelium. Man muß es also haben, daß man es höre. Wenn mans nicht höret, do magst du gleich von Schmaragd oder Gold eine Kirche bauen, so ists doch eine Teufels-Kirch. Derhalben so machet Gottes Wort die Kirche".

„vergiftete und greuliche Lehre“ dar, die „stinkt nach eitel Geiz und Gewalt“ und ausgeht in die „Summa Summarum: der Papst ist ein Gott auf Erden“[4]. „So verbrenne ich viel billiger ihre unchristlichen Rechtsbücher, drinnen nichts Gutes ist; und ob etwas Gutes drinnen wäre, wie dann ich von dem Dekret muſs bekennen, so ists doch alles dahin gezogen, daſs es Schaden thun soll und den Papst stärken in seinem antichristischen Regiment“[5]. Schon in seiner Schrift an den christlichen Adel hatte Luther erklärt, daſs es „gut wäre, das geistliche Recht von dem ersten Buchstaben bis zum letzten würde von Grunde ausgetilget, besonders die Dekretalen“. „Sind doch in dem ganzen geistlichen Papstgesetz nicht zwei Zeilen, die einen frommen Christen könnten unterweisen, und leider soviel irrige und gefährliche Gesetze, daſs nichts besser wäre, als man machte einen roten Haufen draus“. „Denn das geistliche Recht heiſset auch darum geistlich, daſs es kommt von dem Geist — nicht von dem heiligen Geist, sondern von dem bösen Geist“. „Christlicher Glaube und Stand kann wohl bestehen ohne des Papsts unerträgliche Gesetze; ja, er kann nicht wohl bestehen, es seien denn der römischen Gesetze weniger oder keine“. „Ei, so falle es ganz dahin in Gottes Namen, das in des Teufels Namen sich erhoben hat“[6]. Das geistliche Recht ist nach Luther als Ganzes, wenn auch im einzelnen „etwas Gutes drinnen wäre“, ein Werk des Teufels und darum von dem ersten Buchstaben bis zum letzten auszutilgen. Der christliche Glaube, die christliche Kirche („Stand“) kann des Papstes Gesetze entbehren, ja, die Christenheit wird nicht eher „wohl bestehen“, als bis kein „römisches“ (kanonisches) Gesetz mehr in Geltung ist.

Schon in diesen Äuſserungen Luthers ist dei Grundgedanke klar ausgesprochen, daſs überhaupt kein Kirchenrecht sein soll. Luther verlangt kategorisch die vollständige Abschaffung des päpstlichen Gesetzbuchs, d. h. des geltenden kanonischen Rechts und damit des gesamten geltenden Kirchenrechts. Das wollte er, indem er das Corpus Juris Canonici verbrannte. Wollte Luther etwa ein anderes, besseres geistliches Gesetzbuch, ein anderes, besseres Kirchenrecht? Nicht von ferne! Er verlangt lediglich die Vernichtung des geltenden Kirchenrechts „vom ersten bis zum letzten Buchstaben“. Nichts anderes soll an seine Stelle gesetzt werden. Ohne Ersatz soll das geltende Kirchenrecht

---

[4] Erl. Ausg Bd. 24 S. 154. 155. 163.

[5] Ebendas. S. 165.

[6] An den christl. Adel. Weim. Ausg. Bd. 6 S. 443. 445. 456. 459. Erl. Ausg. Bd. 21 S. 325. 328. 343. 346. 347.

verschwinden. Es ist „nichts Gutes drinnen“. Das liegt im Wesen des Kirchenrechts. Erst wenn keine „römischen Gesetze“ und folgeweise kein Kirchenrecht mehr gilt, wird die Christenheit „wohl bestehen“. Luther selber hat dafür gesorgt, daſs wir über diese seine Meinung auſser Zweifel gesetzt werden. In seiner Schrift gegen Emser heiſst es: „Also hab ich geraten und rate noch, daſs man nicht eine Reformation vorgebe, wie Emser narret, diese Menschenlehre und geistlich Recht zu bessern; denn es ist unmöglich: sondern daſs man es gar verbrenne, abthue, vertilge und umkehre, oder je weniger, so viel man kann, und wiederum treibe bloſs die zwei Ämter des Buchstabens und des Geistes, welche nicht getrieben werden mögen, Menschenlehre bleibe denn dahinten“ [7]. Was soll in der Kirche getrieben werden? Nur das Amt des Buchstabens und des Geistes, d. h. nur die Predigt des göttlichen Gesetzes (der zehn Gebote) und des Evangeliums. Menschenlehre und geistliches Recht sind solcher Predigt des göttlichen Wortes im Wege. Darum sollen sie „billig weichen“ dem Gotteswort. Sie sollen nicht reformiert noch gebessert, sondern lediglich aufgehoben werden, damit Gottes Wort freie Bahn in Gottes Kirche habe [8].

Welch Entsetzen hat Luthers kühne That, da er das kanonische Rechtsbuch dem Feuer überantwortete, bei seinen Zeitgenossen, auch bei den wohlgesinnten, erregt! Welch Verwundern wird noch heute bei Luthers rücksichtslosem Widerspruch gegen das Dasein jeglichen Kirchenrechts auch in gut evangelisch gesinnten Kreisen laut! Und doch ist auſser Frage, daſs Luthers Urteil über das Kirchenrecht eine unausweichliche, naturnotwendige Folge aus dem durch Luther wieder entdeckten urchristlichen und evangelischen Begriff der Kirche darstellt.

Die Kirche Christi (Ekklesia) ist das Volk Christi, das Volk Gottes, „ein christlich heilig Volk, das da gläubt an Christum“, „die heilige Christenheit“ [9]. Die Kirche Christi ist das Reich Christi, das Reich Gottes, das Himmelreich, „ein geistlich Reich, in welchem doch kein

---

[7] Auf das überchristliche Buch Bock Emsers zu Leipzig Antwort (1521), Erl. Ausg. Bd. 27 S. 270.

[8] Die in Anm. 7 angezogene Stelle fährt fort: „Und billig ist, daſs sie (Menschenlehre und geistlich Recht) weichen dem Gottis Buchstaben und Geist, dieweil sie hinderlich und nachtheilig dazu sein“.

[9] Luther, Von den Conciliis und Kirchen (1539), Erl. Ausg. Bd. 25 S. 412. 413. Vgl. Luthers Groſsen Katechismus (1529), Erl. Ausg. Bd. 21 S. 102. 103.

ander Häupt sein kann, denn ein geistlichs, welchs ist Christus“ [10]. Weil die Kirche Christi Reich, Christi Braut und Christi Leib ist, kann sie kein leiblich Oberhaupt und keine Menschenlehre und keine Menschensatzung dulden [11]. Gerade darum duldet sie auch kein zwangsweises, kein leibliches, kein rechtliches, kein aus lediglich äufseren, formalen Gründen verbindliches Regiment. Christi Reich „ist nicht ein leiblich oder weltlich, irdisch Regiment, wie andere Herren und Könige auf Erden regieren, sondern ein geistlich, himmlisch Regiment, das da gehet nicht über zeitlich Gut, noch was dies Leben betrifft, sondern über Herzen und Gewissen, wie man vor Gott leben soll, seine Gnade erlangen“ [12]. In Christi Reich „soll ein neues angehen und angerichtet werden, nämlich solch Scepter, das da nicht sagt noch ordnet oder gebeut von dem äufseren, leiblichen Wesen

---

[10] Luther, Wider Hans Wurst (1541), Erl. Ausg. Bd. 26 S. 40. Predigt am 4. Sonnt. n. Trin. (1534), Erl. Ausg. Bd. 5 S. 317: „Also gehets auch in der Kirchen und in Gottes Reich“. Predigt am 23. Sonnt. n. Trin. (1529), Erl. Ausg. Bd. 6 S. 184: „Der Teufel richtet so viel Rotten und Secten an in der Kirche, dadurch er hindere, dafs Gott nicht gegeben werde, was Gottes ist. Aber es hilft nicht, sondern je mehr der Teufel wider Gottes Reich und die liebe Kirche wüthet und tobet, je stärker die Kirche wird“. S. 191: „Zum andern, dafs Christus hinzusetzet und spricht: Gebet Gott, was Gottes ist, damit bestätigt und befestiget er das geistlich Regiment, welches heifst Gottes Reich. — — Dies geistliche Regiment und Reich Gottes kann menschliche Vernunft nicht verstehen noch begreifen“. S. 195: „Unterscheid der zweier Reich, des Reichs Gottes und des Kaisers“ (Kirche und Staat). Predigt am 23. Sonnt. n. Trin. (1533), ebendas. S. 215: „Der Welt Reich und unsers Herrn Christi Reich.“ Predigt am 20. Sonnt. n. Trin. (1533), ebendas. S. 132: „Hie soll man erstlich lernen, was das Wort Himmelreich heifse, nämlich dafs es nicht heifse ein Königreich auf Erden, sondern ein Reich im Himmel, da Gott selber allein König inne ist. Das heifsen wir die christlichen Kirchen, die hier auf Erden ist. Nu vergleichet der Herr das Himmelreich einer königlichen Hochzeit, darumb dafs er, der Herr Christus, des Königs Sohn, die Kirche ihm zur Braut nimpt. — — Auf gut deutsch heifset das Himmelreich ebenso viel als das Reich Christi, das Reich des Evangelii und des Glaubens. Denn wo das Evangelium ist, da ist Christus. Wo Christus ist, da ist der heilige Geist und sein Reich, das rechte Himmelreich“. Von Conciliis und Kirchen, Erl. Ausg. Bd. 25 S. 447: „auf Erden allein zwei leiblich Regiment sind, Stadt und Haus. — Darnach kömpt das Dritte, Gottes eigen Haus und Stadt, das ist die Kirche“. U. s. w.

[11] Schmalk. Art. Pars II Art. IV (vgl. oben Anm. 1), Müller S. 308: „Darum kann die Kirche nimmermehr bafs regieret und erhalten werden, denn dafs wir alle unter einem Häupt Christo leben. — — Dies Stück zeiget gewaltiglich, dafs er (der Papst) der rechte Endechrist oder Widerchrist sei, der sich über und wider Christum gesetzt und erhöhet hat, weil er will die Christen nicht lassen selig sein ohne seine Gewalt, welche doch nichtes ist, von Gott nicht geordnet noch geboten“.

[12] Luthers Auslegung des 110. Psalms (1539), Erl. Ausg. Bd. 40 S. 52.

und Thun, noch mit leiblichem Zwang regieren soll, auch nicht wie Moses mit Schrecken und Treiben des Gesetzes, sondern allein sein soll ein Wort oder Predigt, das da verkündigt, wie wir sollen selig werden“ [13]. Weil Christus (Gott) das alleinige Haupt der Kirche ist, kann in der Kirche nur das Wort Christi, nur das Wort Gottes, welches freie Aneignung, freien Glaubensgehorsam fordert nicht das Wort einer menschlichen Machtstelle kraft rechtlicher, formaler Gewalt gebieten [14].

Diese Sätze gelten nach Luther, im Gegensatz zu der nach ihm und noch heute allgemein herrschenden Meinung, gerade auch, ja an erster Stelle für die Kirche, soferne sie in die sichtbare Erscheinung tritt.

Die Kirche im geistlichen Sinn, die Kirche Christi, welche das Reich Christi darstellt, ist wie nach der urchristlichen (oben S. 22. 23), so auch nach der echt lutherischen Überzeugung kraft ihres Wesens ebenso notwendig sichtbar wie unsichtbar [15]. Die Kirche (Reich Gottes) mufs unsichtbar sein, weil der Verstand nicht zu sehen vermag, dafs Gott durch sein Wort (Predigt des Evangeliums) auf Erden regiert und sich eine Gemeinde von Heiligen sammelt. Die Kirche (Reich Gottes) mufs aber ebenso notwendig sichtbar sein, weil die Wortverwaltung (mit Einschlufs der Sakramentsverwaltung) sichtbar ist und ohne die Versammlungen der Gläubigen um das mündlich

---

[13] Ebendas. S. 89. 90.

[14] Von Conciliis und Kirchen (Erl. Ausg. Bd. 25) S. 401: „Also verdampt ein Concilium auch einen Ketzer nicht nach ihrem Dunkel, sondern nach des Reichs Recht, das ist nach der heiligen Schrift, wie sie bekennen, welches der heiligen Kirchen Recht ist. Solch Recht, Reich und Richter ist wahrlich zu fürchten bei ewigem Verdamnifs. Denn solch Recht ist Gottes Wort, das Reich ist Gottes Kirche, der Richter ist beider Amptmann oder Diener“. S. 403: „in diesem Reich der Kirchen heifsts also: Gottes Wort bleibt ewiglich, nach demselben mufs man richten, und nicht neue oder ander Gottes Wort setzen“. Auslegung des 110. Psalms, Erl. Ausg. Bd. 40 S. 88: „droben ist breit genug gesagt, dafs er (Christus) nicht werde mit dem Schwert oder leiblicher Gewalt und Macht regieren (wie weltliche Könige und Herren in ihrem Regiment); sondern dafs eben solche weltliche Macht und Herrschaft sich wider ihn setzen werde. Doch mufs er auch eine Macht haben, dadurch er herrsche und sein Reich fortbringe und erhalte. Das soll allein durch das mündlich Wort oder Predigtampt geschehen, dafs es von diesem König unter die Leute erschalle — dafs sie diesem König unterthan und gehorsam seien“. — Vgl. oben S. 23.

[15] Vgl. die lehrreiche Darstellung bei Seeberg, Der Begriff der christl. Kirche (1885) S. 85 ff.

verkündigte Wort nicht gedacht werden kann[16]. Die Kirche Christi wird sichtbar in jeder Versammlung der Gläubigen in Christi Namen, d. h. in jeder Versammlung der Gläubigen um Wort und Sakrament.

Von allen Seiten hören wir, auch in der protestantischen Kirche, wenngleich in verschiedenen Tonarten, dafs dieses Sichtbarwerden der Kirche Christi die Notwendigkeit des Kirchenrechtes in sich schliefst. Die Einen erklären, ähnlich wie die katholische Kirche, dafs schon Christus der Herr durch die Stiftung der Kirche als der für die Menschheit bestimmten Heilsanstalt, als eines gliedlich geordneten Organismus auch das Kirchenrecht, wenngleich als ein geschichtlich zu entwickelndes, der Kirche eingestiftet habe[17]. Die Andern lehren, dafs

---

[16] Häufig spricht Luther es aus, dafs das „mündliche Wort oder Predigtamt" die Herrschaft in der Kirche Gottes führt und die naturnotwendige Lebensäufserung derselben darstellt, vgl. Anm. 14. Resp. Lutheri ad librum Ambrosii Catharini (1521), Erl. Ausg. Opp. lat. varii argum. vol. 5 p. 311: visibile signum (ecclesiae) — omnium potissimum Evangelium. — — Non de Evangelio scripto, sed vocali loquor. Ferner z. B. Tischreden, Erl. Ausg. Bd. 57 S. 59: Doktor Martinus Luther sagte einmal: „dafs eine sonderliche Gabe Gottes wäre, dafs das Reden dem Menschen verliehen wäre; denn durchs Wort und nicht durch Gewalt regieret die Weisheit; — darumb hat Gott seiner Kirchen gegeben ein äufserlich Wort zu hören und die Sakrament zu gebrauchen". Auslegung des 1. und 2. Kap. Johannis (1537. 1538), Erl. Ausg. Bd. 45 S. 358: „Damit er anzeiget, dafs das äufserliche Wort dazu diene, dafs man zum Glauben dadurch komme und den heiligen Geist empfahe. Denn Gott hat beschlossen, dafs niemand soll und kann glauben noch den heiligen Geist empfahen ohne das Evangelium, so mündlich gepredigt oder gelehret wird". Um des mündlichen Wortes willen ist das Amt der Verkündigung des Evangeliums für die Kirche unentbehrlich, ebendas. S. 361: „so sollt man das mündliche Wort nicht verachten, sondern hoch, grofs, lieb und wert haben. Denn darumb hat Gott das Ampt, das die Versöhnung predigет und das Wort von der Versöhnung, das ist das Evangelium, unter uns aufgericht". Auslegung des 6.—8. Kap. Joh. (1530—1532), Erl. Ausg. Bd. 48 S. 206 gegen die Wiedertäufer und Rottengeister, welche das mündliche Wort verachten. S. 207: „Das Wort macht lebendig. Diese Wort merk wohl, dafs wenn Gottes Wort aus einem gläubigen Munde hergehet, so sind es lebendige Wort und können den Menschen erretten vom Tode". U. s. w.

[17] So Stahl, Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten, 2. Ausg. (1862), S. 58. 59. „Die Kirche ist nach ihrem Begriff zugleich die Gemeinde der Heiligen und Anstalt des Heils, — eine zur Wirksamkeit nach aufsen geordnete Institution. — — Als sichtbare Kirche, als Institution besteht sie in dem Worte Gottes — in dem Bekenntnis — in den Sakramenten — in dem Amte des Wortes — in der äufseren gliedlichen Ordnung, namentlich auch der kirchenregimentlichen Ordnung". S. 60: „Wenn auch für Amt und Regiment die freie Gestaltung im weitesten Umfang gestattet ist, so sind sie doch nichtsdestoweniger schon von Christus gegründet". S. 68: „Der Begriff der Kirche befafst daher alle göttlichen Stiftungen: die Offenbarung Gottes und die h. Schrift — die Schlüssel-

aus dem Wesen zwar nicht der Kirche als Heilsanstalt, aber doch der Kirche als Heilsgemeinschaft, als Gemeinschaft des gottesdienstlichen Handelns, daſs also aus dem Wesen der Versammlungen der Gläubigen um Wort und Sakrament die Erzeugung von Kirchenrecht mit Notwendigkeit hervorgehe [18].

---

gewalt, das gottgestiftete Amt des Wortes und der Leitung. Er befaſst aber auch die menschlich geschichtlichen Einrichtungen, — die auf Grund der göttlichen Stiftung von Amt und Regiment in Freiheit ausgebildete geschichtliche Verfassung. Das alles ist Institution, ist ein von Gott Gestiftetes und Eingerichtetes (bezw. auf Grund göttlicher Stiftung geschichtlich rechtmäſsig Gewordenes) auſser und über den Menschen" (!). Ähnlich Kliefoth, Acht Bücher von der Kirche, Bd. 1 (1854), S. 26: „Das Ganze der Kirche ist ein Leib, ein Organismus —. Als solcher Organismus aber bedarf die Kirche einer ihre Gliedmaſsen und Glieder rechtlich zusammenordnenden Kirchenordnung, sowie einer Handhabung dieser Kirchenordnung, d. h. eines Amtes der Kirchenleitung. Denn obgleich die Leitung der Kirche, wie Alles in ihr, stets von dem Haupte Christo ausgeht, so will doch der Herr auch diese wie Alles durch Menschen, also durch menschliche Träger eines Amtes der Kirchenregierung ausüben, so daſs — die Kirche so wenig ohne eine Kirchenleitung und ihr Amt vollständig sein würde, als ohne Gnadenmittel und ihr Amt oder ohne die Gemeinde und ihre Diakonie". S. 28: Die Ordnung der Kirche muſs, „weil auch die Kirche noch immer die Sünde in sich trägt, sogar in rechtlicher Form, in Form des Gesetzes erscheinen. Demnach bedarf die Kirche, weil sie ein aus Instituten, Ämtern und Ständen gegliederter Organismus ist, auch der Kirchenordnung, welche die aus der Heilsordnung und aus der geheiligten Naturordnung her in sie gesetzten Dinge und Menschen dem Worte und Willen Gottes gemäſs rechtlich zusammenfügt, damit ein Jegliches in seine Taxis gesetzt und in seiner Taxis erhalten werde".

[18] So Höfling, Grundsätze evangelisch-lutherischer Kirchenverfassung (3. Aufl. 1853), S. 18. 19: Obgleich „Kirche und Kirchenverfassung Begriffe sind, welche einander schlechterdings nicht decken und nicht decken können", weil die Kirche wesentlich Glaubensgemeinschaft ist, so muſs die Kirche doch, „um sich als Sammlung der Gläubigen und sammelnde Anstalt für den Glauben — zu bethätigen und zur rechten, vollen Existenz zu bringen, notwendig in die Bildung von äuſserlichen kirchlichen Gemeinwesen eingehen —. Mit einem Worte, sie muſs sich verfassen, und tritt eben damit auf das rechtliche Gebiet über, weil das Recht es ist, welches die äuſseren socialen Verhältnisse der Menschen ordnet". Diese Gedankenreihe Höflings kann als die gemeinverbreitete angesehen werden (vgl. oben S. 3 Anm. 1). Obgleich die rechtliche Ordnung das Wesen der Kirche nicht zum Ausdruck bringt, obgleich die Art der rechtlichen Ordnung grundsätzlich gleichgültig ist, bringt doch die Kirche, um sichtbar zu werden, „notwendig" Rechtsordnung hervor, und gelangt sie erst damit „zur rechten, vollen Existenz". Das Kirchenrecht hat also doch in Wesen und Aufgabe der Kirche seine Grundlage, ja eine unabweisliche Notwendigkeit, und gehört es also zum Dasein der Kirche Christi, daſs sie Kirchenrecht hervorbringt. Eine eigne Abhandlung hat Ritschl der „Begründung des Kirchenrechtes im evangelischen Begriff von der Kirche" gewidmet (in Doves Zeitschr. f. Kirchenrecht, Bd. 8, 1869, S. 220 ff.). Auch nach Ritschl folgt die Notwendigkeit des Kirchenrechts aus dem „ethischen Begriff der Kirche", soferne

Anders Luther.

Er macht Ernst mit seinem Glauben, daſs auch die sichtbare Kirche nichts anderes als das sichtbar werdende Reich Gottes ist und sein soll. Ganz gerade so wie die apostolische Christenheit der Urzeit. Weil die sichtbare Kirche lediglich das in die Welt der Erscheinung eintretende Gottesreich (Reich Christi, Himmelreich) darstellt, darum kann gerade auch in der äuſserlich wahrnehmbaren, sichtbar werdenden Kirche keine andere Herrschaft als Gottes Herrschaft sein, kein ander Scepter als Christi Scepter, kein ander Regiment als des heiligen Geistes Regiment. Mit anderen Worten: auch in der sichtbaren Kirche, dem sichtbaren Gottesreich, darf nur das Wort Gottes, keines Menschen Wort und keines Menschen Satzung (Recht) die Herrschaft führen. Das Regiment gerade in der sichtbaren Kirche besteht allein in der Predigt des Evangeliums.

„Und eben damit, daſs er (Gott) diesem Königreich giebt einen Scepter, zeigt er, daſs es soll ein offenbarlich Regiment und ein äuſserlich kenntlich Zeichen sein, darin dieses Königs Reich gehen und stehen werde. Er setzet aber deutlich dazu, daſs es soll sein ein solcher Scepter, der da ausgesandt werden oder ausgehen, immer weiter und weiter gehen und kommen soll. Da gehören Botenläufer zu. Darum ist dieser Scepter nichts anderes denn das öffentliche Predigtamt, so der Herr Christus selbst angefangen und hernach durch seine Boten, die Apostel und ihre Nachkommen, immer weiter auszubreiten befohlen hat bis an den jüngsten Tag. Darin stehet sein ganzes Reich und Regiment, soviel man das äuſserlich sehen und ergreifen kann. Denn er zeigt und nennet allhie nichts anderes, dadurch dieser König regieren soll, ohn allein dies Scepter, und soll kein ander äuſserlich Zeichen oder Gemerk sein, dabei man sein Reich kennen möge. Denn droben ist bereits genug gesaget, daſs er nicht werde mit dem Schwert oder leiblicher Gewalt und Macht regieren (wie weltliche Könige und Herren in ihrem Regiment), sondern daſs eben solche weltliche Macht und Herrschaft sich wider ihn setzen werde. Doch

die Kirche sich „als gottesdienstliche Gemeinschaft“ äuſsert: „die gottesdienstliche Gemeinschaft als ethische Gröſse ist nicht wirklich in Raum und Zeit auſser in der Abstufung und Wechselbeziehung der Rechte ihrer Beamten und ihrer übrigen Genossen“. — Auch die independentistisch gerichteten Lutheraner halten wenigstens für die Einzelgemeinde an der inneren Notwendigkeit einer Verfassung nach rechtlicher Art fest. Vgl. z. B. C. F. W. Walther, Die rechte Gestalt einer vom Staate unabhängigen Ev.-Luth. Ortsgemeinde, St. Louis, Mo. 1885, S. 46 ff. und unten § 36 Anm. 45.

mufs er auch eine Macht haben, dadurch er herrsche und sein Reich fortbringe und erhalte. Das soll allein durch das mündliche Wort oder Predigtamt geschehen, dafs es von diesem König unter die Leute erschalle und also in die Herzen komme, dafs er erkannt und angenommen werde“ [19].

Es ist bekannt, dafs nach lutherischer Lehre die Kirche Christi nur sichtbar wird an Gottes Wort (und Sakrament): die Sakramentsverwaltung fällt mit unter die Wortverwaltung), nicht aber an irgendwelcher Rechtsordnung [20]. Warum? Weil nur durch Wort (und Sakrament), nicht aber durch das Mittel irgendwelcher Rechtsordnung Christus sein Regiment führt und sich sein heiliges Volk (die Christenheit, die wahre Kirche) sammelt. Weil wir durch Wort und Sakrament „Christen werden“, nicht durch irgendwelche rechtliche

---

[19] Luther, Auslegung des 110. Psalms (1539), Erl. Ausg. Bd. 40 S. 87. 88. Vgl. oben bei Anm. 12. 13. — Ganz ebenso hat Luther sich an zahlreichen anderen Stellen geäufsert. Auslegung über die 25 ersten Psalmen (1530), Erl. Ausg. Bd. 38 S. 231: „Das ist nun das Predigtampt, welches ist das Reich Christi, der da ist ein König, so da regieret durch das äufserliche und mündliche Wort, welches zu Brüdern Christi machet alle, die es hören und annehmen. So ist nu Christus ein Prediger und ein Wortkönig, in welches Wort aber gesteckt und verschlossen ist alles Heil und Seligkeit“. Predigt am 1. Sonntag des Advents Erl. Ausg. Bd. 10 S. 35: „Das Aussenden zeiget, dafs das Reich Christi stehet in dem öffentlichen und mündlichen Predigtampt, welches nicht soll still stehen noch bleiben an einem Ort, — sondern öffentlich, frei und unverhindert soll gehen in alle Welt“. Predigt am 2. Sonnt. n. Ostern, Erl. Ausg. Bd. 12 S. 4: „Von dem Reich (Christi) haben wir gesagt, — dafs es nicht regiert wird mit einiger Gewalt, sondern durch die mündliche Predigt, das ist durch das Evangelion. — Das ist sein Reich, also regiert er, so dafs alle seine Kraft stehet und liegt an dem Wort Gottes. Welche nu das hören und glauben, die gehören in dies Reich“. U. s. w. Alle aufgeführten Äufserungen gehören den späteren Lebensjahren Luthers an. Aber denselben Satz hat Luther schon ausgesprochen in seiner Schrift: De pot. Papae v. J. 1519, Weim. Ausg. Bd. 2 S. 223. Erl. Ausg. Opp. lat. var. arg. vol. 3, p. 359: Non est alia praecellentia in ecclesia, quam verbi ministerium, quod bene salvum manet, si sacerdotes in omnibus temporalibus subjecti sint potestati gladii. Durch sein ganzes Leben hat Luther an dieser Überzeugung festgehalten. Vgl. auch unten Anm. 41.

[20] Luther, Von dem Papsttum zu Rom (1520), Weim. Ausg. Bd. 6 S. 301. Erl. Ausg. Bd. 27 S. 108: „Die Zeichen dabei man eufserlich mercken kan, wo dieselb Kirch in der Welt ist, sein die Tauff, Sakrament und das Evangelium, und nit Rom, difs oder der Ort. Dan wo die Tauff und Evangelium ist, da soll niemant zweyffeln, es sein Heyligen da, und soltens gleych eytel Kind in der Wigen sein. Rom aber odder bepstlich Gewalt ist nit ein Zeychenn der Christenheit; dan dieselb Gewalt macht keinen Christen, wie die Tauff und das Evangelium thut; drumb gehoret sie auch nichts zur rechten Christenheit“.

Organisation[21]. Wo Wort und Sakrament sind, da ist Christus, da ist seine Kirche, da ist ein Haufe von Heiligen, und seien es auch „eitel Kind in der Wiegen“[22]. Das Kirchenrecht aber macht keine Christen, macht kein heilig Volk, ist darum kein Zeichen, dafs Christus und seine Gemeinde zur Stelle ist. Das Kirchenrecht macht keine Kirche. Die Kirche des Kirchenrechts ist als solche nicht die Kirche Christi[23]. Warum? Weil das Kirchenrecht als solches

---

[21] Luther a. a. O. (Anm. 20), Weim. Ausg. S. 300. Erl. Ausg. S. 107: „Hie (in der rechtlich verfafsten Kirche) einfleufset wol der Bapst, was er ym Syn hat, als da ist sein geistlich Gesetz und Menschenwerk, da mit eufserlich Pompen der Christenheit wird regirt; aber davon werden keine Christenn —; sein auch keine Ketzer, die nit unter denselben Gesetzen und Pompen odder menschlicher Ordnung sein. Dan so manch Land, szo manch Sytten“.

[22] Vgl. Anm. 20.

[23] Luther a. a. O., Weim. S. 296. 297, Erl. S. 101. 102. Nachdem Luther auseinandergesetzt hat, dafs die Schrift nur auf einerlei Weise von der „Christenheit“ (Kirche) redet, nämlich als von der „Vorsammlunge aller Christgleubigen auff Erden“, einer „geistlichen Vorsammlung der Seelen in einem Glauben“, fährt er fort: Aufserdem „ist nu ein ander Weyse von der Christenheit zu reden. Nach der heifset man die Christenheit eine Vorsamlung in ein Haufs, oder Pfar, Bisthum, Erzbisthumb, Bapsttum, in wilcher Samlung gahen die euferlichen Geperden als singen, lesen, Mefsgewand. — Wiewol nu dem Wortlein geystlich oder Kirchen hie Gewalt geschieht, dafs solch euserlich Wesen alszo genandt wirt, szo es doch allein den Glauben betrifft, der — Christen macht, hat doch der Prauch uberhand genommen nit zu kleiner Vorführung und yrtumb vieler Seelen, die do meynen, solchs eufserlich Gleyfsen sei der geistliche und wahrhafftige Stand der Christenheit oder Kirchen. Von disser Kirchen, wo sie allein ist, stet nit ein Buchstab in der heyligenn Schrifft, das sie von Got geordenet sei. — — Das geystlich Recht und Menschengesetz nennen wol solch Weszen ein Kirch odder Christenheit; aber davon handeln wir itzt nicht. — — Disze (eufserliche, leibliche) Christenheit wirt durchs geistlich Recht und Prelaten in der Christenheit regirt. Hyrein gehoren alle Bepste, Cardinel, Bischoff, Prelaten, Priester, Monich, Nonnen und alle, die ym eufserlichen Wesen fur Christen gehalten werden, sie sein warhafftig grundlich Christen oder nit“. Luther unterscheidet also die Kirche im Sinn der Schrift von der Kirche im Sinn des Kirchenrechts. Die erste ist ihm die „naturlich, eigentlich, rechte, wesentliche“, „wahrhaftige“ und zugleich „geistliche, innerliche“, die andere eine „gemachte und eufserliche“, „leibliche“ Christenheit. Diese andere, äufserliche, rechtlich verfafste Kirche kommt als solche nach Luther (und wie Recht hat er darin!) in der Schrift garnicht vor und trägt nur „zur Verführung der Seelen“ den Namen Kirche. Die Kirche im Sinn des Kirchenrechts ist als solche („wo sie allein ist“) vielmehr keine Kirche, sie stellt nicht die Kirche Christi dar. Wenn Luther a. a. O. dennoch die äufserliche, rechtlich verfafste Kirche (deren Haupt der Papst ist) zu der wahren Kirche (deren Haupt Christus ist) in das Verhältnis von Leib und Seele setzt (Luther will die geistliche, wahre und die leibliche, rechtlich regierte Christenheit „nicht voneinander scheiden; sondern zugleich, als wenn ich von

nur der Aufrichtung menschlicher Herrschaft dient. Im Kirchenrecht bleibt das Scepter Christi unsichtbar. Christus herrscht im Wort, nicht im formalen Recht. Das formale Recht stellt keine Lebensäufserung, keine Erscheinungsform, keine notwendige Hervorbringung des Reiches Christi, der Kirche dar. Der allbekannte lutherische Satz, dafs die Kirche Christi nur am Wort und Sakrament, nicht aber am Recht erkannt wird, ist mit dem andern gleichbedeutend, dafs Rechtsordnung dem Reiche Christi fremd ist, der Herrschaft Christi nicht dient und darum keine Stelle in der Kirche als dem Reiche Christi hat. Weil Rechtsordnung zur Aufrichtung eines Menschenreichs, nicht aber zur Aufrichtung des Gottesreichs führt, steht Rechtsordnung mit dem Wesen auch der sichtbaren Kirche als des in die Welt eintretenden Gottesreichs in Widerspruch.

Es ist zweifellos, dafs nach Luther die Wortverwaltung, welche das Zeichen und Scepter des Reiches Christi ist, notwendig zu einem Amt der Wortverwaltung, zum Dasein des Lehramtes führt, dafs deshalb das Reich Gottes, die Kirche in ihrer Sichtbarkeit auf Erden ohne ein Amt des Wortes nicht gedacht werden kann[24]. Ist aber

---

einem Menschen rede und ihn nach der Seelen ein geistlichen, nach dem Leib ein leiblichen Menschen nenne"), wenn Luther also die äufserliche, rechtlich verfafste Kirche dennoch (wie es scheint) als die notwendige irdische Erscheinung (den Leib) der Kirche Christi setzt, so hängt das damit zusammen, dafs er hier die rechtlich verfafste Kirche als die Gemeinschaft nicht des Rechts, sondern der Wort- und Sakramentsverwaltung (was sie ja gleichfalls ist) denkt. Das geht aus seiner Bemerkung hervor, dafs „diese" (die rechtlich verfafste) Gemeinde „nit macht einen wahren Christen", dafs sie aber „doch nimmer bleibet ohn etlich, die auch daneben wahrhaftige Christen sein. Gleichwie der Leib macht nit, dafs die Seele lebt, doch lebet wohl die Seele im Leibe und auch wohl ahn den Leib". Diese Thatsache aber, dafs in der „äufserlichen" Gemeinde immer wahre Christen, wie die „Seele im Leibe" sind, bewirkt nicht das Recht, sondern Wort und Sakrament (Anm. 20). Es bleibt also dabei, dafs die Kirche im Sinn des Kirchenrechts als solche („wo sie allein ist") keine Kirche im Sinn der Schrift, auch nicht der „Leib" der Kirche Christi ist, dafs Rechtsordnung und rechtliche Gewalt „nichts zur Christenheit gehöret" (Anm. 20), dafs die Kirche im Sinn des Kirchenrechts nur zur „Verführung der Seelen" den Namen Kirche (Christenheit) trägt. Luther ist also weit davon entfernt, die rechtlich verfafste Kirche begrifflich (als solche) mit der sichtbaren Kirche Christi gleichzusetzen (gegen Stahl a. a. O. S. 56).

[24] Die Hauptstelle findet sich bekanntlich in Luthers Schrift Von Conciliis und Kirchen (1539), Erl. Ausg. Bd. 25 S. 418 ff.: „Erstlich ist dies christlich heilig Volk (die Kirche) dabei zu erkennen, wo es hat das heilige Gottes Wort". S. 420: „Zum Andern kennt man Gottes Volk oder das christlich heilig Volk an dem heiligen Sakrament der Taufe". S. 421: „Zum Dritten — an dem heiligen Sakrament des Altars". S. 422: „Zum Vierten — an den Schlüsseln, die sie öffentlich

damit nicht das Dasein einer äufseren Ordnung der Christenheit, folglich einer rechtlichen Ordnung, das Dasein einer Organisation der christlichen Gemeinschaft, folglich einer rechtlichen Organisation der Kirche Christi gefordert? Ausnahmslos wird die Frage bejaht. Es gilt für selbstverständlich, dafs in der Hervorbringung eines Lehramts (Predigtamts) notwendig die Hervorbringung einer Rechtsordnung, die Hervorbringung von Kirchenrecht für die Kirche Christi gegeben sei [25]. Da nun das Dasein des Lehramts nach lutherischer zweifelloser Lehre durch den Willen Gottes gefordert ist, da ferner nach ebenso zweifelloser lutherischer Lehre niemand das Lehramt öffentlich verwalten darf „ohne ordentlichen Beruf" (nisi rite vocatus) [26], so würde darnach auch das Dasein von Kirchenrecht kraft lutherischer Kirchenlehre göttlich gefordert, ja auch der Inhalt des Kirchenrechts, wenigstens soferne es sich um die Schaffung eines „ordentlich berufenen" Lehramts handelt, göttlich gegeben sein: die lutherische Lehre würde gerade so gut in einem „göttlichen Kirchenrecht" (jus divinum) ausmünden wie die katholische [27]. Alles dies unter der Voraussetzung,

---

brauchen". S. 423: „Zum Fünften kennet man die Kirche äufserlich dabei, dafs sie Kirchendiener weiht oder beruft oder Aempter hat, die sie bestellen soll. Denn man mufs Bischofe, Pfarrherr oder Prediger haben, die öffentlich und sonderlich die obgenannten vier Stück oder Heiligthum geben, reichen und uben, von wegen und im Namen der Kirchen, vielmehr aber aus Einsetzung Christi, wie St. Paulus Eph. 4 sagt: Accepit dona in hominibus, er hat gegeben etlich zu Aposteln, Propheten, Evangelisten, Lehrer, Regierer u. s. w. Denn der Haufe ganz kann solchs nicht thun, sondern müfsens Einem befelhen oder lassen befolhen sein. Was wollt sonst werden, wenn ein jglicher reden oder reichen wollt, und keiner dem andern weichen? Es mufs Einem allein befolhen werden, und allein lassen predigen, täufen, absolvieren und Sakrament reichen, die andern alle des zufrieden sein und drein willigen. Wo du nu solchs siehest, da sei gewifs, dafs da Gottes Volk und das christlich heilig Volk sei". Vgl. ferner z.B. oben Anm. 16.

[25] Vgl. statt Aller z. B. Ritschl in Doves Zeitschr. f. Kirchenrecht Bd. 8 S. 224 und öfter, wo ohne weiteres die „Notwendigkeit des Amtes in der Kirche" als das „hauptsächliche rechtlich-politische Merkmal" gesetzt wird und es S. 266 heifst: „Das kirchliche Amt ist das erste Merkmal des auf die Kirche angewendeten Rechtsbegriffs, sowohl der zeitlichen Entstehung als dem Werte nach. Denn die Ausübung aller andern Rechtsfunktionen der Kirche wird durch das Dasein des Amts vermittelt". Das ist die ausnahmslos herrschende Auffassung. Vgl. z. B. die oben Anm. 17. 18 angezogenen Schriftsteller. Weil das Dasein eines Amtes ohne weiteres mit dem Dasein von Rechtsordnung für gleichbedeutend galt, ist denn auch bisher die Organisation schon der urchristlichen Gemeinde für eine Organisation nach rechtlicher Art gehalten worden.

[26] Augsb. Konf. Art. 14.

[27] Ritschl a. a. O. S. 273. 274 ist der Einzige, welcher diese Schwierigkeit wenigstens empfunden hat. — Es möge hier bei Gelegenheit bemerkt werden, dafs,

dafs Lehramt und Rechtsordnung gleichbedeutende Dinge seien. Aber diese Voraussetzung ist falsch! Gerade das beweist die Geschichte des Urchristentums. Hat es nicht zu der Apostel Zeit schon ein Lehramt gegeben? Gab es nicht zu der Apostel Zeit schon ein Lehramt kraft „ordentlichen Berufes?" Und dennoch gab es kein Kirchenrecht! Das kraft „ordentlicher Berufung" verwaltete Lehramt fällt keineswegs mit dem in rechtlicher Form und mit rechtlichen Befugnissen bestellten Lehramt zusammen. Von vorneherein hat in der Christenheit der Satz gegolten, dafs niemand in der Versammlung der Gläubigen das Wort Gottes führen soll ohne Gestattung der Versammlung, und ist aus diesem Grunde schon in der Apostel Tagen die „Berufung" zum Lehramt durch Zeugnis eines Lehrbegabten unter Zustimmung der Ekklesia (Wahl) mit nachfolgender Handauflegung (Ordination) aufgekommen [28]. Hat solche Berufung, hat solche Wahl und Ordination etwa rechtliche Natur und rechtliche Wirksamkeit besessen? Wir haben bereits gesehen [29], dafs das Gegenteil der Fall gewesen ist. Die Selbsttäuschung, in welcher die herrschende Lehre befangen ist, beruht darauf, dafs ohne weiteres das Dasein einer Gemeinde im Rechtssinn, eines formell rechtlich geschlossenen Gemeindekörpers, dessen Ordnung daher notwendig rechtlicher Natur sein mufs, vorausgesetzt wird. Aber das ist gerade der Irrtum! Die Erzeugung einer Gemeinde im Rechtssinn ist das erste Werk des Katholicismus gewesen (oben S. 190 ff.). Der christliche Glaube kennt innerhalb der Ekklesia (der Christenheit) keine Gemeinden im Rechtssinn, sondern lediglich Versammlungen der Gläubigen, die als solche keinen rechtlich gegebenen, sondern wechselnden Bestand haben, die aber trotzdem die Eigenschaft besitzen, die ganze Christenheit, die Kirche Christi mit all ihrer Gewalt und Gnadengaben darzustellen. Damit ist für den christlichen Glauben jede rechtliche Verfassung der Kirche Christi und, trotz der „Berufung", jedes rechtlich bestellte und rechtlich wirksame Lehramt für die Ekklesia Christi ausgeschlossen. So

---

wenn in den lutherischen Bekenntnisschriften von „göttlichem Recht" die Rede ist (z. B. Augsb. Konf. Art. 28: „Derhalben ist das bischöfliche Amt nach göttlichen Rechten: das Evangelium predigen, u. s. w.") damit nicht irgend welches Recht göttlichen Ursprungs, sondern lediglich das Wort Gottes, die heil. Schrift gemeint ist, vgl. z. B. Schmalk. Art. Pars II Art. IV: „Dafs der Pabst nicht sei jure divino oder aus Gottes Wort das Häupt der ganzen Christenheit". Von Conciliis und Kirchen (S. 401): „nach des Reichs Recht, das ist nach der heiligen Schrift" (oben Anm. 14). Ebendas. S. 447: „Das dritte Recht und Regiment, wo das der heilige Geist regieret — ein tröstlich, süfse, leichte Bürden".

[28] Vgl. oben S. 51 ff. 56 ff.

[29] Oben S. 65. 66. 115 ff.

das Urchristentum[30], und ebenso das lutherische Bekenntnis. Luther und die lutherischen Bekenntnisschriften haben das geistliche Recht der Lossagung von dem bestehenden katholischen Kirchenkörper gerade auf das gleiche geistliche Recht aller Versammlungen von Christen in Christi Namen, d. h. auf die Unmöglichkeit einer Rechtsverfassung der Kirche Christi, gegründet (unten § 35). Durch diesen Grundsatz ist für die lutherische Lehre, ebenso wie für das Urchristentum, auch dem kraft „ordentlicher Berufung" bestehenden Lehramt jede rechtliche Macht und Stellung genommen worden. Wenn in der Kirche Christi keine Rechtsordnung, so kann in ihr auch kein nach rechtlicher Art bestelltes Lehramt sein.

Noch mehr. Das rechtlich wirksame Lehramt wäre das Recht eines Einzigen, der Gemeinde das Evangelium zu predigen. Es wäre das Recht eines Einzigen über das Wort Gottes. Liegt darin nicht notwendig die Schlufsfolgerung, dafs die Gemeinde verpflichtet ist, das Wort dieses Einen für das Wort Gottes zu achten? Der Katholicismus hat diese Folgerung gezogen. Gerade das ist es, wogegen die Reformation sich aufgelehnt hat. Es kann nach reformatorischer Lehre kein Recht eines Menschen geben, sein Wort der Gemeinde Christi als Gottes Wort aufzudrängen. Darum ist die Verwaltung des Lehramts niemals Ausübung einer Rechtsbefugnis. Sie ist immer nur kraft freier Gestattung seitens der Versammlung möglich[31]. Ein Recht, das Evangelium zu predigen, folgeweise ein

---

[30] Oben S. 66. Der rechtliche Unterschied zwischen blofsen „Privatversammlungen" und der ordentlichen Gemeindeversammlung (durch welche letztere allein die „Kirche" handle) ist daher gleichfalls erst mit dem Katholicismus aufgekommen, vgl. S. 195 Anm. 10. Im Sinne des Urchristentums ist die Hauptversammlung (S. 67) die öffentliche Versammlung der Christenheit, aber ohne dafs dieselbe sich anders als thatsächlich von den anderen Versammlungen unterschiede.

[31] Weil nach lutherischer wie nach urchristlicher Grundanschauung die Versammlung dem Redenden das Wort kraft freier That gestattet, ist die Gemeinde der Hörenden mitverantwortlich für die Lehre des Redenden und Mitträger seiner Lehrthätigkeit. Vgl. S. 52 und Luther, Predigt am 17. Sonnt. n. Trin. (1544), Erl. Ausg. Bd. 20 S. 230: „Denn dafs ich, so wir in der Gemein zusammenkommen, predige, das ist nicht mein Wort noch Thun, sondern geschieht um euer aller willen und von wegen der ganzen Kirchen, ohne dafs einer mufs sein, der da redet und das Wort führet aus Befehl und Verwilligung der andern, welche sich doch damit, dafs sie die Predigt hören, alle zu dem Wort bekennen und also andere auch lehren". Das gilt auch von der Feier des Abendmahls und der Taufe, vgl. Dieckhoff, Luthers Lehre von der kirchlichen Gewalt (1865) S. 171 Anm. 1. In diesen Sätzen liegt der Kern der Lehre Luthers, dafs der Träger des Lehramts nur „von wegen der Gemeinde", nur im Auftrag der „Kirche" seines

rechtlich wirksames Lehramt ist nach lutherischer Lehre undenkbar, ein Widerspruch in sich selbst. Der Katholicismus hat aus dem Dasein eines kraft „göttlichen Rechts" bestehenden Lehramts gefolgert, daſs Abstufungen dieses Lehramts sein müssen und an letzter Stelle dem Papst allein, als dem einzigen wahren Lehrer aller Christen, das Recht zugesprochen, zu seiner Gemeinde, der ganzen Christenheit, an der Statt Gottes zu reden. Luther und die lutherischen Bekenntnisschriften haben wie jenen Vordersatz, so diesen Schluſssatz als dem Evangelium widersprechend verworfen[32]. Es kann keine Abstufungen der Rechte des Lehramts geben, weil überhaupt ein Lehramt mit Rechtsgewalt der Lehre kraft des Evangeliums unmöglich ist.

Das ordentlich berufene Lehramt wird aus dem Wesen der christlichen Gemeinde heraus geboren, weil die Gemeinde der Gläubigen nicht leben kann ohne die mündliche Verkündigung des Evangeliums durch einen Mann, welcher von der Gemeinde für würdig erkannt ist, der Mund des göttlichen Worts zu sein. Aber das ordentlich berufene Lehramt stellt als solches kein rechtlich bestelltes Lehramt dar. Trotz des Lehramts bleibt der Satz wahr, daſs das Dasein der Kirche Christi nur an dem Dasein des Wortes, nicht an dem Dasein irgendwelcher Rechtsordnung erkannt wird. Trotz des Lehramtes erzeugt die Kirche Christi als solche kein Kirchenrecht. Ja die rechtliche Ordnung des Lehramts ist ausgeschlossen. Sie bedeutet, wie die Geschichte des Katholicismus zeigt, eine Entstellung des Christentums, eine Gefahr für die Kirche Christi. Rechtsordnung steht wie mit dem Wesen der Kirche Christi, so auch mit dem Wesen des Lehramts, des Botenamtes Christi, in Widerspruch.

Jede Rechtsordnung muſs mit dem innersten Wesen der Kirche,

Amtes walte. Sein Amt kann er, geistlich angesehen, nur von Gott haben kraft der Gabe, welche ihm Gott gegeben hat, aber die Ausübung seines Amtes ist ihm nicht kraft Rechtsbefugnis, sondern lediglich kraft Gestattung seitens der Versammlung möglich. Vgl. unten § 35. 36.

[32] Luther, De pot. Papae (oben Anm. 1). Von dem Papsttum zu Rom, Weim. Ausg. Bd. 6 S. 300. Erl. Ausg. Bd. 27 S. 107: Das Lehramt der Boten Gottes (Apostel, Bischöfe) muſs das gleiche sein (Petrus war den andern Aposteln nicht übergeordnet), weil sie alle Boten Gottes (nicht Petri, des Papstes) sind: „dieweil sie einerley Botschafft bringen, kan keiner des Ampts halben über den andern sein. — Drumb dieweil alle Bischoffe nach gottlicher Ordenung gleich sein und an der Aposteln Stat sitzen —". Schmalk. Art. Von der Gewalt des Papstes (Müller S. 330): „1. Korinth. 3 machet Paulus alle Kirchendiener gleich". S. 341: „Weil aber nach göttlichem Recht kein Unterscheid ist zwischen Bischofen und Pastoren oder Pfarrherren".

des Reiches Gottes, in Widerspruch sich befinden, weil die Rechtsordnung als solche bloſs menschliche Ordnung ist. Wie könnte das Königreich Gottes menschlich regiert und verfaſst sein? Aus der Thatsache, daſs es kein göttliches Kirchenrecht giebt, folgt nicht etwa, wie heute die allgemein herrschende protestantische Lehre lautet, daſs also menschliches (veränderliches) Kirchenrecht gelten müsse, sondern vielmehr, daſs kein Kirchenrecht sein muſs in der Kirche Christi.

Diese Folgerung ist es, welche Luther, unerschrocken vor allem, was danach kommen möge, aus dem Wesen des Christentums gezogen hat.

Es steht auſser Frage, daſs Luther trotz alledem das Dasein menschlicher Ordnung in der Ekklesia für möglich, ja in gewissem Maſs für unentbehrlich erklärt hat. Unter den letzteren Gesichtspunkt fällt z. B. die Sonntagsordnung[33], unter den ersteren Gesichtspunkt die Aufrichtung einer Über- und Unterordnung, also menschlicher Regierungsgewalt in der Kirche. Luther hat bei seinem reformatorischen Auftreten nicht verlangt, daſs die bestehende Kirchenverfassung aufgehoben oder auch nur geändert würde. Er wollte lediglich freie Bahn für den Glauben, freie Bahn für das Evangelium. Noch in den Schmalkaldischen Artikeln (1537) sprach er aus, es sei an sich zulässig, daſs die Gewalt des Papstes als eine menschliche Ordnung über die ganze Kirche um der äuſseren Einigkeit willen beibehalten werde[34]. Er war bereit, und die Evangelischen

---

[33] Predigt am 17. Sonnt. n. Trin. (1544), Erl. Ausg. Bd. 20, S. 222. 223: „Aber nu derselbige unser Herr kommen ist und ein neu, ewig Reich durch die ganze Welt angefangen, sind wir Christen nicht mehr an solche äuſserliche, sonderliche Haltung (des Sabbaths) gebunden, sondern haben die Freiheit, so uns der Sabbath oder Sonntag nicht gefällt, mögen wir den Montag oder einen andern Tag in der Wochen nehmen und einen Sonntag daraus machen: doch also, daſs es hiemit auch ordentlich zugehe und ein Tag oder Zeit sei, so uns allen gelegen ist, und nicht in eines jeden Gewalt stehe, ihm ein sonders zu machen in dem, so den ganzen Haufen oder gemeine Kirchen betrifft, oder auch geordnete Zeit oder Tag zu ändern, es erfordere denn eine sonderliche gemeine Noth. — Weil nu aber insgemein der Sonntag für unsern Sabbath oder Feiertag angenommen ist, so bleibe es also: allein daſs wir Herrn darüber seien und er nicht über uns. Denn daſs ein jglicher wollt ein neues machen, seines Gefallens, mit Tag, Stunde und Stätt, das wäre auch nicht recht; sondern sollen hierin sich zugleich alle einig und fertig machen und zusammenkommen, Gottes Wort zu hören". Ebenso bekanntlich die Augsb. Konf. Art. 28, Müller S. 67. Vgl. unten § 35. 36.

[34] Schmalk. Art. Pars II Art. IV (Müller S. 307): „Und ich setze, daſs der Papst wollte sich des begeben, daſs er nicht jure divino oder aus Gottes Gebot der oberst wäre, sondern damit die Einigkeit der Christen wider die Rotten und Ketzerei desto baſs erhalten würde, — solches Häupt würde nu durch Menschen erwählet

sind ihm darin nachgefolgt[35], die bestehende päpstliche und bischöfliche Gewalt als menschliche Ordnung hinzunehmen und anzuerkennen. In seiner Schrift: De potestate Papae v. J. 1519 hat er sogar, wenngleich nicht ohne Bedenken, erklärt, daſs der Papstgewalt als einer in der Geschichte durch Gott zugelassenen und bekräftigten Gewalt, wennschon sie eine „ungerechte“ Gewalt wäre, um des Gewissens willen gehorcht werden müsse (soferne der Gehorsam nicht gegen Gottes Gebot geht)[36]. In seiner Schrift wider Emser (1521) ist er bereit, sich allen „Menschengesetzen und Lehren“, auch dem Papst, zu unterwerfen. Aber hier dringt er zu der vollen Konsequenz der reformatorischen, evangelischen Gedanken durch und macht den Vorbehalt: nur daſs ihm solchen Menschengesetzen gegenüber das Gewissen frei gelassen werde, daſs er müsse sagen dürfen: es sei ihm nicht not noch nütze, er sei auch nicht

---

und stünde in menschlicher Wahl und Gewalt dasselbe Häupt zu ändern — dennoch wäre damit der Christenheit nichts geholfen und würden viel mehr Rotten werden denn zuvor“.

[35] Das sagen die bekannten Worte der Augsb. Konf. Art. 28, Müller S. 69: „Jetzt geht man nicht damit um, wie man den Bischofen ihre Gewalt nehme, sondern man bitt und begehrt, sie wollten die Gewissen nicht zu Sünden zwingen“. Ebenso die Apologie Art. 14, Müller S. 205. Nur diejenigen „Satzungen“ sollen nicht mehr verbindlich sein, welche „ohne Sünd nicht mögen gehalten werden“, z. B. das Verbot des Abendmahls in beiderlei Gestalt, der Priesterehe. Vgl. Melanchthon am Schluſs der Schmalk. Art., Müller S. 326 und Luther bei de Wette Bd. 6 S. 118.

[36] Weim. Ausg. Bd. 2 S. 186. 187. Erl. Ausg. Opp. latt. var. arg. vol. 3 p. 300 ff.: Primum, quod me movet, rhomanum pontificem esse aliis omnibus — superiorem, est ipsa voluntas dei, quam in ipso facto videmus. Neque enim sine voluntate dei in hanc monarchiam unquam venire potuisset rhomanus pontifex. At voluntas dei, quoquo modo nota fuerit, cum reverentia suscipienda est. Ideoque non licet temere rhomano pontifici in suo primatu resistere. — — Cum autem Rhomani pontificis potestas jam sit robustissime stabilita, ut videmus, certe non oportet dei ordinationem hanc impugnare, sed quanta quanta est, humiliter sustinere, etiamsi injusta esset, et judicium deo relinquere. — — Cum autem et Rhomani pontificis potestatem arbitremur humano decreto statutam et ordinante deo sic roboratam, sine crimine non est, qui sese sua autoritate subduxerit. — An possibile est, Christum non esse inter tot ac tantos Christianos? Si autem Christus ibi est (in der Papstkirche) et Christiani, cum Christo et Christianis standum est in quacunque re (auch bezüglich des Gehorsams gegen den Papst), quae contra dei praeceptum non fuerit. — Das Bedenken gegen diese seine eignen Ausführungen spricht er am Schluſs der Schrift aus, Weim. S. 239. Erl. p. 383: In fine dico, me nescire, an Christiana fides pati possit, in terris aliud caput ecclesiae universalis statui praeter Christum. — — hi regnum rerum praesentium faciunt, dum visibile caput erigunt. Schon hier also trägt Luther den Gegengrund vor, daſs durch Aufrichtung menschlicher, rechtlicher Herrschaft das Reich Christi, die Kirche, in ein irdisches, menschliches, in ein Reich von dieser Welt verwandelt werden würde.

schuldig, sie zu halten, der Papst sei ein Tyrann und habe kein Recht, verbindliche Gesetze zu machen, und thue unrecht dran, und seien wir nicht aus Pflicht oder Recht dem Papst schuldig, sondern aus gutem freien Willen ihm zu Dienst bereit[37].

Bedarf es nach dem Vorigen einer Erläuterung zu diesen lutherischen Sätzen? War Luther etwa der Meinung, menschliche, rechtliche Regierungsgewalt in der Kirche entspräche dem Wesen der Kirche Christi? Ja, sollte er gar der Ansicht gewesen sein, daſs die katholische Episkopalverfassung ein Ideal der Kirchenverfassung darstelle?[38]

Luther selbst hat uns über seine Meinung nicht in Zweifel gelassen. Er will die bestehende Rechtsordnung in der Kirche mit Bischöfen und Papst dulden wie sie ist, aber nicht, weil sie dem Wesen der Kirche entspräche, sondern obgleich sie dem Wesen der Kirche widerspricht, obgleich sie Unrecht ist, obgleich sie darum das Gewissen nicht verbindet, obgleich sie darum also keine Rechtskraft hat[39], sondern lediglich aus freien Stücken „ohne Pflicht" gehalten

---

[37] Erl. Ausg. Bd. 27 S. 283 ff.: „Nämlich er soll uns von Menschengesetzen frei geben, also daſs in unserm Willköhre stehe, ihn zu folgen oder nit zu folgen; oder so wir je drunter müssen leben, wie ich auch gelehret und noch lehre" (Luther erklärt hier also wiederholt seine Bereitschaft, sich der bestehenden Rechtsordnung zu unterwerfen), „doch günnen und gestatten, daſs wir sagen mögen, sie seien uns nit noth noch nütz, wir auch nit schuldig sie zu halten, und der Papst ein Tyrann sei, kein Recht hab sie zu machen und unrecht daran thue; und wir sie nit aus Pflicht oder Recht dem Papst schuldig, sondern aus gutem freien Willen ihm zu Dienst halten. Gleichwie Christus Matthäus 5 sagt, wir sollten dem Widersacher willfährtig sein". — — „Drumb sag ich, laſs uns frei Emser, und gib nach, wie dich dein Gewissen dringt, daſs der Papst ein Tyrann sei, kein Recht habe, Gesetz zu machen und uns dieselben nit noth noch nutz sein". — „Verstehest du mich nu, Emser? Ich begehre nit los zu sein von Menschengesetzen und Lehren. Ich begehre nur, das Gewissen los zu haben, und daſs sich alle Christen je mit allen Kreuzen segnen fur dem Glauben, der do glaubt, der Papst hab Recht in seinem Regiment. Denn dieser Glaub vortilget Christus Glauben und schwemmet in alle Welt eitel und und Vorderben". Vgl. De captiv. babyl. eccl. (1520), Erl. Ausg. Opp. lat var. arg. vol. 5 p. 69. 70: tyrannidem istam maledictam (des Papstes) ferendam Christianis, sicut quamlibet aliam violentiam hujus mundi (Matth. 5) — — sic ferenda sunt, ut libertatis conscientia salva sit, quae sciat et certo affirmet, injuriam sibi fieri.

[38] Die letztere Schluſsfolgerung zieht Friedr. Haupt, der Episcopat der deutschen Reformation, 1. Heft 1863 S. 28 ff. aus der Bereitschaft der Reformatoren, die bestehende Kirchenverfassung mit Bischöfen und Papst anzuerkennen.

[39] Es braucht wohl nicht gesagt zu werden, daſs es zum Wesen des Rechts gehört, eine sittliche Verpflichtung, eine von Gewissens wegen eintretende Bindung zu erzeugen (soferne die Rechtspflicht nicht gegen Gottes Gebot geht). Diese Wirkung hat Luther im Jahr 1519 dem Kirchenrecht noch zugesprochen (Anm. 36). Er hat sie demselben sodann mit aller Entschiedenheit abge-

wird. Also: menschliche Ordnung kann in der Kirche Christi sein, aber sie ist niemals Rechtsordnung, und kann daher immer nur als lediglich freiwillig zu beobachtende, niemals als durch äufseren Zwang durchzusetzende aufgerichtet werden[40]. Menschliche Gewalt kann in der Kirche Christi sein, aber sie ist niemals Rechtsgewalt (obrigkeitliche Gewalt) und kann daher immer nur freiwilligen Gehorsam, niemals den kraft formaler Gründe zwangsweise durchzusetzenden Rechtsgehorsam fordern[41]. Menschliches

---

sprochen. Was als solches Unrecht ist (Menschengewalt in der Kirche Christi), das kann niemals verbindliches Recht sein.

[40] Schon in der Schrift De pot. Papae fügt Luther hinzu, nachdem er die auf geschichtlicher Entwickelung ruhende Verbindlichkeit der Papstgewalt dargelegt hat (Anm. 36): longe melius stabiliretur Rhomani pontificis monarchia, si voluntatem dei et consensum fidelium non tantum subditi, sed et Rhomani pontifices attendere et timere cogerentur, quam, dum velut jure divino teneant vi et terrore extorquent — et sese — in tyrannidem paulatim confortant. Luther setzt also schon hier voraus, dafs die Zwangsgewalt des Papstes (tyrannis) lediglich aus der Gründung derselben auf das jus divinum folge; sobald die Gewalt des Papstes als blofs menschlichen Ursprungs erkannt sei, folge von selber, dafs sie lediglich kraft freier Unterordnung der Gläubigen (consensus fidelium), also nicht als Rechtsgewalt bestehe (blofs menschliche Ordnung kann in der Kirche Christi keine rechtliche Verbindlichkeit besitzen). Genau dieselbe Gedankenreihe entwickelt er in den Schmalkaldischen Artikeln, wo er an der oben (Anm. 34) angeführten Stelle sagt: wenn auch die Papstgewalt als lediglich menschliche Einrichtung um der äufseren Einheit willen Geltung hätte, so würden doch „viel mehr Rotten werden denn zuvor. Denn weil man solchem Häupt nicht müfste unterthan sein aus Gottes Befehl, sondern aus menschlichem guten Willen (lateinisch: ex hominis libera voluntate), würde es gar leichtlich und balde veracht, zuletzt kein Glied behalten“. Menschliche Gewalt hat in der Kirche keine rechtliche Geltung: mit der Beseitigung des jus divinum fällt jede Rechtsverbindlichkeit in der Kirche Christi dahin (ganz wie oben S. 23). Ebenso Luther in der Schrift: Ad librum Ambrosii Catharini (1521), Erl. Ausg. Opp. lat. var. arg. vol. 5, p. 312: Contemnenda ergo sunt papistarum illa figmenta, quod aliud sit jurisdictionis, aliud fraternae caritatis officium. Evangelium et ecclesia nesciunt jurisdictiones, quae sunt non nisi hominum tyrannicae inventiones. Jurisdictio, d. h. rechtliche Zwangsgewalt ist in der Kirche unmöglich. — Vgl. ferner Anm. 37 und die bei Köstlin, Luthers Lehre von der Kirche (1868) S. 120 angeführten Stellen.

[41] Luther, Von weltlicher Oberkeit (1523), Erl. Ausg. Bd. 22 S. 93: „Unter den Christen soll und kann kein Uberkeit sein, sondern ein Jglicher ist zugleich dem Andern unterthan, wie Paulus sagt Röm. 12. — Es ist unter den Christen kein Uberster, denn nur Christus selber und allein. Und was kann da fur Uberkeit sein, da sie alle gleich sind und einerlei Recht, Macht, Gut und Ehre haben; dazu Keiner begehrt des andern Uberster zu sein, sondern Jglicher will des andern Unterster sein? — Was sind denn die Priester und Bischoffe? Antwort: Ihr Regiment ist nicht ein Uberkeit oder Gewalt, sondern ein

Kirchenrecht ist ein Widerspruch in sich selber (gerade deshalb war es, da in der Christenheit Rechtsordnung durchgesetzt werden sollte, geschichtliche Notwendigkeit, daſs das in der Form der Aufrichtung von göttlichem Kirchenrecht geschah). Mit der Leugnung des göttlichen Kirchenrechts ist jegliches Kirchenrecht von der Kirche Christi ausgeschlossen, ist nicht etwa menschliches Kirchenrecht zugelassen, sondern jegliches Kirchenrecht für unmöglich erklärt.

Trotz seiner Bereitschaft, die bestehende kirchliche Rechtsordnung

---

Dienst und Ampt, denn sie nicht höher noch besser für andern Christen sind. Darumb sollen sie auch kein Gesetz noch Gebot uber Andere legen ohn derselben Will und Urlaub: sondern ihr Regieren ist nicht anders, denn Gottes Wort treiben —. Denn, wie gesagt ist, die Christen kann man mit nichten ohn allein mit Gottes Wort regieren. — Wilche nun nicht gläuben, die sind nicht Christen, die gehören auch nicht in Christi Reich, sondern unter das weltliche Reich, daſs man sie mit dem Schwert und äuſserlichem Regiment zwinge und regiere". Von den Schlüsseln (1530), Erl. Ausg. Bd. 31 S. 163: „Also auch den Gewaltschlüssel oder Herrschschlüssel wollen und sollen wir auch nicht leiden, und soll auch in der Christenheit nicht sein; so wenig als wir auch leiden wollen den Bindeschlüssel, der da Gesetz stellet und den Löseschlüssel, der da dispensirt und umb Geld Urlaub verkäuft. Wir wollen den gemeinen Lehreschlüssel, und darnach fur die, so da sündigen, den rechten Bindeschlüssel und Löseschlüssel haben und behalten". Luther macht Ernst mit dem Wort des Herrn (Joh. 18, 36): „Mein Reich ist nicht von dieser Welt", und Matth. 20, 25—27 (vgl. oben S. 53): „Die weltlichen Fürsten herrschen und die Oberherren haben Gewalt. So soll es nicht sein unter euch". Luther hat auf diese Stellen oft Bezug genommen, z. B. in der Schrift: Vom Papsttum zu Rom, und: De pot. Papae. Rechtsgewalt, Zwangsgewalt (Schwert) giebt es nur im Staat (weltlichen Regiment), nicht in der Kirche (Christi Regiment). Demgemäſs sagt Luther in seiner Predigt am 23. Sonnt. n. Trin. (1533), Erl. Ausg. Bd. 6 S. 214: Dem Mutwillen der bösen Bauern, welche „wollten von ihrer Oberkeit Schutz haben und wollten doch zinsfrei sein, hat Gott fein damit gewehret, daſs er der Oberkeit das Schwert in die Hand gegeben. Wollen Sie es mit Gutem nicht geben, so kann man sie bei dem Kopfe nehmen und zwingen. Eine solche Meinung hat es mit dem armen Pfarrherrn nicht. Die haben keine Gewalt, damit sie zwingen könnten die, so ihnen nicht geben wollen, was sie schuldig sind. Darumb lassen sich solche böse Bürger und Bauern dünken, sie habens gut Recht, wenn sie ihnen garnichts oder ja nichts Guts, sondern das Aergste geben". — Dieckhoff führt in der oben Anm. 31 angezogenen Schrift (insbesondere S. 44 ff.) aus, daſs nach Luther nicht jede rechtliche Gewalt, nicht das „Regieren", sondern nur das „Herrschen" dem Wesen der Kirche widerspreche. Unter „Herrschen" soll potestas libera, unbeschränkte Gewalt, verstanden werden, unter „Regieren" eine rechtliche Gewalt, welche keine Herrschaft „über Glauben und Gewissen" beansprucht. Das Letztere ist aber genau ebenso bei der Staatsgewalt der Fall, deren Gewalt überdies sich nach christlicher Überzeugung gleichfalls nicht gegen Gottes Wort setzen darf. Nach Dieckhoff wäre die Kirchengewalt ganz derselben Natur wie die Staatsgewalt, was zweifellos dem Sinne Luthers widerspricht. Vgl. § 36, insbesondere Anm. 16.

anzuerkennen, ihr (freiwilligen) Gehorsam zu leisten, verbrannte Luther das Corpus Juris Canonici. Es gab für ihn kein Kirchenrecht mehr. Trotz seines Zugeständnisses, daſs menschliche Ordnung in der Kirche sein könne, hat er sein ganzes Leben lang gegen die Herrschaft der „Juristen", nämlich der „Kanonisten" in der Kirche Widerspruch erhoben. Das Recht und die Juristen haben ihren Platz und ihre Aufgabe im Staat (dem Weltreich), nicht aber in der Kirche (dem Gottesreich). In der Kirche giebt es nichts nach rechtlicher Art zu regieren[42].

Bei der groſsartigen Überlegenheit, mit welcher Luther auf alles Äuſserliche, Irdische als solches herabsah, hat er auch menschliche Kirchenverfassung, menschliche Kirchengewalt dulden wollen. Das Kirchenrecht ist lediglich äuſserlicher, irdischer, weltlicher Natur. Ertragen können wir es auch! Das ist der Standpunkt Luthers. Möge das Kirchenrecht immerhin sein! Ja, es mag sein wie es will! Man lasse uns nur das Evangelium und das Gewissen frei, daſs wir das Kirchenrecht nicht für Recht zu halten brauchen! Alles Irdische, auch alles äuſsere Gelten von Kirchenrecht ist gleichgültig, ob es ist oder nicht. Man lasse uns nur, daſs wir die Schrift

---

[42] Luthers Tischreden, Erl. Ausg. Bd. 62 S. 238: „Ich laſs die Juristen gelten im weltlichen Regiment, was sie können. Wenn sie sich aber unterstehen, und wollen die Kirche regieren, so sind es nicht Juristen, so über dem, das Recht ist, halten sollen, sondern Kanonisten und Eselsköpfe". S. 242: „ihr wollet mir meine Gedanken zu Gute halten, da ich etwas heftig sein werde auf die Juristen, denn ihr sollet Ursach genug hören, warümb es geschicht. Wir haben nu oft geschrieben, schier in allen Buchern, — wie das geistlich Reich dieses Herrn — Jesu Christi — zu unterscheiden sei vom weltlichen Reich —; noch wollens die hochgelehrtesten, verständigsten Juristen nicht wissen, noch verstehen, sondern Alles in einander vermischen, verwickeln — und aufs Ungewisse führen — — weil sie noch nicht wissen, wie weit des Herrn Christi Reich vom weltlichen Reich unterscheiden ist, so wissen sie garnichts und sind grobe Tölpel". Die Juristen „sollen sich in das Reich Christi nicht mengen. — Und ob sie gleich sagen: O, wir thuns nicht! so weiſs ich doch wohl, daſs sie es thun und unterstehen sich mit Gewalt den Papst und Bischoff von Mainz mit ihrem Geschmeiſse und Dekreten in die Kirche wieder zu bringen und des Teufels Reich, das wir mit Gottes Wort verstöret haben, wieder aufzurichten". S. 266: „Wir müssen das Consistorium zureiſsen, denn wir wollen kurzümb die Juristen und den Papst nicht drinnen haben. Die Juristen gehören nicht in Ecclesiam mit ihren Processen, sonst bringen sie uns den Papst wieder herein". U. s. w. Die Juristen bringen das Kirchenrecht (den „Papst") wieder in die Kirche. Damit verwandeln sie die Kirche in ein weltliches Reich. Deshalb sollen nicht Juristen, sondern Theologen in der Kirche regieren, weil es sich hier nicht um Rechtsfragen, sondern lediglich um Gewissensfragen („die Gewissen regieren und trösten"), d. h. lediglich um Wortverwaltung handelt, vgl. a. a. O. S. 244. 266.

haben und daſs die Schrift uns habe! Das genüget Gott und das mag auch uns genügen. Das Kirchenrecht kann sein. Aber es bedeutet nach Luther nicht eine Entfaltung der inneren Natur der Kirche, noch etwas, was aus dem Wesen der Kirche folgt, sondern lediglich ein Kreuz, welches die Kirche Christi trägt[43].

In Luthers mächtigem Geiste, der sich gebadet hatte in den Tiefen des Evangeliums, ist mit dem Christentum auch die ursprüngliche Überzeugung der ersten Christenheit wiedergeboren worden: die Kirche Christi will kein Kirchenrecht.

§ 35. Die lutherischen Bekenntnisschriften.

Die Kirche ist auch nach den lutherischen Bekenntnisschriften der Leib Christi, das Reich Christi[1], welches besteht in der (geistlichen) „Versammlung aller Gläubigen", und welches sichtbar wird durch „äuſserliche Zeichen, nämlich wo Gottes Wort rein gehet, wo die Sakrament demselbigen gemäſs gereicht werden"[2]. Die sichtbare

---

[43] Schon in der Schrift: De potestate Papae bringt Luther den Gehorsam, welchen man dem Papst schuldig sei (Anm. 36), unter den Gesichtspunkt der Pflicht, Unrecht zu dulden: si juxta praeceptum Christi cedere adversario jubemur — quanto magis, si rhomanus pontifex exegerit in suo principatu cedendum, sive id juste sive injuste egerit. — Ferenda enim sunt omnia, quae peccata non sunt. In der Schrift: Ad librum Ambr. Cathar., Erl. Ausg. l. cit. (Anm. 40) p. 310: non est necesse certum locum certamque personam habere, licet sine loco personaque esse non queat. Sed omnia sunt indifferentia et libera, omnis locus Christiano quadrat et nullus locus Christiano necessarius est, omnis persona pascere eum potest et nulla certa persona necessaria est, quae pascat. Libertas enim spiritus hic regnat, quae facit omnia indifferentia, nulla necessaria, quaecunque corporalia et terrena sunt. Am deutlichsten und gewaltigsten in der Schrift wider Emser (Anm. 37): „Wenn wir die Schrift haben und die Schrift uns hat — daran Gott ohn allen Zweifel begnügt, — was wollt ihr Menschen mehr von uns haben? — Drumb sag ich, laſs uns frei Emser (im Gewissen) — daſs das Gewissen bleibe bei dem Papst und euch Papisten — so wollen wir sie (die Menschengesetze) von Herzen gerne halten und tragen, wie Christus sein Strick und Kreuz, darein Judas ihn bracht, des Papsts Vorfahrer. — Wenn ihr aber drauf wollt dringen (wie ihr thut), ihr habt Recht dazu und wir sollens als für Recht aufnehmen und billigen: gleich als wenn ein Morder mich zwünge, ich sollt sagen, er hätte Recht an meinem Leben und Gut: hie Emser, wollen wir schreien, so lang wir Athem haben, und Nein sagen". „Unrecht wollen wir von Euch leiden, wollens aber nimmermehr billigen". Vgl. auch Anm. 37 a. E.

[1] Apologie Art. 7. 8 (Müller S. 152. 154. 155. 158). Kirche und Staat unterscheiden sich als das „geistliche Reich Christi" und „die Regiment und Reiche in der Welt", Apologie Art. 15 (Müller S. 213). Vgl. oben S. 464 Anm. 10.

[2] Ausgb. Konf. Art. 7 (Müller S. 40): „eine heilige christliche Kirche — welche ist die Versammlung aller Gläubigen, bei welchen das Evangelium rein

Kirche stellt das sichtbar werdende Reich Christi dar[3]. Worin wird das Reich Christi sichtbar? Allein in Wort und Sakrament, nicht in irgend welcher menschlichen Ordnung, noch in irgend welcher rechtlichen Organisation. Darum bedarf es zur Einheit der Kirche, und gerade auch der sichtbaren Kirche Christi nur der Einheit der Lehre (des Glaubens), nicht aber irgend welcher Einheit äufserlicher oder rechtlicher Art[4]. Weil auch die sichtbare Kirche allein Christum zum Haupt hat, ist Rechtsordnung von den Kennzeichen der Kirche ausgeschlossen.

---

gepredigt und die heilige Sacrament laut des Evangelii gereicht werden". Apologie Art. 7. 8 (Müller S. 152): „Und dieselbige Kirche hat doch auch äufserliche Zeichen, dabei man sie kennet, nämlich wo Gottes Wort rein gehet, wo die Sacrament demselbigen gemäfs gereicht werden, da ist gewis die Kirche, da sein Christen, und dieselbige Kirche wird allein genennet in der Schrift Christus Leib. Denn Christus ist ihr Haupt und heiliget und stärket sie durch seinen Geist". Ebendas. S. 156: „wir reden nicht von einer erdichten Kirchen, die nirgend zu finden sei, sondern wir sagen und wifsen fürwahr, dafs diese Kirche, darinne Heilige leben, wahrhaftig auf Erden ist und bleibet, nämlich dafs etliche Gottes Kinder sind hin und wider in aller Welt — und sagen, dieselbige Kirche habe diese äufserliche Zeichen: das Predigtamt oder Evangelium und die Sacrament".

[3] Christus ist das Haupt auch der sichtbaren Kirche, Anm. 2 a. E., obgleich dieser sichtbaren Kirche (den Versammlungen der Gläubigen um Wort und Sakrament) auch Böse und Heuchler beigemischt sind, Augsb. Konf. Art. 8. Apologie Art. 7. 8.

[4] Augsb. Konf. Art. 7: „Denn dieses ist gnug zu wahrer Einigkeit der christlichen Kirchen, dafs da einträchtiglich nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt und die Sacrament dem göttlichen Wort gemäfs gereicht werden. Und ist nicht noth zu wahrer Einigkeit der christlichen Kirchen, dafs allenthalben gleichförmige Ceremonien, von den Menschen eingesetzt, gehalten werden". Apologie Art. 7. 8 (Müller S. 152): „die christliche Kirche stehet nicht allein in Gesellschaft äufserlicher Zeichen, sondern stehet fürnehmlich in Gemeinschaft inwendig der ewigen Güter im Herzen, als des heiligen Geistes, des Glaubens, der Furcht und Liebe Gottes" („ecclesia non est tantum societas externarum rerum ac rituum, sicut aliae politiae, sed principaliter est societas fidei et Spiritus Sancti in cordibus"). Aus der letztangezogenen Stelle folgert Ritschl in Doves Zeitschr. f. Kirchenr. Bd. 8 S. 263, dafs die Kirche nach der Apologie, „wenn sie auch hauptsächlich Gemeinschaft des Glaubens und des heiligen Geistes ist, doch auch den anderen Politien vergleichbar sei, also Rechtsordnung an sich habe". Auch hier wird von ihm wie von der herrschenden Lehre (vgl. oben S. 472 Anm. 25) äufsere Ordnung ohne weiteres mit Rechtsordnung gleichgesetzt. Die Apologie meint, dafs die Kirche äufsere Ordnung (die Kirchenordnung, societas externarum rerum ac rituum) hervorbringen kann und geschichtlich hervorbringt, insoferne also anderen „Politien" sich vergleicht. Aber die Kirchenordnung ist als solche keine Rechtsordnung, vgl. § 36. Die Apologie führt im Fortgang (Müller S. 154) noch einmal denselben Gedanken aus und sagt dabei: „so wir würden sagen, dafs die Kirche allein eine äufsere Polizei wäre wie andere Regiment — so wird niemands daraus lernen noch

Diesem Wesen der sichtbaren Kirche entspricht das Wesen des Kirchenregiments.

Der 14. Artikel der Augsburgischen Konfession führt die Überschrift „Vom Kirchenregiment“. Aber wie anders lautet der Inhalt dieses Artikels, als man nach den heute allgemein herrschenden Anschauungen erwarten sollte! Der Artikel sagt: „Vom Kirchen-Regiment wird gelehret, daſs niemand in der Kirchen öffentlich lehren oder predigen oder Sacrament reichen soll ohne ordentlichen Beruf“ [5]. Der Artikel vom Kirchenregiment handelt ganz allein vom Predigtamt. Es ist heute die Ansicht die herrschende, daſs darin nur ein besonderer Sprachgebrauch der Reformatoren und unserer Bekenntnisschriften zum Ausdruck komme, daſs also in der Sache die Ansicht der Reformatoren mit der heute herrschenden Ansicht von der Selbstverständlichkeit eines rechtlichen, dem Predigtamt übergeordneten Kirchenregiments übereinkomme [6]. Aber im Gegenteil! Die Reformatoren und unsere Bekenntnisschriften meinen, was sie sagen. Sie meinen und sagen, daſs die Wortverkündigung (und Sakramentsverwaltung) die einzige Art des Kirchenregiments und darum das Predigtamt das einzige Amt des Kirchenregiments in der

---

verstehen, daſs Christi Reich geistlich ist, wie es doch ist“. Christi Reich ist die Kirche. Trotz der Kirchenordnung (der „äuſseren Polizei“, d. h. der äuſseren Ordnung, welche auch in der Kirche vorkommt) bleibt die Kirche, und zwar die sichtbare Kirche (nur von dieser ist die Rede), ein lediglich geistliches Reich, d. h. ein Reich ohne Rechtsordnung, dessen Wesen darum nicht in irgend welcher äuſseren Ordnung beruht. Zum Dasein gerade der sichtbaren Kirche gehört auch nach der Apologie nur Wort (Predigtamt) und Sakrament, nicht irgend welche äuſserliche Gemeinschaft irdischer Dinge oder menschlicher Einrichtungen.

[5] In der lateinischen Fassung: De ordine ecclesiastico docent, quod nemo debeat in ecclesia publice docere aut sacramenta administrare, nisi rite vocatus. Müller S. 42.

[6] Vgl. z. B. v. Scheurl, Zur Lehre vom Kirchenregiment (1862) S. 6 ff. Mejer, Die Grundlagen des lutherischen Kirchenregimentes (1864) S. 6 ff. und unten § 36 Anm. 2. Nach Mejer stammt der „Sprachgebrauch“ der Reformatoren lediglich von der vorreformatorischen Kirche her, welche ja gleichfalls den Pfarrer als rector ecclesiae, sein Amt als regere ecclesiam bezeichnete. Aber das regere ecclesiam der vorreformatorischen und noch heute der katholischen Kirche ist ein ganz anderes als das „Regieren“ des Pfarrers im Sinn unserer Reformatoren und der Bekenntnisschriften. Jenes regere bedeutet ein Leiten der Kirche (der Gläubigen) mit Rechtsgewalt, dieses aber ein Leiten lediglich durch das Wort. Der Sprachgebrauch sowohl wie die Anschauung der Reformatoren, kraft welcher sie (im Einklang mit dem Urchristentum, oben S. 29 ff.) das bloſse Amt des Wortes für das Regieramt in der Kirche erklären, ist der vorreformatorischen (katholischen) Kirche fremd.

Kirche Christi, gerade auch in der sichtbaren Kirche Christi darstelle[7]. Daher die Lehre Luthers, daſs Christus in seiner Kirche nur durch das Predigtamt regiert (oben S. 464. 465). Daher die Weise der Augsburgischen Konfession, allein vom Predigtamt als von dem „Kirchenregiment" zu handeln. Weil die sichtbare Kirche das sichtbar werdende Reich Christi (Himmelreich, Gottesreich) ist, darum kennt sie nur das Regiment Christi, und Christi Regiment geschieht allein durch das Wort des Evangeliums, in keiner anderen Weise. Das Predigtamt ist Regieramt, und nur das Predigtamt. Aber nicht so (wie in der katholischen Kirche), daſs das Predigtamt (Lehramt) eine Gewalt rechtlichen Regimentes in sich schlösse[8]. Sondern weil das Predigtamt lediglich das Werkzeug göttlichen Regimentes ist, muſs jede rechtliche (menschliche) Zwangsübung, welche das Kennzeichen des Reiches „dieser Welt" (des Staates) ist, ausgeschlossen sein. Die Kirche Christi kann allein durch das Evangelium „regiert" und in alle Wahrheit geführt werden, niemals durch das Recht.

Das Kirchenregiment besteht lediglich in der Verkündigung des Evangeliums, und folgeweise die Kirchengewalt (gerade in der sichtbaren Kirche) allein in der Gewalt, das Evangelium zu predigen. Davon handelt die Augsburgische Konfession in ihrem berühmten Artikel 28.

Die Kirchengewalt oder geistliche Gewalt ist nach Art. 28 mit der bischöflichen Gewalt[9], die bischöfliche Gewalt mit der Schlüsselgewalt, und die Schlüsselgewalt mit der Gewalt, das Evangelium zu verkündigen (Predigtamt) gleichbedeutend. „Nu lehren die Unsern also, daſs die Gewalt der Schlüssel oder der Bischofen sei,

---

[7] Der ganze Auftrag, den Petrus und die Apostel vom Herrn durch die Worte „Weide meine Schafe" empfangen haben, geht nach den Schmalk. Art. Tract. de pot. Papae (Müller S. 334) dahin: „das Evangelium predigen oder die Kirchen durchs Evangelium regieren", und ist darum nach den Schmalk. Art. Pars II Art. IV (Müller S. 307) das Papsttum mit seiner rechtlichen Regierungsgewalt (Kirchenregiment im heutigen Sinne) „kein Nütz in der Kirchen, denn es übet kein christlich Amt" („nullum ecclesiasticum officium exercet"). Ein solches rechtliches Kirchenregiment soll garnicht sein. Es ist das genau derselbe Standpunkt Luthers, der bereits oben S. 465 Anm. 14 dargelegt wurde. Wie Luther, so Melanchthon, z. B. in seinen Sätzen v. J. 1522: es unterscheiden sich weltliches und geistliches Regiment: duplex est regimen, spirituale et corporale —; spiritualiter regitur solo verbo dei, Corp. Reform I, p. 595. — Vgl. Mejer a. a. O. S. 7 und unten § 36.

[8] Dies ist die Lehre Stahls, Kirchenverf. S. 162 ff.

[9] Die Überschrift von Art. 28 lautet im deutschen Text: „von der Bischofe Gewalt", im lateinischen Text: „de potestate Ecclesiastica" (Müller S. 62).

laut des Evangelions, ein Gewalt und Befehlich Gottes, das Evangelium zu predigen, die Sünde zu vergeben und zu behalten, und die Sacrament zu reichen und zu handeln". „Denselben Gewalt der Schlüssel oder Bischofen übet und treibet man allein mit der Lehre und Predigt Gottes Worts und mit Handreichung der Sacrament gegen vielen oder einzeln Personen, darnach der Beruf ist. Denn damit werden gegeben nicht leibliche, sondern ewige Ding und Güter, als nämlich ewige Gerechtigkeit, der heilige Geist und das ewige Leben. Diese Güter kann man anders nicht erlangen, denn durch das Amt der Predigt und durch die Handreichung der heiligen Sacrament".

Worin besteht das Wesen der Kirche? Darin, dafs sie ewige Güter giebt. Worin die Gewalt der Kirche? Darin, dafs sie die ewigen, himmlischen Güter austeilt durch Wort und Sakrament. Die Kirche, gerade auch die sichtbare Kirche, besitzt allein Christum mit seinen Gnadengaben, nichts Zeitliches. Darum besitzt sie auch keine zeitliche, äufserliche, rechtliche Gewalt. Die Kirche, auch die sichtbare Kirche, ist ein geistliches Reich, ein Reich „nicht von dieser Welt", und soll nichts anderes sein. Darum kann die Gewalt der Kirche nur geistliche Gewalt, nur Gewalt des Wortes, nicht des Rechtes sein. „Derhalben ist das bischöfliche Amt nach göttlichen Rechten[10]: das Evangelium predigen, Sünd vergeben, Lehr urtheilen und die Lehr, so dem Evangelio entgegen, verwerfen und die Gottlosen, dero gottlos Wesen offenbar ist, aus christlicher Gemeine ausschliefsen, ohn menschliche Gewalt, sondern allein durch Gottes Wort." Nur in Christi (Gottes) Namen, und nur an Christi (Gottes) Statt, nicht aber in irgend eines Menschen Namen, und nur mit Christi (Gottes) Gewalt, nicht aber mit irgend welcher menschlichen (rechtlichen) Gewalt kann in der Kirche Christi regiert werden. „Und diesfalls sind die Pfarrleute (die Parochianen) und Kirchen schuldig, den Bischöfen gehorsam zu sein, laut dieses Spruchs Christi, Lukä am 10, 16: „Wer euch höret, der höret mich". Ist damit irgend welche rechtliche Gehorsamspflicht ausgesprochen?[11] Unmöglich! Kann irgend welche menschliche Machtstelle kraft formalen Rechts beanspruchen, dafs ihr Wort für Christi Wort gelte? Die katholische Kirche hat diesen Schritt gethan. Sie hat den Bischöfen, dann dem Papst das förmliche Recht zugesprochen, dafs ihr Wort in der Kirche für Christi (Gottes) Wort gelte und jenen Spruch: „Wer

---

[10] Vgl. oben S. 473 Anm. 27.

[11] So Stahl a. a. O.

euch höret, höret mich" zur Aufrichtung ihrer Bischofs- und Papstgewalt mifsbraucht. Auf dem Boden des Evangeliums ist eine solche Gedankenreihe überhaupt nicht vorstellbar. Würde eine evangelische Kirchenbehörde es auch nur für denkbar halten, auf das Wort Christi: „wer euch höret, der höret mich", die rechtliche Verbindlichkeit eines von ihr ausgehenden Erlasses zu gründen? Die Thatsache, dafs für die Gehorsamspflicht der „Pfarrleute und Kirchen" jener Spruch Christi angezogen wird, macht zweifellos klar, dafs von Rechtsgewalt und Rechtsgehorsam keine Rede ist, sondern allein von dem Gehorsam, welcher dem göttlichen Worte geschuldet wird. Die Kirchengewalt (bischöfliche Gewalt), von welcher hier die Rede ist, bedeutet lediglich geistliche Gewalt, deren Wirkung nur auf das Innere (Ewige, Himmlische) geht und deren Kraft davon abhängig ist, dafs sie im Einzelfall wirklich das Wort Gottes handhabe. Die Staatsgewalt und überhaupt jede Rechtsgewalt hat das Wort Gottes nur zur Schranke (der Christ schuldet keinen Gehorsam, der gegen Gottes Wort wäre). Die Kirchengewalt aber im Sinne Luthers und unserer Bekenntnisschriften hat das Wort Gottes zum Mittel, und kann daher nur geübt werden, soferne das Wort Gottes für sie und in ihr ist

Gerade weil es sich in der Kirche nur um eine Gemeinschaft himmlischer Güter und in der Übung von Kirchengewalt nur um die Mitteilung (bezw. Versagung) himmlischer Güter handelt, ist es unmöglich, dafs Kirche und Staat irgendwie zusammentreffen und miteinander in Streit geraten: „Dieweil nun die Gewalt der Kirchen oder Bischofen ewige Güter gibt und allein durch das Predigtamt geübt und getrieben wird, so hindert sie die Polizei und das weltlich Regiment nichts überall. Dann das weltliche Regiment gehet mit viel andern Sachen um denn das Evangelium; welche Gewalt schützt nicht die Seelen, sondern Leib und Gut wider äufserlichen Gewalt mit dem Schwert und leiblichen Poenen". Staat und Kirche (gerade die sichtbare Kirche ist gemeint) bewegen sich in ganz verschiedenen Ebenen[12], jener in dem Reich des Irdischen, diese allein in dem

---

[12] Der lateinische Text sagt: potestas ecclesiastica — non impedit politicam administrationem; sicut ars canendi nihil impedit politicam administrationem. Die Kirchengewalt ist mit der Staatsgewalt garnicht vergleichbar. Sie ist überhaupt garkeine Gewalt in dem Sinne, in welchem die Staatsgewalt Gewalt ist. Sie ist nicht Regieren (im Sinne des Staats), sondern lediglich Übung einer Gabe (Kunst), der Gabe der Unterweisung, der Erziehung durch das Wort. Dies meint die bekannte Äufserung Melanchthons in seinen Loci theol. (Corp. Reform. XXI, p. 835): Concedendum est, ecclesiam esse coetum visibilem; neque tamen esse regnum Pontificum, sed coetum similem scholastico coetui.

Reich des Himmlischen. Jener regiert durch äufseren Zwang, diese durch Unterweisung mittelst des Worts. Es ist unmöglich, dafs himmlische Güter durch äufseren Zwang gegeben oder versagt werden. Wie könnte daher die Kirche durch Zwang dem Staat in die Arme fallen, oder wie könnte umgekehrt der Staat in geistlichen Sachen gebieten wollen! „Darum soll man die zwei Regiment, das geistliche und weltliche, nicht in einander mengen und werfen“. Die Staatsgewalt ist begrifflich Zwangsgewalt; von der Kirchengewalt (der sichtbaren Kirche) ist kraft gleicher begrifflicher Notwendigkeit jede Zwangsgewalt ausgeschlossen.

Die Kirchengewalt ist Schlüsselgewalt, die Gewalt der Herrschaft im Hause Gottes durch das Wort Gottes. Sie schliefst die gesamte Wortverwaltung in sich, nicht blofs die Predigt im engeren Sinne des Worts, sondern ebenso die Sakramentsverwaltung, die Macht, irrige Lehre zu verwerfen („Lehre urteilen“), die Macht, Sünden zu vergeben und zu behalten und aus der Gemeinde Gottes auszuschliefsen, „ohn menschliche Gewalt, sondern allein durch Gottes Wort“ [13]. Sie umfafst

---

[13] Vgl. oben S. 29 ff. und unten § 36. Auch Luther nimmt die Schlüsselgewalt grundsätzlich in diesem richtigen, weiteren Sinn, den auch die Augsb. Konf. in den angeführten Stellen hat. Jede Verkündigung des Evangeliums ist ihm Handhabung der Schlüssel, vgl. z. B. die Schrift: De instituendis ministris (1523), Weim. Ausg. Bd. 12 S. 184. Erl. Ausg. Opp. lat. var. arg. vol. 6, p. 516: ligare et solvere prorsus aliud nihil est quam Evangelium praedicare et applicare. Quid enim est solvere, nisi remissionem peccatorum coram deo annunciare? Quid est ligare, nisi Evangelium aufferre et peccatorum retentionem annunciare? Quare velint nolint [convicti sunt] (die Gegner), Claves, cum sint ministerium verbi applicandi, esse omnibus communes. Vorher ist auseinandergesetzt, dafs nach katholischer Lehre die Schlüsselgewalt in rechtlicher Gesetzgebungsgewalt und Dispensationsgewalt bestehe. Das wird abgelehnt: die Schlüsselgewalt ist lediglich Gewalt der Wortverwaltung. Ebendas. Weim. S. 191. Erl. p. 526: Quod si docendi verbi officium ulli traditur, simul omnia quae verbo in ecclesia fiunt, traduntur, nempe baptisandi, consecrandi, ligandi, solvendi, orandi, judicandi officium, siquidem evangelisandi officium omnium summum est, nempe apostolicum, quod fundamentum ponit omnibus aliis officiis. Und zwar ist jede Wortverwaltung Verwaltung der Schlüssel, Luther, Sermon von der Beicht und dem Sakrament (1524), Erl. Ausg. Bd. 11 S. 169: „Wenn ich nu predige die Vergebunge der Sunden, so predige ich das rechte Evangelium. Denn die Summa des Evangelii ist die: Wer an Christum gläubet, dem sollen seine Sunde vergeben sein. Also dafs ein christlicher Prediger nimmer das Maul aufthun kann, er mufs eine Absolution sprechen“. Nur in der Schrift Vom Papsttum zu Rom nimmt Luther die Schlüsselgewalt im engern Sinn. Vgl. die Stellen bei Köstlin a. a. O. S. 26 ff. — Dafs die Kirchengewalt nur geistliche Gewalt (Gewalt des Wortes) bedeutet, wird wie in der Augsb. Konf. Art. 28 (oben S. 486), ebenso auch in den Schmalk. Art. Tract. de pot. Papae (Müller S. 334) betont: „Christus hat seinen

wie die Aufsichtsgewalt über das Lehramt („Lehre urteilen"), so auch die gleichfalls durch das Mittel der Wortverwaltung erfolgende Ordination, d. h. die Gewalt der Berufung zum Lehramt [14].

Die Kirchengewalt (Lehrgewalt) im Sinn unserer Bekenntnisschriften ist nicht bloſs darauf angelegt, eine einzelne Versammlung (Gemeinde), sondern die ganze Kirche zu regieren. Sie ist kraft ihres Wesens, da sie mit der Gewalt Christi, des Hauptes der ganzen Christenheit, wirkt, notwendig nicht örtlicher, sondern ökumenischer Natur [15].

Um so dringender wird deshalb die Frage: wer hat nach der Lehre der lutherischen Bekenntnisschriften solche Kirchengewalt (Schlüsselgewalt)? Es versteht sich von selber, daſs diese Frage nur für die sichtbare Kirche möglich ist. Wer hat in dem auf Erden erscheinenden Reiche Christi die Gewalt, im Namen Christi das Wort Christi zu verwalten?

Die Antwort Luthers und der Bekenntnisschriften auf diese Frage lautet: jeder gläubige Christ nach dem Maſse seiner Gaben. Es ist dieselbe Antwort, welche auch das Urchristentum gegeben hat (oben S. 26 ff.).

Der Herr hat dem Apostel Petrus die Schlüssel des Himmelreichs (Kirchengewalt) gegeben, da er bekannte: „Du bist Christus, des lebendigen Gottes Sohn." Wer ist Petrus? Petrus ist, wer gleich Petro glaubt und bekennt [16]. Petrus ist „das Amt, welches die Be-

---

Jüngern allein geistliche Gewalt gegeben, das ist, er hat ihnen befohlen das Evangelium zu predigen, Vergebung der Sünden zu verkündigen, die Sacrament zu reichen und die Gottlosen zu bannen, ohn leiblichen Gewalt durchs Wort, und hat ihnen garnicht befohlen, das Schwert zu führen noch weltlich Regiment zu bestellen".

[14] Schmalk. Art. Tract. de pot. Papae, Müller S. 341: „Weil aber nach göttlichem Recht kein Unterschied ist zwischen Bischofen und Pastoren oder Pfarrherrn, ist ohn Zweifel, wenn ein Pfarrherr in seiner Kirchen etliche tüchtige Personen zum Kirchenamten ordnet, daſs solche ordinatio nach göttlichen Rechten kräftig und recht ist". In dem Lehramt (Schlüsselgewalt) ist die Ordinationsgewalt enthalten. Die Ordinationsgewalt schlieſst die Berufungsgewalt in sich, vgl. § 36.

[15] Ganz wie im Urchristentum, oben S. 29 ff. 65. 249. — Vgl. unten § 36.

[16] So Luther schon in der Schrift: De pot. Papae (1519), Weim. Ausg. Bd. 2 S. 190 ff. Erl. Ausg. Opp. lat. var. arg. vol. 3 p. 306 ff.: Petrus in hac persona non est Petrus — sed est is, cui revelat Pater — revelationis paternae auditor. Is qui auditor est paternae revelationis, huic dantur claves. — — illi esse claves traditas, qui revelante patre Christum confitetur. Quo posito, necesse est, ut, ubi sit revelatio patris et confessio Christi, illic et claves. — — claves non esse nisi ejus, qui talis est, qualis tunc Petrus fuit. — — ubi eadem fides, eadem quoque potestas clavium; fidei enim et petrae datae sunt claves ut patet. Weim. S. 208. Erl. p. 335: Quare, ubicunque praedicatur verbum dei et creditur, ibi est vera fides,

kenntnis führet, die Petrus thut", das Predigtamt (Lehramt)[17]. Wer hat solches Predigtamt? Jeder Christ, der Petri Glauben hat, nach dem Maſse seiner Gaben[18]. Der Glaube ist der Felsen,

---

petra ista immobilis: ubi autem fides, ibi ecclesia: ubi ecclesia, ibi sponsa Chrtsti: ubi sponsa Christi, ibi omnia quae sunt sponsi. Ita fides omnia secum habet, quae ad fidem sequuntur, claves, sacramenta, potestatem et omnia alia. De instituendis ministris ecclesiae (1523), Weim. Ausg. Bd. 12 S. 183. Erl. Ausg. eod. vol. 6 p. 515: Nos autem omnes, qui Christiani sumus, habemus commune hoc officium clavium.

[17] Schmalk. Art. Tract. de pot. Papae, Müller S. 333: „Die Kirche ist gebauet auf das Amt, welches die Bekenntnis führet, die Petrus thut, nämlich: daſs Jesus sei der Christ und Sohn Gottes. — Auf diesen Felsen, das ist auf diese Predigt und Predigtamt". Vgl. oben S. 38.

[18] Die Schmalk. Art. fahren a. a. O. fort: „Nu ist je das Predigtamt an kein gewis Ort noch Person gebunden, wie der Leviten Amt im Gesetz gebunden war, sondern es ist durch die Welt ausgestreuet, und ist an dem Ort, da Gott seine Gaben gibt, Aposteln, Propheten, Hirten, Lehrer u. s. w. Und thut die Person garnichts zu solchem Wort und Amt, von Christo befohlen; es predige und höre, wer da wölle, wo Herzen sind, die es gläuben und sich daran halten, den widerfähret, wie sie es hören und gläuben". Luther, Vom Miſsbrauch der Messe (1521), Weim. Ausg. Bd. 8 S. 495. Erl. Ausg. Bd. 28 S. 46. 47: „ſso will ich von ersten mit unwiddersprechlicher Schrifft beweyſsen, das das eynige, rechte, warhafftige Predigampt, gleychwie das Priesterthum und Opffer, allen Christen gemeyn ist. — Dieweyl denn alle Christen auſs dem Finsterniſs beruffen sind, ſso ist eyn iglicher verpflicht, auſs tzu ruffen die Macht des, der yhn beruffen hatt. Das lassen wyr woll tzu, das yhr viel tzugleych nicht predigen sollen; wie wol sie des Alle Gewallt haben. — Damit wirt aber nicht auffgehaben Gemeynschaft des Ampts tzu predigen". Ebendas. Weim. S. 458. Erl. S. 51: „Darumb beschlieſsen wyr fest, gegründt yn der heyligen Schrifft, das nicht mehr ist denn ein eyniges Ampt tzu predigen Gottis Wort, allen Christen gemeyn, das eyn iglicher reden, predigen und urteylln möge und die andern alle verpflicht sind zuzuhören". De instit. min., Weim. Ausg. Bd. 12 S. 180. Erl. Ausg. Opp. lat. var. arg. vol. 6 p. 510: verbi ministerium esse omnibus Christianis commune. Ebendas. Weim. S. 191. Erl. p. 527: cum quilibet sit ad verbi ministerium natus e baptismo. Vgl. ferner die Stellen in Anm. 19, 21 und bei Höfling, Grundsätze ev.-luth. Kirchenverf., 3. Aufl. 1853, S. 34 ff. Nach Luthers Lehre giebt es kraft göttlicher Stiftung nur ein einziges Predigtamt, das eines jeden gläubigen Christen, welches er nach dem Maſs seiner Gaben zu verwalten hat. In dem allgemeinen Priestertum ist das allgemeine Predigtamt der Gläubigen enthalten. An dieser Lehre hat Luther jederzeit festgehalten. Wenn er in anderen Schriften das öffentliche Predigtamt von den „Priesterwerken" eines jeden Christen unterscheidet (vgl. z. B. Luthers Auslegung des 110. Psalms v. J. 1539 unten Anm. 29), so geschieht das nur im Hinblick auf die besondere Dienstverpflichtung, welche mit dem öffentlichen Predigtamt sich verbindet. Vgl. Auslegung des 110. Psalms, Erl. Ausg. Bd. 40 S. 171. 172: der Träger des öffentlichen Predigtamts ist „nu nicht des Ampts halben ein Priester, sondern ein Diener der andern Aller", sein sonderliches Predigtamt ist „ein Dienstampt, ein offentlicher Dienst,

der Glaube hat die Schlüssel, der Glaube hat alle Gewalt in der Kirche Christi.

Das Bekenntnis Petri ist nicht bloſs das Bekenntnis dieser oder jener bestimmten Person. Es ist vielmehr das Bekenntnis eines jeden gläubigen Christen. Darum ist die Schlüsselgewalt nicht bloſs dieser oder jener bestimmten Person, sondern allen gläubigen Christen gegeben: sie ist allen gläubigen Christen gemeinsam. Das wollen die Worte Luthers und der Bekenntnisschriften sagen, daſs die Schlüsselgewalt (Kirchengewalt) „der Kirche", der „ganzen Kirche" zuständig ist[19]. Damit ist nicht etwa die Zuständigkeit der Kirchengewalt an

---

so etwan einem befohlen wird von der ganzen Gemeine, welche alle zugleich Priester sind". Wie Luther so die Schmalk. Art., indem sie die „Schlüssel", d. h. das „Amt dadurch solche Verheiſsung wird mitgetheilet" der „ganzen Kirchen", d. h. allen gläubigen Christen (vgl. Anm. 19) zusprechen und demgemäſs in der erstangeführten Stelle das von Gott verliehene Predigtamt überall da finden, „da Gott seine Gaben gibt". Wie nach Luther, so ist deshalb auch nach den Bekenntnisschriften das allen gläubigen Christen (der „ganzen Kirchen") zuständige Predigtamt das einzige von Gott gestiftete Predigtamt, und bezieht sich daher auf dies gemeinchristliche Predigtamt der Art. 5 der Augsb. Konf.: „Solchen Glauben zu erlangen hat Gott das Predigtamt eingesetzt, Evangelium und Sacrament gegeben" (verworfen wird die Lehre der Wiedertäufer, welche das „leibliche Wort" verachten). Da „das Predigtamt vom gemeinen Beruf der Apostel herkommt" (Schmalk. Art. Tract. de pot. Papae, Müller S. 330), so folgt daraus, daſs nach lutherischer Lehre alle gläubigen Christen in diesem Sinne „Nachfolger der Apostel" darstellen. Vgl. unten Anm. 31. 33.

[19] Schmalk. Art. a. a. O. (S. 333): „Das muſs man je bekennen, daſs die Schlüssel nicht einem Menschen allein, sondern der ganzen Kirchen gehören und gegeben sind —. Denn gleichwie die Verheiſsung des Evangelii gewiſs und ohne Mittel der ganzen Kirche zugehöret, also gehören die Schlüssel ohne Mittel der ganzen Kirchen, dieweil die Schlüssel nichts anderes sind, denn das Amt dadurch solche Verheiſsung jedermann, wer es begehrt, wird mitgetheilet". S. 341: „daſs die Schlüssel der ganzen Kirchen und nicht etlichen sondern Personen gegeben sind". Die Meinung ist immer: die Schlüssel gehören nicht Einem (dem Papst) oder Einigen (dem Klerus), sondern Allen, nämlich allen gläubigen Christen: den Gliedern der Gemeinde gerade wie der Geistlichkeit. Mit dem Ausdruck: „der ganzen Kirchen" ist nicht die Kirche als ideales Subjekt im Gegensatz zu den einzelnen Christen gemeint, wie dadurch ganz klar ist, daſs auf die „Verheiſsung" Bezug genommen ist, welche „der ganzen Kirche", d. h. selbstverständlich nicht der Kirche als idealer, „moralischer" Person, sondern allen gläubigen Christen zugehört. Ebenso Luther, De instituendis ministris, Weim. Ausg. Bd. 12 S. 184. Erl. Ausg. l. cit. p. 515 ff.: Christus hic dat jus et usum clavium cuilibet Christiano. — — verbi ministerium esse omnibus commune. — — Claves, cum sint ministerium verbi applicandi, esse omnibus communes. Von Conciliis und Kirchen (1539), Erl. Ausg. Bd. 25 S. 423: „Die Schlüssel sind nicht des Papsts, sondern der Kirchen, das ist des Volks Christi, des Volks Gottes oder des heiligen christlichen Volks, so weit die ganze Welt ist, oder wo Christen sind". Ueber Luthers Schrift: De pot. Papae s. unten Anm. 36. Vgl. ferner Anm. 16 a. E.,

die Kirche als Einheit, als eine andere, von den einzelnen Christen sich unterscheidende, ideale, juristische („moralische") Person gemeint, — das ist schon deshalb unmöglich, weil diese „Kirche" der rechtlichen Organisation und damit der einheitlichen Zusammenfassung entbehrt, noch mehr aber, weil sie als lediglich ideale Einheit ohne Glauben und darum ohne Gaben ist[20], — gemeint ist die Zuständigkeit der Schlüssel an alle Christen (die Petri Glauben haben), an alle Glieder der wahren Christenheit[21].

Die wahre, die geistliche, auf den rechten Glauben gegründete Christenheit trägt die Gewalt Christi, die Schlüsselgewalt in ihren Händen als eine allen ihren Gliedern grundsätzlich gleichmäſsig zuständige Gewalt. Aber ist diese wahre, geistliche Christenheit denn wahrnehmbar? Zweifelsohne! Sie ist notwendig sichtbar. Sie ist, wie wir bereits wissen, sichtbar in jeder Versammlung von Christen in Christi Namen (um Wort und Sakrament). Wir sollen nicht zweifeln, daſs da, wo Christi Wort verkündigt wird, auch wahre Gläubige sind[22]. Gottes Wort gebiert notwendig Gläubige kraft der ihm innewohnenden Gewalt. Gottes Wort kann nicht ohne Gottes Volk sein[23]. Wo Gottes Wort ist, da sind wahrhaft Gläubige, wenn auch

---

unten Anm. 26 und die Stellen bei Dieckhoff a. a. O. S. 87 ff. — Die herrschende Lehre nimmt umgekehrt an, daſs die Schlüssel der „Kirche" gehören und von der „Kirche" den Trägern des Lehramts das Recht zur Verwaltung der Schlüssel verliehen wird, vgl. z. B. Dieckhoff a. a. O. S. 59. Luthardt, Dogmatik, 8. Aufl. S. 361.

[20] Vgl. oben S. 54. 117.

[21] Luther, De instit. min. Weim. Ausg. a. a. O. S. 184. 185. Erl. Ausg. l. cit. p. 515. 516: Quodcunque ligaveritis, ligatum est. Qui sunt illi, quos alloquitur? Nonne omnes Christiani? nonne Ecclesia? (beides ist gleichbedeutend). — — Claves sunt totius Ecclesiae et cujuslibet membri ejus, tam jure quam usu et omnibus modis. Die „Kirche" ist die Christenheit (omnes Christiani), an erster Stelle, im Gegensatz zur katholischen Auffassung, die ganze Laienschaft.

[22] Vgl. oben S. 469 Anm. 20.

[23] Luther, Von Conciliis und Kirchen (1539), Erl. Ausg. Bd. 25 S. 419. 420: „Wo du nu solch Wort hörest oder siehest predigen, gläuben, bekennen und darnach thun, da habe keinen Zweifel, daſs gewiſslich daselbs sein muſs eine rechte Ecclesia sancta catholica, ein christlich heilig Volk, wenn ihr gleich sehr wenig sind. Denn Gottes Wort gehet nicht ledig abe —. Und wenn sonst kein Zeichen wäre, denn dies allein, so wäre es dennoch genugsam zu weisen, daſs daselbs müſste sein ein christlich heilig Volk. Denn Gottes Wort kann nicht ohne Gottes Volk sein, wiederumb Gottes Volk kann nicht ohn Gottes Wort sein". Vom Miſsbrauch der Messe (1521), Weim. Ausg. Bd. 8 S. 491. Erl. Ausg. Bd. 28 S. 41. 42: „Es ist nit Gottis Wortt darumb, das es die Kirche sagt; ſsondern das Gottis Wort gesagt wirt, darumb wirt die Kirche. Die Kirch macht nicht das Wortt, sondern sie wirtt von dem Wort. Eyn gewiſs tzeychen, dabey wyr erkennen, wo die Kirche sey, ist das Wort Gottis".

die Einzelnen als solche nicht mit Fingern bezeichnet werden können. Wo Gottes Wort ist, da sind die Schlüssel, da ist die Kirchengewalt. Wo die sichtbare Kirche ist, da ist die Gewalt, welche dem Glauben der Gläubigen (dem Glauben Petri) verheifsen ist. Die Kirchengewalt kann gehandhabt werden nicht von einem Einzelnen als solchem, auch nicht von einem Kollegium als solchem, sondern in jeder Versammlung um Wort und Sakrament, und nur in solcher Versammlung. Ja, sie mufs in solcher Versammlung gehandhabt werden, weil Wortverwaltung (und Sakramentsverwaltung) mit Handhabung der Schlüssel gleichbedeutend ist.

Das Wort Christi: „wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen“ ist durch die Reformation wieder in sein Recht eingesetzt worden. Wo auch nur zwei oder drei in Christi Namen (um sein Wort) versammelt sind, da ist Christus, — des sollen wir gewifs sein. Und weil Christus da ist, deshalb ist notwendig die wahre Kirche da, ist die Gewalt der Gläubigen, ist die Kirchengewalt da, ist alles da, was dem Glauben verheifsen ist. Jede Versammlung in Christi Namen ist die Kirche. In jeder Versammlung in Christi Namen ist die Kirchengewalt zur Stelle[24].

Jede Versammlung in Christi Namen hat darum Macht, das Lehramt zu bestellen, hat darum Macht, Lehre zu urteilen, hat darum Macht, das Abendmahl, die Taufe zu feiern, hat alle Macht, welche Christus der Herr seiner Kirche gegeben hat[25].

---

[24] Luther, De instit. min. Weim. Ausg. Bd. 12 S. 184. Erl. Ausg. l. cit. p. 516: illud: Si duo consenserint super terram; item: ubi duo fuerint in nomine meo congregati, in medio eorum sum. In quibus plenissimum jus et praesentissimus usus ligandi et solvendi stabilitur, nisi forte et ipsi Christo in medio duorum habitanti denegaturi sunt jus vel usum clavium. Predigt am 19. Sonnt. n. Trin., Erl. Ausg. Bd. 14 S. 204. 205: Kraft des Wortes „wo zween oder drei versammlet sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihn“, haben „alle Menschen, die da Christen und getauft sind“, Gewalt, Sünden zu vergeben. — Schmalk. Art. Tract. de pot. Papae, Müller S. 333: „Und Christus — deutet, wem er die Schlüssel gegeben, nämlich der Kirchen: Wo zween oder drei versammlet sein in meinem Namen“. — Vgl. Anm. 25.

[25] Luther, Von der Winkelmesse (1533), Erl. Ausg. Bd. 31 S. 374: „wo das Evangelium recht und rein gepredigt wird, da mufs eine heilige christliche Kirche sein —. Wo aber eine heilige christliche Kirche ist, da müssen alle Sakrament sein, Christus selbs und sein Heiliger Geist. Sollten wir nu eine heilige christliche Kirche sein und die gröfsten und nöthigsten Stück haben, als Gottes Wort, Christum, Geist, Glauben, Gebet, Taufe, Sacrament, Schlüssel, Ampt, und sollten nicht auch das geringste Stück haben, nämlich die Macht und Recht, Etliche zum Ampt zu berufen, die uns das Wort, Taufe, Sacrament, Vergebung (so bereit da sind) darreichten und drinnen dieneten: was wäre mir das für eine

Hat sie damit etwa rechtliche Gewalt, die wahre Lehre mit rechtlicher Wirkung festzustellen, ein Lehramt mit rechtlichen Befugnissen zu erzeugen? Unmöglich! Weil jede Versammlung die gleiche Gewalt hat über die ganze Christenheit, kann keine Versammlung eine rechtliche Gewalt besitzen.

Die Lehre unserer Reformatoren hat gerade wie der Glaube des Urchristentums jede rechtliche Organisation der sichtbaren Kirche verneint. Weil jede Versammlung in Christi Namen die sichtbare Kirche ist, kann die sichtbare Kirche (das Reich Christi) keine rechtliche Verfassung haben. Das entspricht ihrem Wesen. Denn die sichtbare Kirche ist das sichtbar werdende Gottesreich, kein Menschenreich, kein Reich „von dieser Welt".

Soll darum aber alle Ordnung in der Kirche Christi ausgeschlossen sein? Soll in jeder Versammlung der Gläubigen jeder das Wort er-

---

Kirche? Wo bliebe hie Christus Wort, da er spricht: Wo zween oder drei in meinem Namen versammlet sind, da bin ich unter ihnen? Und abermal: Wo zween unter euch eins werden auf Erden, warumb es ist, das sie bitten wollen, das soll ihn widerfahren von meinem Vater im Himmel. Haben zween oder drei solche Gewalt, wie viel mehr eine ganze Kirche?" (In den Schlufsworten wird „Kirche" für die öffentliche Versammlung der Gemeinde genommen, die Kirchengewalt derselben aber auf die Verheifsung gegründet, welche jeder Versammlung in Christi Namen gegeben ist). De instit. min., Weim. Bd. 12 S. 191. Erl. l. cit. p. 527: Ubi enim sunt duo vel tres in nomine meo congregati, ibi sum in medio eorum. Si igitur trium aut duorum consensus in nomine domini omnia potest et Christus agnoscit sese esse autorem ejus facti, quod tales faciunt, quanto magis illo probante et operante fieri et factum esse cedendum est, si in nomine ejus congregemur, oremus et eligamus Episcopos et ministros verbi ex nobis ipsis, qui jam sine electione ejusmodi per baptismum nati et vocati sumus ad ejusmodi ministerium. „Dafs eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen, Grund und Ursach aus der Schrift" (1523), Erl. Ausg. Bd. 22 S. 140 ff. — Schmalk. Art. Tract. de pot. Papae, Müller S. 333: „wie es denn im Werk für Augen ist, dafs die Kirche Macht hat, Kirchendiener zu ordiniren — Wo zween oder drei versammelt sind —." S. 341: „weil die verordneten Bischofe das Evangelium verfolgen — hat ein jetzliche Kirche in diesem Fall gut Fug und Recht ihr selbst Kirchendiener zu ordiniren. Denn wo die Kirche ist, da ist ja der Befehl das Evangelium zu predigen. — Hieher gehören die Sprüche Christi, welche zeigen, dafs die Schlüssel der ganzen Kirchen und nicht etlichen sondern Personen gegeben sind, wie der Text sagt: „Wo zween oder drei in meinem Namen versammlet sind —". Es bedarf wohl keiner Auseinandersetzung, dafs alle diese Stellen unter „Kirche" (ganz wie das Urchristentum unter Ekklesia) wirklich jede Versammlung von Gläubigen verstehen, nicht wie z. B. Mejer, Grundlagen S. 108 annimmt, „Landeskirchen und Stadtgemeinden", wenngleich die Verwirklichung jener Befugnisse der „Kirche" selbstverständlich an erster Stelle durch das Mittel öffentlicher Gemeindebildung beabsichtigt war.

greifen? Soll jede Versammlung der Gläubigen jederzeit jedes Stück der Kirchengewalt ausüben? Das ist nicht die Meinung! Es soll in der Kirche Gottes alles „ordentlich zugehen“. Es soll die Kirche Gottes „kein Babel“ werden. Ja, das Reich Gottes, die Kirche Gottes hat eine gottgegebene Ordnung durch die charismatische Organisation, welche die Christenheit zu einem gegliederten Leibe Christi macht, eine Ordnung, welche ihre Verwirklichung in der Christenheit fordert[26]. Aber die Ordnung der Kirche Gottes wird wirksam nicht durch das Recht, sondern durch die Liebe. „Die

---

[26] Luther, Vom Mifsbrauch der Messe (1521), Weim. Ausg. Bd. 8 S. 495. Erl. Ausg. Bd. 28 S. 47: „Das lassen wyr woll tzu, das yhr viel tzugleych nicht predigen sollen, wiewol sie des Alle Gewallt haben. — Denn es sollen alle Ding ehrlich und nach eyner Ordnung geschehen, 1. Cor. 14. Damit wirtt aber nicht auffgehaben Gemeynschafft des Amptes tzu predigen, yha es wirtt dadurch bekrefftiget. Denn wo nicht alle Menschen predigen mochten und eyner alleyn tzu reden Gewallt hett, was were vonnötten, eyn Ordnung zu hallten und gepieten? Und eben darumb, das sie alle Gewallt und Macht haben tzu predigen, ist eyn Ordnung tzu hallten vonnötten“. De instit. min. Weim. Bd. 12 S. 189. Erl. l. cit. p. 523. 524: cum omnium Christianorum haec sint omnia (alle Befugnisse des Lehramts), uti probavimus, communia, nulli licet in medium prodire autoritate propria et sibi arripere soli, quod omnium est. — Verum haec communio juris cogit, ut unus, aut quotquot placuerint communitati, eligantur vel acceptentur, qui vice et nomine omnium, qui idem juris habent, exequantur officia ista publice, ne turpis sit confusio in populo dei et Babylon quaedam fiat in Ecclesia, sed omnia secundum ordinem fiant, ut Apostolus docuit. — In diesen (und zahlreichen anderen) Stellen betont Luther ausschliefslich das gleiche geistliche Recht aller Christen und das Bedürfnis äufserer Ordnung der Christenheit als die Grundlage des geordneten Predigtamts, vgl. auch Anm. 33. Er steht hier lediglich in der Polemik gegen den Katholicismus und betont nur die eine Seite. Daneben hat Luther ebenso auch die andere Gedankenreihe, dafs die gläubigen Christen, wiewohl alle „Priester“, wiewohl alle „geistlichen Standes“, wiewohl alle des Predigtamts von Gott teilhaftig, doch ihren Gaben nach ungleich sind, und dafs die Ekklesia dadurch ihre von Gott empfangene Ordnung hat, welche sie auch in ihrer äufseren Ordnung des Lehramts zum Ausdruck bringen soll. In seiner Schrift wider Emser v. J. 1521, Erl. Ausg. Bd. 27 S. 235, welche sonst sehr stark das gleiche geistliche Recht aller Christen betont, heifst es: „also ists zugangen vorzeiten und sollt noch also gahn, dafs in einer iglichen Christenstadt, da sie alle gleich geistlich Pfaffen sein, einer aus ihnen, der Aeltist oder je der Gelehrtist oder Frümmist würd erwählet, der ihr Diener, Amptmann, Pfleger, Hüter wäre in dem Evangelio und Sacramenten“. Vgl. ferner die Auslegung des 110. Psalms (Anm. 28), die Schrift: Von Conciliis und Kirchen (Anm. 37 a. E.), wo beide Male, unter Berufung auf Eph. 4, 11 die Verteilung der Gaben als die göttlich gegebene Grundlage für die Zuteilung des Predigtamts genannt ist, und die Predigt am 10. Sonnt. n. Trin. (Erl. Ausg. Bd. 9 S. 214. 215): die „Kräfte und Gaben“ sind „fürnehmlich umb der Aemter willen in der Christenheit gegeben“, vgl. Anm. 27 und Höfling, Grundsätze S. 64. 65. Ebenso die Schmalk. Art., oben Anm. 18.

Liebe ist das Höchste". Die Liebe bringt die charismatische Organisation zum Leben. Die Liebe treibt den einen, seine Gabe, so seine Lehrgabe, in den Dienst des anderen zu stellen. Sie treibt ihn zum Predigen. Die Liebe treibt den anderen, die Gabe des Begabten walten zu lassen und zu empfangen, was Gott durch diese Gabe giebt. Sie treibt ihn zum Schweigen und Hören[27]. In der Versammlung hat niemand ein Recht, die anderen zu lehren. Sein Predigen und Wortverwalten hat die Gestattung der anderen zur Voraussetzung. Aber kraft Liebespflicht mufs ihm das Wort gestattet werden, sobald die Versammlung in ihm den sonderlich geistlich Begabten anerkennt.

Unter diesem Gesichtspunkt erscheint die Ausbildung eines öffentlichen Predigtamts. Das öffentliche Predigtamt hat nur, wem die öffentliche Versammlung (der „Haufe", die „Gemeinde", die Hauptversammlung) es gestattet, weil sie ihn als den dafür Begabten anerkennt[28]. Nur wer das öffentliche Predigtamt hat, so

---

[27] In diesem Sinne sagt Luther in seiner Predigt am 10. Sonnt. n. Trin. Erl. Ausg. Bd. 9 S. 215, dafs das Hören der Predigt Gottesdienst ist: „So ich predige und du zuhörest, da ist wohl nicht einerlei Gabe und Ampt; aber doch dienestu Christo mit Zuhören sowohl als ich mit Predigen, — und gehet alles aus Ordnung und Befelh desselben, da mir sowohl befohlen, sein Wort zu hören als dir zu predigen —. Also, wenn ich täufe, Sacrament reiche und absolviere, und du solches empfähest und annimpst, da sind wir beide in Eines Herrn Dienst und richten seinen Befelh aus, und gehet einig und einträchtiglich zu, obwohl ich und du nach dem Ampt und Gaben zweierlei sind". Predigen wie Hören geschieht auf Befehl Christi kraft der von Christo gegebenen Verschiedenheit der Gaben und der daraus folgenden Verschiedenheit des äufseren Berufes (des „Ampts"). Der Eine hat das „Ampt", zu hören, der Andere das „Ampt", zu predigen, und die freie Erfüllung dieses „Amptes" („einig und einträchtiglich"), die Bethätigung des Charismas einerseits, die Unterordnung unter das Charisma andererseits, als aus Befehl Gottes (kraft der Liebe zu Gott und dem Nächsten) macht die Handlung zu einem Gottesdienst. — Vgl. oben S. 27. — Die gottgegebene Gliederung der Christenheit ist also keine rechtliche Gliederung, noch auch bestimmt, sich in rechtlicher Gliederung auszudrücken.

[28] Vgl. Anm. 26. Die dort angezogene Stelle aus der Schrift: De instit. min. schliefst mit den Worten: Aliud enim est jus publice exequi, aliud jure in necessitate uti: publice exequi (nämlich officium verbi) non licet, nisi consensu universitatis seu Ecclesiae. In necessitate utatur quicunque voluerit. An den christl. Adel (1520), Weim. Ausg. Bd. 6 S. 408. Erl. Ausg. Bd. 21 S. 282: „Dan weyl wir alle gleich Priester sein, mufs sich niemant selb erfur thun und sich unterwinden an unfser Bewilligen und Erwelen das zu thun, des wir alle gleychen Gewalt haben. Den was gemeyn ist, mag niemandt on der Gemeyne Willen und Befehle an sich nehmen". Auslegung des 110. Psalms (1539), Erl. Ausg. Bd. 40 S. 171: „Wenn er aber ein Priester durch die Taufe geborn ist, so kömpt darnach das Ampt und machet einen Unterscheid zwischen ihm und andern Christen. Denn da müssen aus dem ganzen Haufen der Christen etliche genommen werden,

verlangt es die Liebe, wird die Schlüssel (Kirchengewalt) öffentlich handhaben dürfen. Ferner: um des Wertes des öffentlichen Predigtamtes willen werden die übrigen (nicht öffentlichen) Versamm-

---

so da sollen Andern fürstehen, welchen denn Gott sonderliche Gaben und Geschicklichkeit dazu giebt, dafs sie zum Ampt tügen; als Sanct Paulus zum Epheser am 4. spricht: Etliche hat er gegeben zu Aposteln, Etliche zu Propheten —. Denn ob wir wohl alle Priester sind, so konnen und sollen wir doch darumb nicht alle predigen oder lehren und regieren". Vgl. Köstlin a. a. O. S. 46 ff. Dieckhoff a. a. O. S. 82 ff., oben S. 495 Anm. 26. — An dieser Stelle wird die kirchliche Bedeutung der Ordination klar. Die Ordination ist Aufnahme in den „geistlichen Stand". Gewifs giebt es einen „geistlichen Stand" auch in der evangelischen Kirche (a. M. z. B. Rieker, Die rechtl. Natur des evangel. Pfarramts, 1891, S. 31). Auch für die evangelische Kirche ist es zweifellos, dafs die Geistesgaben (Charismen) verschieden sind. Alle Christen sind „Geistliche"; im engeren Sinn sind „Geistliche" die vor Anderen durch Geistesgaben Ausgezeichneten (oben S. 29 Anm. 3). Im kirchlichen Sinn sind „Geistliche" (dem „geistlichen Stande" angehörig) die Ordinierten, d. h. diejenigen, deren sonderliche Geistesgabe kirchlich anerkannt ist. Nur diese sind im stande, in der Kirche als Geistliche aufzutreten. Nur diese können daher in der Kirche das öffentliche Predigtamt verwalten. Allen anderen fehlt der consensus, die voluntas ecclesiae. Die Ordination ist die Bezeugung der göttlichen (durch das Charisma gegebenen) Berufung zum Lehramt (der Wahl der Urzeit entsprechend) mit nachfolgender Handauflegung. Sie geschieht durch einen Lehrbegabten (vgl. oben S. 58) und erfolgt, wie jede Handhabung der Wortverwaltung, unter Zustimmung (geistlicher Mithandlung) der versammelten Gemeinde. Die Ordination überträgt nicht notwendig ein bestimmtes kirchliches Amt (vgl. die urchristliche Ordination zum Evangelisten und Kirchenlehrer, oben S. 59 Anm. 7). Umgekehrt ist es nicht notwendig, die Ordination neben der Berufung in ein bestimmtes Amt als eine selbständige Handlung zu gestalten. Das Wesentliche der Ordination liegt auch in der Vokation enthalten, die ein bestimmtes kirchliches Amt überträgt, und ist geschichtlich die lutherische Ordination aus dieser Vokation (durch einen Lehrbegabten, vgl. § 36 Anm. 32) hervorgegangen (Rietschel, Luther und die Ordination, 1883). In jeder Vokation liegt mit der Berufung in ein bestimmtes Amt auch das kirchliche Zeugnis der göttlichen Berufung (charismatischen Befähigung) zum öffentlichen Lehramt überhaupt, und liegt nichts Unevangelisches darin, dies kirchliche Zeugnis zu einer geistlichen Handlung mit fürbittendem Gebet und bekräftigender Handauflegung (vgl. Rietschel a. a. O. S. 52. 53) zu gestalten. Es bleibt der Gegensatz gegen den Katholicismus unverändert. Die katholische Ordination verleiht die geistliche Fähigkeit, während durch die evangelische Ordination die vorhandene geistliche Fähigkeit lediglich bezeugt, anerkannt, bekräftigt wird. Die katholische Ordination ist Voraussetzung für den Erwerb der geistlichen Fähigkeit, die evangelische Ordination nur kirchliche Bedingung für die Ausübung der Fähigkeit. Die katholische Ordination beruht auf der geistlichen Unfähigkeit und Unmündigkeit, die evangelische Ordination dagegen auf der geistlichen Mündigkeit und Freiheit der Christengemeinde, welche kraft ihrer Geistesgaben das geistliche Urteil über die Fähigkeit des Lehrenden übt und niemandem das öffentliche Wort gestattet, dessen sonderliche Lehrgabe nicht die Anerkennung der Gemeinde gefunden hat.

lungen der Christen nicht ohne Not der Teilnahme an der öffentlichen Wortverwaltung sich entziehen und nicht ohne Not der öffentlichen Wortverwaltung in ihr Amt greifen[29]. Aber alles dieses aus Liebespflicht, nicht aus Rechtspflicht, aus der Pflicht freien Gehorsams, nicht von formaler Unterordnung wegen[30]. Auch nicht,

---

[29] Auslegung des 110. Psalms (1539), Erl. Ausg. Bd. 40 S. 174: „Siehe, also hat und ubet ein iglicher Christen solche Priesterwerk. Aber uber das ist nu das gemeine Ampt, so die Lehre offentlich führet und treibt, dazu gehören Pfarrherr und Prediger. Denn in der Gemeinde können sie nicht alle des Ampts gewarten, so schickets sich auch nicht, in einem iglichen Hause zu täufen und das Sacrament zu reichen. Darumb muſs man Etliche dazu auswählen und ordenen, so zu predigen geschickt, und dazu in der Schrift sich üben, die das Lehre-Ampt führen und dieselbe vertheidigen können; item so die Sacrament von wegen der Gemeinde handlen, damit man wisse, wer da getauft worden sei, und Alles ordentlich zugehe. Sonst würde langsam eine Kirche werden oder bestellet werden, wo ein jglicher Nachbar dem andern predigte oder unternander ohn Ordnung Alles thäten". Vgl. die Schrift: De instit. min. (oben Anm. 26. 28), wo es von der Lehrgewalt (Schlüsselgewalt) heiſst, daſs sie um der Ordnung willen, damit die Kirche kein Babel werde, von den nicht mit dem öffentlichen Lehramt betrauten Christen nur im Notfall gebraucht werden soll: in necessitate utatur quicunque voluerit. — Daſs die Liebespflicht des Christen ihn von jedem unnötigen Auftreten gegen das öffentliche Predigtamt zurückhalten soll, führt Luther aus in der Schrift: Von Conciliis und Kirchen (1539), Erl. Ausg. Bd. 25 S. 425: „so solltu auch hierin nichts fragen, wer und wie der ist, der es (Wort und Sakrament) dir gibt oder das Ampt hat. Denn es ist alles gegeben nicht dem, ders hat, sondern dem, ders durch sein Ampt kriegen soll; ohne daſs ers auch kann mit dir kriegen, wo er will. Laſs ihn sein, was er will und wie er kann; weil er im Ampt ist und vom Haufen geduldet wird, so laſs du es auch gehen, seine Person macht dir Gottes Wort und Sacrament weder ärger noch besser. Denn es ist nicht sein, was er redet oder thut; sondern Christus — redet und thuts alles, sofern er bleibt in der rechten Weise zu lehren und zu thun; ohn daſs die Kirche öffentliche Laster nicht leiden soll noch leiden kann. Aber du allein sei zufrieden und laſs gehen, weil du Einzeler nicht sein kannst der ganze Haufe oder das christliche heilige Volk". Unter dem gleichen Gesichtspunkt erklärt Luther in seiner Auslegung des 82. Psalms (1530), Erl. Ausg. Bd. 39 S. 254 zur Abwehr der „Winkelprediger": „ein iglicher Bischoff oder Pfarrherr hat sein bestimpt Kirchspiel oder Pfarre — darin kein Anderer oder Frembder ohn sein Wissen und Willen sich unterstehen soll, seine Pfarrkinder zu lehren".

[30] Schmalk. Art. Tract. de pot. Papae (Müller S. 330): „1. Korinth. 3 machet Paulus alle Kirchendiener gleich und lehret, daſs die Kirche mehr sei denn die Diener. — Das ist: Es darf weder Peter noch andere Diener des Worts ihnen zumeſsen einigen Gewalt oder Oberkeit über die Kirchen". S. 333: „Jtem Christus gibt das höhest und letzte Gericht der Kirchen, da er spricht: Sags der Kirchen". Auch hier ist unter Kirche (Ekklesia) die Versammlung der Gläubigen gemeint. Jede Versammlung hat Macht über das in ihrer Mitte auftretende Lehramt, sie kann es gewähren und versagen, vgl. oben S. 52. 152. 479 Anm. 41.

als ob das öffentliche Predigtamt geistlich etwas voraus hätte vor dem Predigtamt, welches ein jeder gläubige Christ in jeder Versammlung von Christen verwalten kann, noch als ob das öffentliche Predigtamt allein das Predigtamt (Amt der Schlüssel) wäre[31]. So wenig

---

[31] Die Lehre, dafs das öffentliche Predigtamt als solches juris divini sei, steht auf katholischem Boden. Sie hat zur Voraussetzung, dafs die öffentliche Versammlung (die Hauptversammlung) der Christenheit geistlich mehr oder in irgend einem anderen Sinne Kirche sei als jede andere Versammlung von Christen in Christi Namen. Sie hat darum das Wort des Herrn: Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen, — gegen sich. Die Reformatoren und die lutherischen Bekenntnisschriften gründen umgekehrt das Recht der „Kirche" zur Bestellung des Predigtamts auf dies Wort: „Wo zween oder drei versammlet sind in meinem Namen —", vgl. oben Anm. 25. Weil jede Versammlung in Christi Namen Kirche ist, weil darum jede Versammlung in Christi Namen die Schlüssel hat, kann jede Versammlung das Lehramt bestellen. Die öffentliche Versammlung, die Hauptversammlung, hat vor jeder anderen Versammlung und folgeweise das Lehramt der öffentlichen Versammlung vor dem Lehramt irgend einer anderen Versammlung geistlich nichts voraus. Jenes ruht auf dem gleichen geistlichen Grunde wie dieses. Das öffentliche Predigtamt hat nur thatsächlich gröfseren Wert und gröfsere Bedeutung, weil es die Wirkung des Gotteswortes auf das Volksleben ermöglicht. Um dieser seiner thatsächlichen Bedeutung willen soll das öffentliche Predigtamt sein, und soll ihm nicht in sein Amt gegriffen werden, Anm. 29. Luther führt in seiner Schrift: Von Conciliis und Kirchen das öffentliche Predigtamt unter dem Kennzeichen der Kirche Christi auf, oben S. 472 Anm. 24. Gerade hier aber ruht seine Begründung auf Eph. 4, 11, auf der göttlichen Verteilung der Gaben. Das öffentliche Predigtamt ist ein Kennzeichen des Daseins der Kirche, insoferne es das Dasein der Geistesgaben, insbesondere der Lehrgabe, und zugleich die Erfüllung der Liebespflicht beweist, kraft welcher die Gemeinde der erkannten Lehrgabe Bahn zur Wirkung schafft. Mit anderen Worten: das öffentliche Predigtamt ist in keinem anderen Sinn Kennzeichen der Kirche als die Lehrgabe und die Lehrthätigkeit eines jeden Lehrbegabten. Es bleibt bei dem Satz Luthers, dafs es geistlich nur ein Predigtamt giebt, das eines jeden Gläubigen, oben Anm. 18. 19. Das „Predigtamt", dessen göttliche Einsetzung die Augsb. Konf. Art. 5 lehrt, ist das „einzige" Predigtamt, welches der christliche Glaube kennt, das Predigtamt eines jeden Gläubigen, welches in jeder Versammlung in Christi Namen verwaltet wird. Der Katholicismus begann damit, dafs er allein die öffentliche Versammlung für eine Versammlung der Ekklesia erklärte, oben S. 191 ff. (Charakteristisch ist es, dafs Stahl, Kirchenverf. S. 114 sich gerade auf den Clemensbrief beruft.) Damit war dann notwendig die geistliche Unterscheidung des öffentlichen Lehramts (Bischof, Klerus) von jeder anderen Lehrthätigkeit gegeben. Das aber ist es, was die Reformation abgelehnt hat. Noch Eins: das öffentliche Lehramt, welches wir noch heute haben, ist geschichtlich aus dem Bischofsamt hervorgegangen, d. h. es ist zwar als Lehramt, aber zunächst nicht als Predigtamt im heutigen Sinn, sondern als Amt für die Verwaltung der Eucharistie ausgebildet worden (oben S. 81 ff.). Darum ist noch heute die Gewalt des Priesters über das Mefsopfer Grundsäule und Quellpunkt des gesamten Katholicismus. Die Reformation hat diese Gewalt des öffentlichen Lehramts zerstört. Sie hat das

die öffentliche Versammlung mehr Kirche Christi ist als jede andere Versammlung in Christi Namen, ebenso wenig ist das öffentliche Predigtamt mehr Predigtamt als irgend ein anderes. Das öffentliche Predigtamt in der öffentlichen Versammlung hat seine Gewalt nur kraft der Verheifsungen, welche einem jeden Predigtamt in jeder Versammlung gegeben worden sind.

Diese ganze Gedankenreihe ist es, welche auf Grund der Lehre von der Kirchengewalt eines jeden gläubigen Christen den Aufbau einer äufseren, öffentlichen Ordnung der sichtbaren Kirche herbeiführt. Durch diese Gedankenreihe aber ist zugleich jeder Rechtsordnung in der sichtbaren Kirche der Boden hinweggenommen. Das öffentliche Predigtamt handhabt allein die Schlüssel, die Kirchengewalt in der öffentlichen Gemeinde. Aber nicht als eine Rechtsgewalt, sondern lediglich kraft der Gestattung der Gemeinde. Indem der Träger des Predigtamts predigt oder sonst durch das Evangelium „regiert", predigen und regieren sie alle mit ihm, denn nur kraft ihrer freien Zustimmung darf er solches Wort als Gottes Wort führen[32]. Sobald die Zustimmung, die Gestattung der Gemeinde wegfällt, hat er geistlich kein Recht mehr, ihr Prediger zu sein. Andererseits handhabt er sein Amt dennoch nicht kraft Übertragung seitens der Gemeinde, als ob die Gemeinde ihn zum Prediger des Gottesworts, zum Träger der Schlüsselgewalt machte, als ob er daher in diesem Sinne ein Diener der Gemeinde („Kirche"), ein Werkzeug der Gemeinde, ein Unterthan, ein Bote der Gemeinde wäre. Wie könnte das nur gedacht werden![33] Kein Auftrag kann die Schlüsselgewalt

---

Wort an die erste Stelle gesetzt und damit das gemeinchristliche Amt des Wortes, nicht das besondere Amt des Lehrstandes für den Felsen erklärt, auf welchem die Kirche Christi ruht, oben S. 489 ff. Mit der Sonderstellung des öffentlichen Lehramts zur Sakramentsverwaltung ist zugleich die geistliche Sonderstellung des öffentlichen Lehramts zur Wortverwaltung kraft innerer Notwendigkeit aufgehoben worden.

[32] Vgl. Anm. 30 und S. 474 Anm. 31.

[33] Luther Auslegung des 110. Psalms (1539), Erl. Ausg. Bd. 40 S. 167: „Hie mufs man aber Unterscheid nehmen zwischen dem Ampt oder Dienst der Bischoffe, Pfarrherrn und Predigern und zwischen dem gemeinen Christenstand. Denn Pfarrherr, Prediger sind wohl im Ampt der Kirchen; aber von demselbigen sind sie nicht Priester (wie die Schrift sacerdotes oder Priester nennet): gleichwie sie auch daher nicht Christen sind". S. 171: „Denn ob wir wohl alle Priester sind, so konnen und sollen wir doch darumb nicht alle predigen oder lehren und regieren; doch mufs man aus dem ganzen Haufen Etliche aussondern und wählen, denen solche Ampt befohlen werde. Und wer solches führet, der ist nu nicht des Ampts halben ein Priester (wie die andern Alle sind), sondern ein Diener der andern Aller". S. 172: „Siehe, also mufs man das Predigt-

übertragen. Wer die Schlüsselgewalt nicht hat, dem kann sie nimmermehr durch irgend eine menschliche Instanz (heiſse sie Gemeinde oder Kirche oder sonstwie) gegeben werden. Die Schlüsselgewalt ist dem Glauben gegeben und nur dem Glauben. Wie könnte

---

ampt oder Dienstampt scheiden von dem gemeinen Priesterstand aller getauften Christen. Denn solch Àmpt ist nicht mehr denn ein offentlicher Dienst, so etwan einem befohlen wird von der ganzen Gemeine, welche alle zugleich Priester sind". In diesen Sätzen ist die ganze Lehre Luthers vom Predigtamt enthalten, wie er sie oft, in frühen und in späten Jahren, unverändert vorgetragen hat; vgl. die Stellen bei Höfling, Grundsätze S. 41 ff. 289 ff., Köstlin S. 47 ff., Dieckhoff S. 82 ff. 169 ff. Keineswegs lehrt Luther damit, wie die angeführten Schriftsteller (und die herrschende Lehre) annehmen, die Übertragungstheorie. Vielmehr sagt Luther ganz deutlich (was ja auch selbstverständlich ist und von niemand geleugnet wird), daſs der Träger des Predigtamts um seines „Amtes", d. h. um des Auftrags der Gemeinde willen, kein Priester ist. Er muſs schon vorher das Priestertum besessen haben, und der Auftrag der Gemeinde hat dies sein Priestertum zur Voraussetzung. In dem Priestertum ist aber das göttlich gegebene Predigtamt enthalten, vgl. oben Anm. 18 und die angeführte Auslegung des 110. Psalms a. a. O. S. 124. 172: das Priestertum der Christen äuſsert sich „fürnehmlich durch das Predigtampt des Evangelii", durch „predigen und bekennen, loben und danken", durch „lehren, opfern und beten"; „darumb sind wir Gottesdiener und heiſsen Priester". De instit. min., Weim. Ausg. Bd. 12 S. 191. Erl. Ausg. vol. 6 p. 527: oremus et eligamus episcopos et ministros verbi ex nobis ipsis, qui jam sine electione ejusmodi per baptismum nati et vocati sumus ad ejusmodi ministerium. Also: der Prediger dient der Gemeinde mit seinem von Gott empfangenen Priestertum, d. h. mit seinem von Gott empfangenen Predigtamt. Allerdings ist Gestattung, Auftrag (in der Gestattung liegt zugleich der Auftrag, vgl. das ἐπιτρέπειν oben S. 51. 211 Anm. 1) seitens der Gemeinde Voraussetzung für die Ausübung dieses Predigtamts. Insoferne ist der Träger des öffentlichen Predigtamts zugleich ein Beauftragter, Beamter, „Diener" der Gemeinde (der Ekklesia), und lehren und „regieren" sie alle „mit ihm". Auch das hat Luther häufig und zwar mit besonderem Nachdruck, in Widerstreit gegen den Katholicismus, hervorgehoben. Er bezeichnet das Predigtamt als ein „Dienstampt" (s. oben) und die Prediger als „der andern Priester Knecht, Diener und Amptleut", als „Knecht und Amptleut der gemeinen Priesterschaft", d. h. der Gemeinde (wider Emser 1521, Erl. Ausg. Bd. 27 S. 237. 238). Er betont, daſs das Predigtamt verwaltet werde „an Statt und Person der ganzen Sammlung", „an Statt der Gemeinde", „von unser aller wegen", „von wegen der ganzen Kirche", „aus Befehl und Verwilligung der Andern", vice et nomine omnium qui idem jus habent (oben Anm. 26), vgl. Höfling, Köstlin, Dieckhoff a. a. O. Mit allen diesen Äuſserungen soll nur gesagt werden, daſs der Träger des Lehramts der Versammlung (Ekklesia) gegenüber geistlich keinerlei Recht der Lehrthätigkeit besitzt, daſs er lediglich kraft Gestattung (Auftrag, „Befehl") der Versammlung seines Lehramts warten kann, daſs die Versammlung Macht hat über das Lehramt (oben S. 52. 152). Seine Absicht ist die Ablehnung des bestehenden katholischen hierarchischen Priestertums. Daher seine starken Ausdrücke. Es versteht sich von selber, daſs trotzdem auch nach Luther

der Glaube durch Gemeindeauftrag (Berufung durch die Kirche) gegeben sein!. Die Schlüsselgewalt, welche der Prediger verwaltet, übt er im Namen Gottes kraft des ihm von Gott gegebenen Glaubens und nach dem Maſse der ihm von Gott gegebenen Gaben, nicht kraft des Glaubens und der Gaben der Gemeinde (Kirche), die vielmehr als solche weder Glauben noch Gaben hat; und die Gemeinde gestattet ihm die Ausübung der Schlüsselgewalt, weil und solange sie ihm das Zeugnis eines gläubigen und lehrbegabten Christen giebt[34]. Die Schlüsselgewalt des Predigers ist seine eigene Gewalt[35]. Er hat sie

---

der Prediger das Wort Gottes (nicht der Kirche) predigen, ein Bote Gottes (nicht der Kirche oder Gemeinde) sein soll, wenngleich „Namens“ und „an Statt“, d. h. kraft Gestattung, Verwilligung (nur dies will Luther sagen) der Anderen (der Gemeinde, Kirche). Folglich: der Gemeinde gegenüber hat der Prediger ein „Dienstampt“ (Verpflichtung zur Erfüllung des übernommenen Auftrags), nicht ein Herrscheramt. Dies „Dienstampt“ besteht darin, daſs er für die Gemeinde das von Gott empfangene Predigtamt verwalte, daſs er in der Gemeinde nicht einen Auftrag der Gemeinde (Kirche), sondern Gottes Auftrag, nicht irgendwelche Gewalt der Gemeinde (Kirche), sondern Gottes Gewalt und Gottes Wort vollführe. Das „Dienstampt“ schafft die Gemeinde, d. h. das Verpflichtungsverhältnis der Gemeinde gegenüber, aber niemals das Predigtamt. Das Predigtamt giebt Gott durch seine Geistesgaben. Durch das „Dienstampt“ unterscheidet sich der Träger des öffentlichen Predigtamts von den anderen Christen, aber das „Dienstampt“ macht nicht das Predigtamt. Es ergiebt sich, daſs die Lehre Höflings und vieler Anderer unrichtig ist, welche das Predigtamt als ursprünglich der Kirche zuständig und als den Kirchendienern von der Kirche übertragen ansieht. Nach Höfling, Grundsätze S. 68 ff. (ebenso z. B. Kliefoth, Acht Bücher von der Kirche, Bd. 1 S. 19. 208. Luthardt, Kompendium der Dogmatik, 8. Aufl., 1889, S. 361) wäre die Kirche „in ihrer Eigenschaft als moralische Person“ die „primäre Inhaberin des Amtes“ über den Kirchendienern als den „sekundären Inhabern desselben“, so daſs also das Amt der Kirchendiener von dem Amt der Kirche sich ableitete. Aber die Kirche hat kein Amt (keine διακονία) und kann kein Amtsträger (διάκονος) sein, aus dem einfachen Grunde, weil sie kein Christ ist (vgl. S. 117). Die Kirche hat ein Predigtamt sowenig wie ein Regieramt. (Über die Schmalk. Art. s. Anm. 19 und über Luthers Schrift: De pot. Papae Anm. 36.) Die Gemeinde (Versammlung, Ekklesia) schafft nicht, noch überträgt sie das Predigtamt; ihr Auftrag (Gestattung) soll lediglich dem von Gott verliehenen Predigtamt die Bahn und rechte Stelle der Wirksamkeit gewähren.

[34] Daher gilt auch in Bezug auf die im Amt Stehenden der Satz der Apologie (Müller S. 162): „Doch soll man falsche Lehrer nicht annehmen oder hören; denn dieselbigen sind nicht mehr an Christi Statt, sondern sind Widerchristi. (Impii doctores deserendi sunt, quia hi jam non funguntur persona Christi, sed sunt antichristi)“.

[35] In dem Predigtamt eines jeden gläubigen Christen liegt die Schlüsselgewalt. Vgl. oben S. 489. 490 und Luther Predigt am 19. Sonnt. n. Trin., Erl. Ausg. Bd. 14 S. 204: „Diese Gewalt (der Sündenvergebung) haben alle Menschen, die da Christen und getauft sind; denn damit preisen sie Christum, und haben das Wort, Sünde

nicht von der Gemeinde (Kirche), sondern von Gott, der allein Glauben und Gaben geben kann. Er übt sie nicht in der Gemeinde, sondern in Gottes Namen, als ein Diener, Bote, Werkzeug, Beauftragter nicht der Gemeinde, sondern Christi[36].

---

vergeben, im Munde, dafs sie sagen können und mögen, wenn sie wöllen und so oft es vonnöthen: Siehe, Mensch, Gott beut dir seine Gnade an, schenkt dir alle deine Sünde, sei getrost, dir sind deine Sünden vergeben, gläube es nur, so ists gewifs; — diese Stimme soll nicht aufhören unter den Christen, bis an den jüngsten Tag". So hat also der Träger des öffentlichen Lehramts die Schlüsselgewalt nicht kraft eines Auftrags der Kirche, sondern von Gott kraft seines Christentums (Priestertums).

[36] Die lutherische Lehre ist bekanntlich, dafs auch durch Unwürdige und Ungläubige dennoch Wort und Sakrament wirksam verwaltet werden können (Augsb. Konf. Art. 8; Apologie Art. 7. 8). Wie stimmt das mit dem Obigen überein? Die Begründung jenes Lehrsatzes lautet in der Apologie (Müller S. 158): Nec adimit sacramentis efficaciam, quod per indignos tractantur, quia repraesentant Christi personam propter vocationem ecclesiae, non repraesentant proprias personas, ut testatur Christus: Qui vos audit, me audit. Damit scheint gesagt zu sein, dafs es die formell richtige Berufung in das Amt sei (ein katholischer Gedanke, vgl. oben S. 204 Anm. 34), welche auch den unwürdigen Amtsträger zum Vertreter Christi und damit seine Wort- und Sakramentsverwaltung geistlich wirksam mache. Das ist aber keineswegs die Meinung, wie durch den deutschen Text klar wird: „die Sacrament — sind darum nicht ohne Wirkung oder Kraft, dafs sie durch Unwürdige und Gottlose gereicht werden. Denn um des Berufes willen der Kirchen sind solche da, nicht für ihre eigne Person, sondern als Christus, wie Christus zeuget: Wer euch höret, der höret mich". Es soll also gesagt werden: weil (und solange, vgl. Anm. 34) jene Unwürdigen nicht „für ihre eigne Person" (mit ihrer eignen Lehre), sondern als Verwalter des Predigtamts (gemäfs der kirchlichen Berufung) objektiv mit Wort und Sakrament Christi handelnd vorgehen, ist ihre Handlung geistlich wirksam wegen der Verheifsung, welche dem Worte als solchem gegeben ist. In diesem Sinne wird das Wort des Herrn angezogen: Qui vos audit, me audit, und sodann fortgefahren: Quum verbum Christi, quum sacramenta porrigunt, Christi vice et loco porrigunt. Sie handeln an Christi Statt, so lange objektiv ihr Wort und Sakrament Christi Wort und Sakrament ist. Nicht ihr Amt, sondern ihr Wort als solches (über welches daher der Versammlung, Ekklesia, das Urteil zusteht) macht sie zu Vertretern Christi. In demselben Sinne sagt die Apologie S. 162: quod sacramenta sint efficacia, etiamsi per malos ministros tractentur, quia ministri funguntur vice Christi, non repraesentant suam personam, juxta illud: Qui vos audit, me audit. — In seiner Schrift: De pot. Papae v. J. 1519, Weim. Ausg. Bd. 2 S. 190—194, Erl. Ausg. Opp. lat. var. argum. vol. 3 p. 307 ff. hat Luther gemeint, im Interesse der Sicherheit betreffs wirksamer Ausübung der Schlüsselgewalt sagen zu müssen: sequitur, quod nulli privato homini datae sunt claves, sed soli ecclesiae, quia de nullo privato homine certi sumus, habeat necne revelationem patris. — — claves non esse unius hominis singularis sed ecclesiae et communitatis, ut firmum sit, sacerdotem non suo jure, sed ministerio (quia Ecclesiae minister est) Ecclesiae clavibus uti, nec tanquam suis aut sibi, sed ecclesiae traditis. — — claves nec Petro nec successori,

Der „Auftrag", welcher das öffentliche Predigtamt gewährt, ist, geistlich angesehen, nicht Auftrag, sondern Gestattung, Zeugnis, Anerkennung des Berufes, den nicht die Gemeinde, sondern Gott gegeben hat, ist die aus Liebespflicht geborene Unterordnung der Gemeinde unter das von Gott geschenkte Charisma[37]. Auch nach

---

sed soli ecclesiae datas, a qua tanquam minister accipit, usurus eis sacerdos. — — Evangelium hoc loco nec ad Petrum nec ad successorem ejus, nec ad ullum Episcopum aut ullum hominem singularem pertinere, sed ad communionem sanctorum, quae est ecclesia, haec deinceps potest claves committere, tum digno tum indigno. Hier wird gesagt, dafs die Kirche als Gesamtheit (communitas), nicht der einzelne Christ die Schlüssel habe und dafs kraft Übertragung seitens der Kirche darum auch der Unwürdige, als Diener der Kirche, die Schlüssel wirksam verwalten könne. Luther folgt, insofern er auf Grund der Matthäusstelle der Kirche als solcher die Schlüssel zuschreibt, der Auslegung Augustins. Er hat damit in der dargelegten Gedankenreihe auch einen Teil des Augustinischen Katholicismus übernommen. In die lutherischen Bekenntnisschriften ist, wie wir gesehen haben, diese Lehre aus den Erstlingsjahren Luthers nicht übergegangen. Schon in jener Schrift: De pot. Papae hat Luther daneben auch den anderen Satz, welcher den urchristlichen wie den reformatorischen Gedanken entspricht, dafs jedem gläubigen Christen die Schlüssel gegeben sind und darum in jeder Christenversammlung (Ekklesia) die Schlüssel gehandhabt werden können, vgl. oben Anm. 16 und ferner De pot. Papae, Weim. Ausg. Bd. 2 S. 193, Erl. Ausg. l. cit. p. 312: claves non esse nisi ejus, qui talis est, qualis tunc Petrus fuit (aus diesem Satz folgert Luther, dafs in qualibet ecclesia claves sint). In den Schmalkaldischen Artikeln ist mit der Zuständigkeit der Schlüssel an die „ganze Kirche" ganz unzweideutig die Zuständigkeit an alle gläubigen Christen gemeint (an alle die, welche die „Verheifsung" empfangen haben), vgl. Anm. 19. Luther selber hat denn auch die Schwierigkeit, welche sich aus der Verwaltung der Schlüssel durch Unwürdige ergiebt, später nicht in Augustinischem, sondern in evangelischem Sinn gelöst, ganz gerade so wie die Bekenntnisschriften, vgl. z. B. die Stelle aus der Schrift: Von Conciliis und Kirchen, oben Anm. 29, und den schon vom Jahr 1520 stammenden Satz Luthers (Weim. Ausg. Bd. 8 S. 279, Erl. Ausg. Bd. 27 S. 394): „Die Absolutio ist krefftig, nit darumb, dafs sie geschicht, sie geschehe, von wem sie mag, er yrr oder yrr nit, sondern darumb dafs yhr glewbt wirt". Die Gewifsheit, dafs die Schlüssel objektiv gehandhabt sind, ist keine juristische und kann keine juristische sein. Der Glaube aber geniefst die Kraft des Wortes, mag es ihm auch durch einen unwürdigen Mund oder gar nur durch die tote Schrift gebracht sein.

[37] Deshalb heifst es in der Apologie (Müller S. 203): „Denn die Kirche hat Gottes Befehl, dafs sie soll Prediger und Diakonos bestellen. (Habet enim ecclesia mandatum de constituendis ministris.)" Die Begründung lautet in den Schmalk. Art. Tract. de pot. Papae (Müller S. 341): „Denn wo die Kirche ist, da ist je der Befehl, das Evangelium zu predigen. Darum müssen die Kirchen die Gewalt behalten, dafs sie Kirchendiener fordern, wählen und ordinieren. Und solche Gewalt ist ein Geschenk, welches der Kirchen eigentlich von Gott gegeben, und von keiner menschlichen Gewalt der Kirchen kann genommen werden, wie S. Paulus zeuget Eph. 4, da er sagt: Er ist in die Höhe gefahren und hat Gaben gegeben den

lutherischer Lehre fällt die Gemeinde Christi nicht atomistisch in eine Zahl gleichgearteter Individuen auseinander. Die Lehre vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen bedeutet nicht die Lehre von der allgemeinen Gleichheit der Gläubigen. Sie sind alle Priester, alle Könige, alle Träger des von Gott gegebenen Predigtamts, aber nach dem Maſse ihrer Gaben (vgl. oben S. 489. 490). Aus der Verschiedenheit der Gaben folgt die Verschiedenheit des gottgegebenen Berufs (der διακονία), folgt die Verschiedenheit der Art, in welcher die Erweisung der Wahrheit des Evangeliums durch jeden einzelnen Christen zu erfolgen hat. Der „Auftrag", welcher die Handhabung

---

Menschen. Und unter solchen Gaben, die der Kirchen eigen sind, zählet er Pfarrherrn und Lehrer, und hänget daran, daſs solche gegeben werden zur Erbauung des Leibes Christi. Darum folget, wo eine rechte Kirche ist, daſs da auch die Macht sei, Kirchendiener zu wählen und zu ordinieren". Die Schmalk. Art. betonen das Recht, die Apologie die Pflicht der Kirche (einer jeden Christenversammlung um Wort und Sakrament), sich durch Erteilung des Auftrags zur Übung des Lehramts zu gliedern. Beides fällt zusammen: das Recht ist Pflicht. Warum? Weil Gott verschiedene Gaben gegeben hat und in den verschiedenen Gaben der göttlich gegebene Beruf zu verschiedenem Dienst in der Christenheit, die göttlich gegebene Gliederung der Ekklesia liegt (oben S. 26). Die Gabe der Verkündigung, insbesondere der öffentlichen Verkündigung des Gottesworts ist dem Einen gegeben vor dem Andern. Die Gemeinde giebt dieser Thatsache Ausdruck, indem sie dem für das öffentliche Wort Begabten das öffentliche Wort gewährt, und sie ist geistlich verpflichtet, es ihm zu gewähren, weil sie verpflichtet ist, die von Gott gegebene Gliederung der Ekklesia zur Erscheinung zu bringen. Gott ist es, der (durch die Charismen) „Pfarrherrn und Lehrer" giebt (Eph. 4). Daher Recht und Pflicht der Gemeinde, Pfarrherrn und Lehrer zu bestellen. Wenngleich das Predigtamt allen Christen „gemein" ist und sie alle des Predigamts „gleiche Gewalt" haben (die Versammlung hat Macht über das Lehramt), ist doch der Beruf zur Verwaltung des Predigtamts ein verschiedener, je nach der von Gott gegebenen Gabe. Das Predigtamt ist niemals von einer irdischen Stelle, auch von der Kirche nicht, gegeben oder übertragen, sondern stets von Gott; es wird von der Kirche (Versammlung) lediglich anerkannt und pflichtmäſsig zur Geltung gebracht. Der geistliche Stand (im kirchlichen Sinne, vgl. Anm. 28) sowie das geistliche Amt entsteht formell durch ein Handeln der Kirche (der Versammlung der Gläubigen), aber durch ein Handeln, welches inhaltlich nur Unterordnung unter die göttlich gegebene charismatische Organisation darstellt. Das Amt des Ordinierten beruht formell auf der Ordnung der Kirche, in der Sache aber auf der Ordnung Christi. Dieser Gedankenreihe hat Luther den klassischen Ausdruck gegeben in seiner Schrift: Von Conciliis und Kirchen, Erl. Ausg. Bd. 25 S. 423: „man muſs Bischofe, Pfarrherr oder Prediger haben, die öffentlich und sonderlich die obgenannten vier Stück oder Heilthum (Wort und Sakrament) geben, reichen und üben, von wegen und im Namen der Kirchen, vielmehr aber aus Einsetzung Christi, wie St. Paulus Eph. 4 sagt: Accepit dona in hominibus, er hat gegeben Etlich zu Aposteln, Propheten, Evangelisten, Lehrer, Regierer".

des öffentlichen Predigtamts dem sonderlich Lehrbegabten zuweist, dient nicht lediglich der äufseren Ordnung, als ob sie alle an sich den gleichen Beruf auch zur öffentlichen Wortverwaltung hätten, sondern der Verwirklichung der charismatischen Organisation, welche die von Gott gegebene Gliederung der Kirche Christi darstellt.

Sowenig die sichtbare Kirche monarchische Verfassung (kraft Rechtsgewalt des Lehramts, wie in der katholischen Kirche), ebensowenig hat sie nach lutherischer Lehre demokratische Verfassung (kraft Rechtsgewalt der Gemeinde), noch auch das Streben, sich kraft erträumten Gleichheitsgedankens in Form der Massenherrschaft zu gestalten. Sowenig das Predigtamt die Gemeinde, sowenig kann die Gemeinde Kirche und Predigtamt kraft rechtlicher Unterordnung beherrschen.

Die Kirche Christi ist, gerade auch in ihrer sichtbaren Gestalt, von rechtlicher Verfassung frei. Sie kennt keine Autorität rechtlicher Natur, sondern allein die Autorität Gottes, welche in der Gemeinde wirksam wird durch das Wort des Evangeliums, durch das mündliche Wort des von Gott mit Geist und Gaben Ausgerüsteten. Die Ordnung der Kirche ist eine Ordnung kraft Pflicht der Liebe, welche der Wortverwaltung (dem „Kirchenregiment“ im Sinn der Bekenntnisschriften) des von Gott mit der Lehrgabe Begnadeten dient. Keine Gemeinde-Autorität, überhaupt keines Menschen Autorität, sondern Gottes Autorität! Aber gerade darum keine rechtliche Autorität! Einer ist euer Meister, Christus; ihr aber seid Alle Brüder.

§ 36. Das Kirchenregiment.

Trotz des dargelegten unzweideutigen Inhalts der lutherischen Bekenntnisschriften geht die allgemein herrschende Lehre, wie bereits bemerkt wurde [1], dahin, dafs es bekenntnissmäfsig in der Kirche rechtliches Kirchenregiment, rechtliche Kirchengewalt, rechtliche Kirchenverfassung, wenngleich nur kraft menschlichen Rechtes, gebe und in gewissem Mafs geben müsse. Zwar kann auch von der herrschenden Lehre nicht geleugnet werden, dafs das, was die Bekenntnisschriften, Kirchengewalt (potestas ecclesiastica) und Kirchenregiment nennen, nicht rechtlicher Art ist. Aber es wird mit unerschütterter Bestimmtheit behauptet, dafs dennoch nach den Bekenntnisschriften (deren Übereinstimmung mit der Schrift in diesem Punkt stillschweigend vorausgesetzt wird) ein „kräftig wirksames“ (d. h. rechtlich wirksames) Kirchenregiment mit Gewalt (jure humano) über „Verfassungs- und

---

[1] Vgl. oben S. 466. 467. 484.

Verwaltungsrecht, Gesetzgebung und Administration" sein „kann, soll und mufs[2]." Dieses rechtlich geartete, von der Wortverwaltung

---

[2] So Höfling, Grundsätze S. 133—136. Ebenso z. B. v. Scheurl, Mejer a. a. O. (oben S. 484, Anm. 6) und unzählige andere, vgl. die Anführungen unten Anm. 4, oben § 34 Anm. 17. 18. Mejer, Grundl. S. 10 ist der Meinung: die Reformatoren hätten das rechtliche Kirchenregiment (also was wir heute Kirchenregiment nennen) im Anschlufs an den vorreformatorischen Sprachgebrauch mit fast ausnahmsloser Regelmäfsigkeit als potestas ordinis et jurisdictionis, namentlich als iurisdictio bezeichnet. Belege hat Mejer nicht angeführt. Gegenbelege ergeben sich aus dem Folgenden. In der Apologie Art. 28 (Müller S. 288) lesen wir: placet nobis vetus partitio potestatis in potestatem ordinis et potestatem jurisdictionis. Habet igitur episcopus potestatem ordinis, hoc est ministerium verbi et sacramentorum, habet et potestatem jurisdictionis, hoc est auctoritatem excommunicandi obnoxios publicis criminibus et rursus absolvendi eos, si conversi petant absolutionem. Neque vero habent potestatem tyrannicam, hoc est sine certa lege, neque regiam, hoc est supra legem, sed habent certum mandatum, certum verbum Dei, quod docere, juxta quod exercere suam jurisdictionem debent. Hier ist sowohl unter potestas ordinis wie unter potestas jurisdictionis lediglich geistliche Kirchengewalt (unter potestas ordinis die Gewalt, zu predigen und Sakramente zu spenden, unter pot. jurisd. die Gewalt des Kirchenbanns) verstanden, und wird ausdrücklich bemerkt, dafs damit keine tyrannica potestas, keine regia potestas, d. h. keine rechtliche Gewalt (welche als solche Gehorsam fordern oder Gesetze geben könnte) gemeint sei. Diese potestas ordinis und jurisdictionis ist das vollständige Gegenteil von dem, was in der katholischen Kirche den gleichen Namen führt und was heute als Kirchenregiment rechtlicher Art gilt. Sie ist Kirchengewalt und Kirchenregiment genau in dem sonst den Bekenntnisschriften geläufigen Sinn, d. h. Gewalt lediglich geistlicher Natur. Wie die Apologie, gerade so die Schmalk. Art. im Anh. (Müller S. 340): Evangelium tribuit his, qui praesunt ecclesiis mandatum docendi evangelii — praeterea jurisdictionem, videlicet mandatum excommunicandi —, und Melanchthon, Loci (zweite Bearbeitung), Corp. Ref. XXI, p. 501: Idem significant potestas ecclesiastica et claves. Est autem vetus partitio admodum commoda, quae partitur ecclesiasticam potestatem in potestatem ordinis et jurisdictionis. Potestas ordinis est — mandatum docendi evangelium. — Jurisdictio vero est potestas excommunicandi obnoxios publicis criminibus — sine vi corporali. Nec vero est potestas tyrannica, hoc est sine certo mandato, sine certa lege (hier wird vollends klar, dafs mit Ablehnung der tyrannica potestas die Ablehnung jeder durch vis corporalis wirkenden Gewalt, d. h. jeder Rechtsgewalt, gemeint ist). Also: Melanchthon liebte es, die geistliche Kirchengewalt des Lehramts (pot. clavium) nach Art der alten Scholastiker in potestas ordinis und jurisdictionis einzuteilen. Weiter liegt nichts vor Es war das eine völlig unnütze, lediglich, wie sich ja auch herausgestellt hat, zur Erregung von Irrtümern geeignete Spielerei (vgl. unten Anm. 31), auf die denn auch Luther sich niemals eingelassen hat. Was hier jurisdictio hiefs, war keine jurisdictio im Sinne des kanonischen Rechts, und was hier potestas ordinis et jurisdictionis genannt wurde, stellt nicht, wie Mejer annimmt, den Gegensatz des geistlichen Kirchenregiments im Sinn der Bekenntnisschriften, sondern gerade umgekehrt nur eine andere Bezeichnung desselben (der

sich unterscheidende[3] Kirchenregiment ist nach der von den meisten Schriftstellern vertretenen Ansicht grundsätzlich zuständig der Kirche, d. h. der als Einheit rechtlich zusammengefafsten Gesamtheit von Gemeinden („der Gesamtkirchengemeinde")[4]. Nur über

---

claves, der potestas ecclesiastica) dar. Diese potestas ordinis et jurisdictionis, und insbesondere gerade diese jurisdictio (Gewalt des Kirchenbanns) ist keine rechtliche Gewalt. Ein einziges Mal kommt in den Bekenntnisschriften, und zwar in der Augsb. Konf. Art. 28 (Müller S. 64), der Ausdruck jurisdictio (potestas vel jurisdictio) für Gewalt rechtlicher Art vor, aber hier ist lediglich die weltlich wirkende geistliche Gerichtsgewalt der Bischöfe, keineswegs die allgemeine Kirchenregierungsgewalt, gemeint; vgl. unten § 38 Anm. 33. Für das, was heute Kirchenregiment rechtlicher Art heifst, haben die Bekenntnisschriften niemals den Ausdruck jurisdictio oder potestas ordinis et jurisdictionis gebraucht. Dieser unser heutige Begriff ist dem lutherischen Bekenntnis vielmehr völlig unbekannt, ja undenkbar. — Etwas näher kommt dem Richtigen v. Scheurl, Kirchenregiment S. 7, wenn er bemerkt, dafs ein unserm heutigen Kirchenregiment verwandter Begriff gemeint sei, wenn in der Apologie Art. 14 (Müller S. 205) von der „Bischofe Regiment, das man nennet canonicam politiam", die Rede ist. Hier ist allerdings bischöfliche Gewalt gemeint, welche auf menschlicher Ordnung in der Kirche (Kirchenordnung, politia) ruht, und in der Überordnung über andere sich äufsert. Aber diese Gewalt secundum canonicam politiam ist nach den Reformatoren, auch nach Melanchthon, wie sich aus dem weiteren Inhalt dieses Paragraphen ergeben wird, als solche keine rechtliche Gewalt, wenngleich sie geschichtlich als rechtliche Gewalt vorkommt.

[3] Das ist auch die Meinung von Stahl, Kirchenverf. der Prot., 2. Aufl., S. 167. 178. 250. 390. Vgl. unten Anm. 31.

[4] Vgl. Höfling, Grundsätze S. 127 ff. Steinmeyer, Begriff des Kirchenregiments (1879) S. 45: der „einmütige Spruch" aller Evangelischen heute wie früher geht dahin, dafs die „kirchliche Gewalt die Sache der gesamten Kirche sei". S. 46: bei dieser Bestimmung ist zu beharren, sie „steht unerschütterlich fest". Ebenso die Juristen: Puchta, Einleitung in das Recht der Kirche, 1840, S. 159. E. Herrmann, Die notwendigen Grundlagen einer die konsistoriale und synodale Ordnung vereinigenden Kirchenverfassung, 1862, S. 16. 18. 23 ff. v. Scheurl, Zur Lehre vom Kirchenregiment, 1862, S. 63. 64. Sammlung kirchenrechtl. Abhandlungen, 3. Abt., 1872, S. 306. 401. Richter, Die Grundlage der lutherischen Kirchenverfassung, in Reyscher und Wilda, Zeitschr. f. deutsch. Recht, Bd. 4, 1840, S. 21 ff. Gesch. d. ev. Kirchenverf. in Deutschland, 1851, S. 55. 75 ff. Richter-Dove, Kirchenrecht, 8. Aufl. S. 504. 505 in der Anm. Wafserschleben, Das landesherrl. Kirchenreg., 1873, S. 4. Auch Stahl will in diesem Punkt nicht anderer Meinung sein. Er erklärt a. a. O. S. 424 (gegen Richter): „Niemals vor allem habe ich geläugnet oder unbeachtet gelassen, dafs die Kirchengewalt im Ganzen und Letzten der Kirche zusteht. Meine Behauptung war immer nur, dafs die Kirchengewalt vorzugsweise dem Lehrstand zusteht". Auch Stahl versteht unter „Kirche" hier die „Gesamtgemeinde", „die organisch geordnete sichtbare Kirche". Auch er meint, gerade wie die herrschende Ansicht, dafs die ganz zufällig sich bestimmende Gesamtheit der rechtlich zu einer „Kirche" zusammengefafsten Gemeinden den eigentlichen Träger der Kirchengewalt darstelle.

den Träger der Ausübung dieser Kirchengewalt gehen die Meinungen auseinander. Nach Stahl kommt dem Lehramt „der erste und vorzüglichste Anteil am Kirchenregiment“ zu (der Gemeinde nur ein Recht der Ablehnung, der Obrigkeit ein Recht der Pflege); „Pastorat ist Kirchenregiment“ [5]. Nach der herrschenden Ansicht bildet dagegen das Lehramt (Seelsorgeamt, Pfarramt) begrifflich und notwendig den Gegensatz des Amts der Kirchenregierung. Während das Lehramt als solches notwendig im Namen Gottes handelt, sei umgekehrt die Übung des Kirchenregiments nach evangelischen Grundsätzen eine Handlung ebenso notwendig nicht im Namen Gottes, sondern lediglich im Namen der menschlichen Gemeinschaft. Aus dieser Thatsache folge die unumgängliche Notwendigkeit der Scheidung zwischen Lehramt (Pfarramt) und Kirchenregiment: das Pfarramt sei als solches notwendig kein Amt des Kirchenregiments, und umgekehrt das Amt des Kirchenregiments als solches kein Pfarramt. Im Einklang mit diesen Grundsätzen der Reformation sei geschichtlich das Kirchenregiment nicht an das Pfarramt, sondern an den Landesherrn (als Organ, Vertreter der Gesamtkirchengemeinde seines Landes) gekommen [6].

Eine Sonderstellung nimmt Mejer ein, insofern er die Auffassung vertritt, dafs das Kirchenregiment in der lutherischen Kirche kraft der Lehre der Reformatoren und der Bekenntnisschriften grundsätzlich dem Landesherrn gehöre [7]. Hier ist der Gedanke der ideellen Zuständigkeit der Kirchengewalt an die „Kirche“ aufgegeben. Der Landesherr als solcher, als weltliche Obrigkeit, soll das rechtliche Oberhaupt auch der Kirche darstellen, und zwar nicht infolge blofs geschichtlicher Entwickelung, sondern kraft grundsätzlicher Forderung

---

Gegen diese Lehre von der „Gesamtkirchengemeinde“ (die vielmehr in Wirklichkeit garnicht existiert und als Gemeinde überall nicht gedacht werden kann) ist mit Recht aufgetreten Friedberg, Verfassungsrecht (1888) S. 103 Anm. 2.

[5] Stahl a. a. O. S. 161 ff. 249. Der gleichen Ansicht scheint zu sein Dieckhoff, Luthers Lehre von der kirchlichen Gewalt, S. 147 Anm. 1. S. 176. 178. 179.

[6] Vgl. die in Anm. 4 genannten Schriftsteller a. a. O. Die scharfe Scheidung von „Gnadenmittelamt“ und Kirchenregiment lehren ebenso Luthardt, Komp. der Dogmatik, 8. Aufl., S. 363. Kliefoth, Acht Bücher von der Kirche, Bd. I S. 29, doch ohne dem Kirchenregiment einen bestimmten Träger zuzuschreiben; darüber entscheide lediglich die geschichtliche Entwickelung.

[7] O. Mejer, Die Grundlagen des lutherischen Kirchenregimentes, 1864. Landesherrliches Kirchenregiment, in den Preufs. Jahrb. Bd. 58 (1886) S. 468 ff. Das Rechtsleben der deutschen evangelischen Landeskirchen, 1889, S. 22 ff. Teils an Richter, teils an Mejer schliefst sich an v. Schulte, Kirchenr. 4. Aufl. S. 252.

seitens der Reformatoren. Als grundlegend erscheint auch bei Mejer der Gedanke von der notwendigen Trennung zwischen Regiment und Seelsorge (Lehramt). Alles Regiment rechtlicher Art sei nach lutherischer Lehre der weltlichen Obrigkeit zuständig, folglich auch das Kirchenregiment; dem Lehramt sei, als bloſsem Seelsorgeamt, nach lutherischen Grundsätzen (im Gegensatz zur katholischen Auffassung) nichts rechtlich zu regieren aufgetragen. Der Lehramtsträger könne daher als solcher nicht Kirchenregimentsverwalter sein.

Es ist geradezu überraschend, daſs dem wahren Inhalt des lutherischen Bekenntnisses die beiden Schriftsteller am nächsten kommen, welche in ihren Aufstellungen am weitesten von einander abweichen, nämlich Stahl und Mejer, und zugleich, daſs gerade diese beiden Schriftsteller es sind, welche mit ihrer Lehre so gut wie keinen Anhang gefunden haben. Die fast allgemein herrschende Lehre von der Gesamtkirchengemeinde als Inhaberin der Kirchengewalt und dem Landesherrn als ihrem Vertreter schwebt dagegen völlig in der Luft und hat nicht die geringste Grundlage weder im lutherischen Bekenntnis noch in irgend einem gültigen Satz des christlich-kirchlichen Lebens. Zwar ist die Meinung derjenigen, welche diese herrschende Lehre vertreten, daſs in dem „allgemeinen Priestertum“ der Gläubigen die ausreichende Begründung derselben, ja ein notwendig zu jenen Ergebnissen führender Satz gegeben sei. Aus dem „allgemeinen Priestertum“ soll die Zuständigkeit der Gemeindegewalt an die Einzelgemeinde und der Kirchengewalt an die Gesamtgemeinde als unabweisliche Folge hervorgehen[8]. Aber es liegt auf der Hand, daſs aus

[8] Vgl. Richter, Gesch. der evang. Kirchenverf. S. 15: das Lehramt wird durch die „örtlichen Gemeinden“ „als Ausfluſs des allgemeinen Priestertums übertragen“. S. 26: nach dem Bauernkrieg „trat die Idee des allgemeinen Priestertums, die Luthers erste Schriften wie ein Frühlingswehen durchdringt, zurück —. Darum war es nun nicht mehr der Gedanke der — zu jeder christlichen That verbundenen (gläubigen) Gemeinde, welcher die Entwickelung bestimmte —“. S. 27: „Während nämlich das allgemeine Priestertum sich zurückzog, trat das Lehramt in den Vordergrund der christlichen Institutionen, so daſs — die Träger dieses neuen Priestertums sich zu einem Lehrstande zusammenschlossen“. S. 37: der Homberger Entwurf einer hessischen K.O. von 1526 (Richter, K.O. Bd. 1 S. 56 ff.), welcher die Kirchengewalt bekanntlich der Ortsgemeinde und der Synode (von Geistlichen und Laiendeputierten) beilegt, ist ein „Versuch zur Verwirklichung der Idee des allgemeinen Priestertumes, wie sie von Luther verkündigt worden war“ und führt daher (S. 40) „auf Luther zurück“, wenngleich allerdings höchst auffallender Weise Luther von diesem Homberger Entwurf nichts wissen wollte und gerade Luther die Ursache war, weshalb derselbe „spurlos vorüberging“. Höfling, Grundsätze S. 140. 141: das Kirchenregiment kann nicht im Namen Gottes geübt werden,

dem geistlichen Lehrsatz von dem allgemeinen Priestertum der Gläubigen niemals irgend ein Rechtssatz gefolgert werden kann. So wenig aus dem allgemeinen Priestertum der Christen hervorgeht, dafs ein christlicher Staat grundsätzlich republikanische Verfassung besitzen müsse, oder dafs ein Christ nicht nötig habe, dem andern Zins und Pflicht zu leisten, genau ebenso wenig kann aus dem allgemeinen Priestertum die Zuständigkeit rechtlich gearteter Kirchengewalt an die Gemeinde oder die zur „Kirche“ rechtlich verbundene Mehrheit von Gemeinden abgeleitet werden. Richter, Höfling und ihre Anhänger befinden sich in demselben Irrtum wie die Bauern des Bauernkrieges! Das allgemeine Priestertum verleiht keine einzige Rechtsbefugnis, kann auch nicht als Grund für die Forderung irgend einer Rechtsbefugnis geltend gemacht werden. Das allgemeine Priestertum einerseits und die Rechtsordnung andererseits bewegen sich in Gebieten, die sich überhaupt nicht berühren. Diese Sätze wird niemand zu bestreiten geneigt sein. Es folgt aus denselben aber mit unvermeidlicher Notwendigkeit, dafs das allgemeine Priestertum auch innerhalb der Kirche keine einzige Rechtsbefugnis verleiht, auch in der Kirche nicht als Grund für die Forderung irgend einer Rechtsbefugnis geltend gemacht werden kann. Das allgemeine Priestertum hat mit Rechtsordnung, auch mit Rechtsordnung in der Kirche nichts zu thun. Im Gegenteil, wie wir sehen werden, gerade

---

sondern nur im Namen der Gemeinschaft: „das von Gemeinschaftswegen handelnde aber ist das Organ des von der Allgegenwart und Allwirksamkeit Christi erfüllten allgemeinen Priestertums der Gläubigen“. Die beiden genannten Schriftsteller können als die Führer der noch heute herrschenden Lehre angesehen werden. Friedberg, Kirchenr., 3. Aufl., S. 66 bemerkt treffend: aus dem allgemeinen Priestertum könne keine bestimmte Verfassungsform abgeleitet werden, denn „das allgemeine Priestertum ist der Gegensatz jeder Organisation“. Trotzdem aber sagt er S. 67, dafs (nach Luther) „das allgemeine Priestertum sich in der Weise geltend zu machen hat, dafs der Träger des geistlichen Amtes aus der Wahl der Gemeinde hervorgeht, diese die Kirchenzucht handhabt und das Kirchenvermögen verwaltet“. S. 68: „als die demokratische Seite der Lehre in den Bauernkriegen eine unliebsame socialpolitische Entwickelung genommen hatte, trat das allgemeine Priestertum in den Gedanken der Reformatoren immer mehr hinter das geistliche Amt zurück, so dafs Luther selbst vor dem Experimente warnte, in welchem die Homberger Synode (1526) die Konsequenzen des allgemeinen Priestertums zu ziehen unternahm“. Auch hier ist also dennoch nach lutherischer Lehre „das allgemeine Priestertum“ grundsätzlich durch gewisse Rechte der Gemeinde geltend zu machen und eine Presbyterial- und Synodalverfassung reformierten Stils (vgl. den Homberger Entwurf) mit den „Konsequenzen des allgemeinen Priestertums“ gleichbedeutend. Das stimmt also doch mit den Richterschen Gedanken überein. Ähnlich auch v. Schulte, Kirchenr., 4. Aufl. S. 252.

das allgemeine Priestertum ist es welches jede Rechtsordnung und jede Rechtsbefugnis in der Kirche unmöglich macht.

Bei Höfling lesen wir den Satz: „das von Gemeinschaftswegen handelnde (Kirchenregiment) ist das Organ des von der Allgegenwart und Allwirksamkeit Christi erfüllten allgemeinen Priestertums der Gläubigen“ [9]. Hier ist die Gedankenverwechslung, durch welche die herkömmliche Lehre sich auszeichnet, auf ihrem Gipfelpunkt. Das Kirchenregiment kann nach Höfling, weil es rechtlicher Art ist, nicht im Namen Gottes, sondern nur im Namen der menschlichen Gemeinschaft geübt werden (vgl. oben S. 509). Wenn es im Namen dieser Gemeinschaft (nicht aber im Namen Gottes) ausgeübt wird, dann ist das Kirchenregiment nach Höfling Organ des „allgemeinen Priestertums“, welches auf der Wirksamkeit Christi in allen Gläubigen beruht [10]! Kaum traut man seinen Augen. Jedes Priestertum und folgeweise auch das allgemeine Priestertum kann als solches regierende Thätigkeit nur im Namen Gottes verwalten (vgl. oben S. 226). Darum erinnert Höfling denn auch an die Wirksamkeit Christi in den Gläubigen als seinen Priestern. Also: wenn das Kirchenregiment als Organ des allgemeinen Priestertums und der Macht Christi in den Gläubigen auftritt, so handelt es, ganz gegen die eigentliche Absicht Höflings, gerade nicht in dieser menschlichen Gemeinschaft Namen, sondern vielmehr in Gottes Namen. Aus dem allgemeinen Priestertum lässt sich kein rechtliches Regiment irgend einer menschlichen Vereinigung ableiten. Gerade dies beweist Höfling, wenngleich wider Willen. Begründen will er ein rechtliches Kirchenregiment im Namen einer bestimmten rechtlichen Gemeinschaft. Aber begründet hat er, ohne es selber zu wollen, aus dem Wesen des allgemeinen Priestertums lediglich ein geistliches, im Namen Gottes (Christi) zu führendes Kirchenregiment. Daher der völlige Selbstwiderspruch, in welchem seine Ausführung endigt.

Ein rechtliches Kirchenregiment kann niemals kraft irgend eines Priestertums, auch nicht des allgemeinen Priestertums der Gläubigen, kann niemals als Organ der Kraft Christi in seinen Gläubigen (Priestern) geführt werden. Genau so wie das rechtliche Regiment des klerikalen Priestertums (in der katholischen Kirche), würde das

---

[9] Vgl. Anm. 8.

[10] Von der Fassung des Satzes mag abgesehen werden. Es versteht sich von selber, dafs Christus der Herr zwar die Gläubigen, aber nicht das Priestertum, geschweige denn das allgemeine Priestertum allgegenwärtig wirkend erfüllen kann.

rechtliche Regiment des allgemeinen Priestertums (als solchen) nicht evangelisch, sondern einfach katholisch sein und, folgerichtig durchgeführt, wie dort in der Unfehlbarkeit des Papstes, so hier in der Unfehlbarkeit der Gemeinde (oder Synode) endigen. Niemals kann nach evangelischen Grundsätzen (und gerade hierin liegt der letztlich entscheidende Gegensatz zum Katholicismus) die Ausübung des Priestertums (Gewalt, im Namen Gottes zu handeln) durch Ausübung einer Rechtsbefugnis vor sich gehen. Die Vermischung dieser beiden Dinge (Rechtsgewalt und priesterliche Gewalt) ist katholisch, ist widerchristlich, ist Vermengung der beiden Reiche und der beiden Regimente (des weltlichen und des geistlichen); die Scheidung derselben, die Trennung zwischen Priestertum und rechtlicher Gewalt, zwischen geistlichem und weltlichem (d. h. rechtlichem) Regiment, ist evangelisch, insbesondere evangelisch-lutherisch, ist vor allen Dingen christlich. Die Gründung einer Rechtsgewalt der Gemeinde auf das allgemeine Priestertum bedeutet Rückfall in den Katholicismus.

Das allgemeine Priestertum besteht in der Zuständigkeit der geistlichen Kirchengewalt (der Schlüsselgewalt) an jeden Gläubigen (oben S. 489 ff.). Aus dieser Thatsache könnte mit einigem Schein gefolgert werden, daſs die geistliche Kirchengewalt der Gemeinde (Kirche) als solcher zustände, wie das ja gleichfalls von der herrschenden Lehre angenommen wird [11]. Aber wir haben bereits gesehen, daſs auch dieser Schein trügt. Aus dem allgemeinen Priestertum der Gläubigen folgt keineswegs das Priestertum der Gemeinde oder der Kirche (der idealen Gesamtheit als solcher), aus der Schlüsselgewalt (Gewalt des Wortes) der Gläubigen keineswegs die Schlüsselgewalt der Gemeinde oder Kirche (wie könnte die Gemeinde oder Kirche predigen!). Die zweifellose Thatsache, daſs die Gemeinde ebenso wie die Kirche kein Priester, weil kein Christ ist, ergiebt ebenso zweifellos, daſs die Gemeinde sowie die Kirche auſser stande ist, Inhaberin der priesterlichen Gewalt, der Schlüsselgewalt, zu sein [12].

Aus dem allgemeinen Priestertum kann die Zuständigkeit weder rechtlicher noch geistlicher Kirchengewalt an die Gemeinde (Kirche) abgeleitet werden. Das allgemeine Priestertum bedeutet in keinem Sinn ein „Gemeindeprincip“ moderner Art. Die Gemeinde (Kirche) ist als solche ohne jede Kirchengewalt.

Dieselbe Unsicherheit in den Grundbegriffen, welche die herrschende Lehre betreffs der Zuständigkeit der Kirchengewalt kennzeichnet,

---

[11] Vgl. oben S. 492 Anm. 19. S. 502 Anm. 33.

[12] Vgl. oben S. 491. 492.

kehrt in der Auffassung der Natur des Kirchenregiments wieder. Es herrscht allgemeines Einverständnis darüber, dafs das Kirchenregiment so, wie es heute besteht, rechtliches Regiment ist und sein soll. Dennoch wird dies Kirchenregiment so gut wie allgemein als ein Regiment geistlicher Art beschrieben. Wir lesen bei Juristen und Theologen in den mannigfachsten Tonarten: in der Kirche giebt es keine Herrschaft, kein Befehlen und Gehorchen wie im Staat, keine Obrigkeit, keine blinde Unterwerfung; die Handhabung des Kirchenregiments ist vielmehr, so heifst es, ein „Dienst", ein „Amt". Das Kirchenregiment ist, sagt Puchta, „der Gottes- und Brüderdienst, wie er der über den Gemeinden stehenden Kirche aufgetragen ist; dieser Dienst, insofern er Gottesdienst ist — fordert Gehorsam —. Nur insofern jemand dem Herrn dient, hat er auf Gehorsam in der Kirche Anspruch" [13]. Wir lesen bei v. Scheurl: „Das Kirchenregiment ist regierende Handhabung des göttlichen Wortes zum Zwecke der Handhabung guter Ordnung des kirchlichen Gemeinwesens —. Es giebt keine kirchenregimentliche Verfügung oder Handlung, deren materielle Rechtmäfsigkeit nicht dadurch bedingt wäre, dafs sie ihren letzten Grund im Evangelium, in dem geoffenbarten Willen Gottes hat" [14]. Von Dove wird behauptet: „Das landesherrliche Regiment ist ein Dienst in der Kirche; der Landesherr — ist nicht Monarch in der Kirche —; das landesherrliche Regiment ist statthaft nur unter Bedingungen: der Landesherr mufs das göttliche Wort als unbedingt mafsgebend für die Führung seines Regimentes anerkennen; würde er seine Autorität mifsbrauchen, etwas wider das Evangelium zu setzen, so würde auch diesem Amte gegenüber die Pflicht der Kirche bestehen, sich nicht zu unterwerfen, vielmehr gegebenen Falls für anderweitige Führung ihres Regiments Sorge zu tragen" [15]. „In der Kirche ist auch das Regiment des Landesherrn nur ein Dienst, ein hochwichtiger freilich, aber doch nicht eine Macht aus eigenem Rechte; denn alles Recht und alle Macht in der Kirche ist Christi, ihres einigen Königs" [16]. Man ist erstaunt, solche Sätze von einer Ge-

---

[13] Puchta, Einleitung in das Recht der Kirche, S. 158 a. E.

[14] Vgl. v. Scheurl in Doves Zeitschr. f. Kirchenr. Bd. 12 (1874) S. 62.

[15] So Dove in Richters Kirchenrecht 8. Aufl. S. 505 in der Anm.

[16] So Dove in seiner Zeitschr. f. Kirchenrecht Bd. 2 (1862) S. 171. — Die aufgeführten Sätze der Juristen haben ihre Quelle in den Lehrsätzen der Theologen. Vgl. z. B. Dieckhoffs Ausführung, dafs das Kirchenregiment kein „Herrschen", sondern nur „Regieren" sei, oben S. 480 Anm. 41 a. E. Steinmeyer, Der Begriff des Kirchenregimentes (1879) entwickelt zunächst S. 1 ff. mit

walt zu lesen, welche nach der Versicherung derselben Schriftsteller eine rechtliche Gewalt sein soll. Indem der Landesherr das Kirchenregiment handhabt, soll er als Diener Gottes auftreten, soll er das göttliche Wort verwalten, und soll die Übung seiner Kirchengewalt rechtlich dadurch bedingt sein, dafs seine Handlung wirklich die Handhabung solches göttlichen Wortes darstelle. Kurz: der Landesherr handelt nach dieser Lehre nicht in eignem Namen und nicht kraft eigner Gewalt, sondern in Gottes Namen und mit Gottes (Christi) Gewalt. Der Landesherr stellt danach als Träger des Kirchenregiments gemäfs der Lehre der evangelischen Kirche einen Diener Christi, sagen wir es gleich deutlicher: einen Statthalter Christi dar! Genau dasselbe was in der katholischen Kirche der Papst, wäre in der evangelischen Kirche der Landesherr. Ist das zu glauben? Ist das wirklich die Meinung jener Schriftsteller? Schwerlich! Aber es ist die Meinung der Sätze, welche sie über das Kirchenregiment aufgestellt haben.

Wenn im Kirchenregiment wirklich das Wort Gottes gehandhabt wird, so folgt nach evangelischen Grundsätzen, dafs dem Kirchenregiment die formal verbindliche Kraft abgeht. Aber nach jenen

---

grofsem Nachdruck (und sehr richtig), dafs in der Kirche Christi jede menschliche Herrschaft ausgeschlossen ist, um S. 12 ff. an der „Instanz der Thatsache“, dafs trotzdem wie im Urchristentum so auch im Luthertum rechtliches, menschliches Kirchenregiment ausgebildet sei, irre zu werden und sodann, nachdem „das Bedürfnis eines menschlichen Regimentes für die Kirche mit hellen Gründen dargethan“ ist (S. 22), mit vollen Segeln in den Hafen des landesherrlichen Kirchenregiments (S. 84 ff.) einzulaufen. Die Schrift bringt manche treffliche Einzelbemerkungen, aber sie endigt mit dem vollendeten Widerspruch zwischen Anfang und Schlufs. Indessen tritt dieser Widerspruch bei Steinmeyer nur besonders deutlich hervor. Er findet sich ganz gerade so in der herrschenden Lehre der Juristen (vgl. den Text) und der Theologen. Aus der theologischen Litteratur gebe ich einige Citate nach Steinmeyer S. 51: „Keine menschliche Autorität soll in der Kirche herrschen und befehlen: dies ist der Hauptgrundsatz evangelischen Regiments“ (Marheineke). „In der evangelischen Kirche, nach deren Grundsatz es auf dem religiösen Gebiet nur eine freie Unterordnung geben kann, greift dasjenige Befehlen und Gehorchen nicht Platz, welches in dem bürgerlichen Verein zwischen Obrigkeit und Unterthanen besteht“ (Schleiermacher). „Herrschaftlichkeit und Obrigkeitlichkeit ist der Staatsordnung vorbehalten; in der Kirchengemeinschaft ist sie ausgeschlossen“ (Nitzsch). Trotzdem wollen die sämtlichen genannten Schriftsteller keineswegs bestreiten, dafs das Kirchenregiment vermöge formal verbindlicher Befehlsgewalt wirke. Steinmeyer stellt fest, dafs über diese Ansichten „zwischen den Evangelischen allen ein Einvernehmen besteht“. Er bemerkt S. 52. 53 selber den inneren Widerspruch, aber ohne dafs er seinerseits im Stande gewesen wäre, demselben zu entgehen.

Vertretern der herrschenden Ansicht soll das Kirchenregiment seiner Natur nach eine rechtliche Gewalt bedeuten, eine Gewalt, welcher um der Rechtsordnung willen gehorcht werden müsse[17]. Und gerade um dieser formell zum Gehorsam zwingenden Gewalt willen soll das Kirchenregiment nach der herrschenden Lehre eine Gewalt nicht im Namen Gottes, sondern im Namen der menschlichen Gemeinschaft sein (oben S. 509), nach derselben herrschenden Lehre, welche zugleich das Kirchenregiment als Handhabung des göttlichen Wortes und als eine Ausübung der Gewalt Gottes (Christi) auffafst! Der Selbstwiderspruch ist auch hier ein vollkommener[18].

Woher diese sich stets wiederholenden Widersprüche? Die herkömmliche Lehre sucht die Quadratur des Zirkels. Kirche und Rechtsordnung schliefsen sich gegenseitig aus. Jene Lehre wird auf der einen Seite durch die Natur des Rechts bestimmt, auf der anderen Seite durch die Natur der Kirche. Die Rechtsordnung begründet kraft ihres Wesens eine formal verbindliche Gewalt im Namen eines bestimmten menschlichen Gemeinwesens. Die Natur der Kirche aber mufs solche Gewalt verneinen. Daher das Schwanken unserer Lehre zwischen den entgegengesetzten Behauptungen. Der Selbstwiderspruch der herrschenden Lehre ist nur eine Folge des Selbstwiderspruchs,

---

[17] Vgl. oben § 34 Anm. 17. 18 und S. 507 ff..

[18] Zu welchen Auskünften dieser Selbstwiderspruch führt, zeigt z. B. Stahl. Auch nach Stahl besteht kein Zweifel, dafs die Kirchengewalt eine rechtliche Gewalt ist und „rechtlichen Anspruch auf Gehorsam“ mit sich führt: sie richtet sich auf „Herstellung eines gemeinsamen Zustandes“ und wirkt durch „äufserliche Mittel“ (Stahl, Kirchenverf. S. 158. 159). Trotzdem soll die Kirchengewalt kein „Herrschen“ sein, S. 178: „Es ist kein Herrschen in der Weise weltlichen Regiments, weil es nicht durch physische Gewalt (Schwert oder Faust) seine Erfolge sucht, weil es nicht blinde Unterwerfung heischt, und weil es immer den moralischen Eindruck der eignen Heiligung und Salbung bei den Regierern voraussetzt“. In dem ersten Teil dieses Satzes sind die Worte „Erfolge sucht“ zu betonen. Dafs das Kirchenregiment sich im Notfall auch durch physische Gewalt (die der Staat im Dienst der Kirche handhabt) durchsetzt, hat Stahl selbst bemerkt (S. 159). Aber er meint: das Kirchenregiment sucht darin nicht „seine Erfolge“. Die Gewaltübung als solche ist nicht Zweck (ist das etwa beim Staat der Fall?), sondern die Einwirkung auf die innere Überzeugung des Betroffenen. Nicht „blinde Unterwerfung“ wird verlangt. Aber trotzdem ist die „innere Überzeugung“ des Betroffenen gleichgültig und keineswegs blofs „freiwillige Befolgung“ zu verlangen (S. 178). Was bleibt dann also übrig? Es bleibt nur übrig, dafs die Übung von Kirchengewalt immer den „moralischen Eindruck der eignen Heiligung und Salbung bei den Regierern voraussetzt“. Wenn der Landesherr staatlich regiert, kann er unheilig und ungesalbt erscheinen; wenn er die Kirche regiert, mufs er bei Übung der äufseren Zwangsgewalt einen geheiligten und gesalbten Eindruck machen!

welchen die Aufstellung einer rechtlichen Kirchengewalt in sich schliefst.

Erst die jüngste, von Friedberg geführte, kirchenrechtliche Schule, welche die Behandlung des Kirchenrechts vom rein juristischen Standpunkt anstrebt, hat den Selbstwiderspruch der herkömmlichen Lehre überwunden. Hier wird ausschliefslich die Eigenschaft der Kirchengewalt als einer rechtlichen Gewalt, des Kirchenregiments als eines rechtlichen Regiments betont. Das Kirchenregiment ist kein „Dienst“, kein „Amt“, keine „Wortverwaltung“, sondern Herrschaft, Befehlsgewalt. Das Kirchenregiment ist überhaupt nichts besonderes. Es ist ganz derselben Natur wie jedes andere Regiment, wie das Staatsregiment und das Vereinsregiment. Es ist als solches von formellen Rechts wegen nur Macht, nicht Pflicht, und darum innerhalb seines Umkreises souverän und unverantwortlich[19]. Alle geistlichen Umschreibungen, Bedingungen, Verbrämungen, welche die herkömmliche Lehre hinzufügt, sind unklare Halbheit. Die Kirchengewalt ist Regierungsgewalt gleich jeder anderen Regierungsgewalt, d. h. sie ist weltliche Gewalt. Alle geistlichen Zuthaten, welche aus dem Wesen der Kirche gefolgert werden, sind hinweggethan.

Es steht aufser Frage, dafs diese Lehre die allein dem heutigen Wesen des Kirchenregiments entsprechende ist (vgl. § 41). Allerdings steht ebenso aufser Frage, dafs sie zu dem, was nach der Schrift und nach dem lutherischen Bekenntnis das Richtige ist, dafs sie zum Wesen der Kirche in vollkommenem Gegensatz sich befindet. Die Entwickelung der Lehre vom Kirchenregiment spiegelt die Geschichte des Kirchenregiments selber wieder. Als rein geistliches Regiment geboren, ist es in rechtliches Regiment verwandelt worden, zunächst (zur Zeit des Episkopalsystems) unter Verbindung von geistlicher und rechtlicher Regierungsgewalt, um endlich nach Abstreifung des Geistlichen zu rein rechtlichem, d. h. zu rein weltlichem Regiment zu werden. Diese Entwickelung wird uns im folgenden beschäftigen.

Zunächst gilt es, die ursprüngliche Natur des Kirchenregiments nach den lutherischen Bekenntnisschriften zu bestimmen.

Die herrschende Lehre geht dahin, dafs das, was in den Bekenntnisschriften Kirchenregiment heifst, inhaltlich nicht dem entspreche, was wir heute Kirchenregiment nennen. Das heutige Kirchenregiment werde über die, das Kirchenregiment der Bekenntnisschriften aber nur in

---

[19] Vgl. Friedberg, Das geltende Verfassungsrecht der evangelischen Landeskirchen (1888) S. 103 ff. Rieker, Die rechtl. Natur des evangel. Pfarramts (1891) S. 41 ff.

den Gemeinden ausgeübt[20]; das heutige Kirchenregiment werde über die Pastoren, das Kirchenregiment der Bekenntnisschriften aber von den Pastoren geführt[21]; kurz: unser heutiges Kirchenregiment bedeute Regierung der Kirche, das Kirchenregiment der Bekenntnisschriften aber lediglich die „seelsorgerliche Leitung der Gemeinde“[22]. Gerade weil das Kirchenregiment der Bekenntnisschriften begrifflich als bloſse Seelsorge in der Einzelgemeinde gedacht wird, gilt es der herrschenden Lehre als selbstverständlich, daſs auſser solchem der Gemeinde dienenden „Kirchenregiment“ von den Bekenntnisschriften auch das Dasein eines der Kirche (Gesamtgemeinde) dienenden (rechtlichen) Kirchenregiments vorausgesetzt werde (oben S. 506 ff.).

Diese Anschauung ist es, welche durch den Inhalt der Quellenzeugnisse widerlegt wird.

Das Predigtamt ist nach den Bekenntnisschriften zugleich das Amt des Kirchenregiments (oben S. 484 ff.). Es hat die Kirchengewalt, d. h. die Schlüsselgewalt zu handhaben. Die Schlüsselgewalt (Kirchengewalt) besitzt jeder gläubige Christ nach dem Maſse seiner Gaben. Aber die Ausübung der Schlüsselgewalt ist von der Gestattung seitens der Versammlung, die öffentliche Ausübung von der Gestattung seitens der öffentlichen Versammlung, von der Berufung zum öffentlichen Lehramt abhängig (S. 489 ff.). Folglich: die öffentliche Ausübung der Kirchengewalt (nur diese steht hier in Frage) gebührt allein dem Träger des öffentlichen Predigtamts, dem Lehramt[23] (unter welchem im folgenden schlechtweg das öffentliche Lehramt verstanden werden soll).

Das Kirchenregiment, welches die Bekenntnisschriften dem Lehramt zuschreiben, besteht in der öffentlichen Handhabung der Schlüssel. Ist darunter nur die seelsorgerliche Verwaltung der Einzelgemeinde verstanden?

Die Antwort auf diese Frage ist mit der Feststellung der Aufgaben des evangelisch-lutherischen Pfarramts gleichbedeutend.

Es giebt nach lutherischer Lehre nur ein einziges Lehramt, das Predigtamt (ministerium verbi divini) oder das Amt der Schlüssel, und

---

[20] Höfling, Grundsätze S. 135.

[21] Mejer, Grundlagen S. 8.

[22] Rieker, Pfarramt S. 38 Anm. 1.

[23] Insoweit ist Stahl vollkommen im Recht. Er irrt jedoch darin, daſs er dem Lehramt ein (rechtliches) Kirchenregiment zuschreibt, welches von der Wortverwaltung sich unterscheide (vgl. oben Anm. 3). Das Kirchenregiment, welches die Bekenntnisschriften dem Lehramt zuschreiben, ist vielmehr mit der Wortverwaltung gleichbedeutend.

dies Lehramt heifst (wenn es als öffentliches Lehramt aufgetragen ist) Pfarramt oder Bischofsamt: beide Ausdrücke sind geistlich gleichbedeutend[24]. Die Aufgabe des Pfarramts oder Bischofsamts ist die öffentliche Verwaltung des Wortes Gottes, d. h. der Schlüssel[25]. Was ist damit gesagt?

Die herrschende Meinung schliefst, im Einklang mit ihrer oben (S. 506 ff.) dargelegten Grundauffassung, von der Wortverwaltung des Pfarramtes jede regierende und Zucht übende Thätigkeit aus. Es gilt als zweifellos, dafs unter der Verwaltung des göttlichen Wortes lediglich Predigt, Liturgie, Jugendunterricht und Seelsorge zu verstehen ist[26]. Da Unterricht und Seelsorge (im engern Sinn) sich nur an die

---

[24] Vgl. oben S. 475 Anm. 32. Augsb. Konf. Art. 28 (Müller S. 67): „die Bischofe oder Pfarrherr mögen Ordnung machen". Schmalk. Art. Pars II Art. IV (Müller S. 306): der Papst ist „allein Bischof oder Pfarrherr der Kirchen zu Rom und derjenigen, so sich — zu ihm begeben haben".

[25] Nicht notwendig zum Dasein des Pfarramts ist, dafs im Einzelfall alle Thätigkeiten des Amts der Schlüssel aufgetragen seien. Es genügt, wenn das Amt der öffentlichen Wortverwaltung aufgetragen ist: darin liegt das Wesentliche des Pfarramts. Auch wer nur das Predigtamt im engeren Sinn des Worts, mit Ausschlufs von Sakramentsverwaltung und Einzelseelsorge, verwaltet, besitzt ein Pfarramt im Sinn des lutherischen Bekenntnisses. Auch die Predigt ist Seelsorge, Weiden, „Regieren" durch das Wort, Handhabung der Schlüssel. Luther, De instit. min. (oben S. 488 Anm. 13): evangelisandi officium omnium summum est, nempe apostolicum, quod fundamentum ponit omnibus aliis officiis. Ebenso in der Schrift, dafs eine christl. Versammlung Macht habe (1523), Erl. Ausg. Bd. 22 S. 151: das „Predigtampt ist das allerhöhist Ampt, an dem alle andern hangen und folgen; wiederumb wo Predigtampt nicht ist, der andern keins folget". „Darumb wem das Predigtampt aufgelegt wird, dem wird das hohist Ampt aufgelegt in der Christenheit: derselb mag darnach auch täufen, Mefshalten und alle Seelsorge tragen; oder so er nicht will, mag er an dem Predigen allein bleiben und Täufen und andere Unterampt Andern lassen, wie Christus thät und Paulus und alle Apostel". Ohne Predigtamt kann niemand das Amt der Einzelseelsorge oder des Täufers haben; mit dem Predigtamt hat er im Wesen auch das andere. Das Predigtamt macht zum Nachfolger der Apostel und damit zum Pfarrer, Bischof, Luther a. a. O.: „unsere itzige Bischoff und Geistlichen sind Götzen und nicht Bischoffe: denn sie lassen das hohist Ampt des Worts, das ihr eigen sein sollt, den — Kapellan und Monchen, Terminarien". — A. M. Rieker, Pfarramt S. 19 Anm. 3.

[26] Vgl. z. B. A. Kraufs, Lehrbuch der prakt. Theol., 1890, S. 41: „Nun ist aufser Frage, dafs des Pfarrers Amt in Liturgie, Predigt, Jugendunterricht und Seelsorge sich zusammenschliefst". Unter den Kirchenrechtslehrern hat die Konsequenz der herrschenden Anschauung von der scharfen Scheidung zwischen Seelsorge und Regiment (oben S. 509. 510) am klarsten zum Ausdruck gebracht Rieker in seiner scharfsinnigen Schrift über die rechtl. Natur des evang. Pfarramts (oben Anm. 19) S. 17. 18. 19. Auch die Kirchenzucht, welche von anderen Kirchenrechts-

einzelnen Gemeindeglieder wenden, so bleibt für die öffentliche Thätigkeit des Pfarramts nach der herrschenden Lehre nur Predigt und Liturgie übrig.

Anders die lutherischen Bekenntnisschriften.

In der augsburgischen Konfession lesen wir Art. 28 (vgl. oben S. 486): „Derhalben ist das bischöfliche Amt nach göttlichen Rechten: das Evangelium predigen, Sünd vergeben, Lehr urteilen, und die Lehr, so dem Evangelio entgegen, verwerfen, und die Gottlosen, dero gottlos Wesen offenbar ist, aus christlicher Gemeine ausschliefsen, ohn menschliche Gewalt, sondern allein durch Gottes Wort. — — Wie soll man denn halten vom Sonntag und dergleichen andern Kirchenordnung und Ceremonien? Dazu geben die Unsern diese Antwort, dafs die Bischofe oder Pfarrherr mögen Ordnung machen, damit es ordentlich in der Kirchen zugehe, nicht damit Gottes Gnade zu erlangen, auch nicht damit für die Sünde gnug zu thun —. Solche Ordnung gebührt der christlichen Versammlung um der Liebe und Friedes willen zu halten und den Bischofen und Pfarrherrn in diesen Fällen gehorsam zu sein und dieselben sofern zu halten. dafs einer den anderen nicht ärgere, damit in der Kirchen kein Unordnung oder wüstes Wesen sei“ [27].

Die schmalkaldischen Artikel (im Anhang) bestätigen den Inhalt der Konfession und geben ihm weitere Ausführung [28]: „In unser Confession und Apologia haben wir ingemein erzählet, was von Kirchengewalt zu sagen gewest ist. Denn das Evangelium gebeut denen, so den Kirchen sollen fürstehen, dafs sie das Evangelium predigen, Sünde vergeben und Sacramente reichen sollen. Und über das gibt es ihnen die Jurisdiction, dafs man die, so in öffentlichen Lastern liegen, bannen, und die sich dessen bessern wöllen, entbinden und

---

lehrern, z. B. Richter-Dove, Kirchenr. 8. Aufl. S. 530; Zorn, Lehrb. d. Kirchenr. S. 407, dem Pfarramt beigelegt wird, scheidet Rieker von den „wesentlichen Funktionen“ des evangelischen Pfarramts aus. Wesentlich ist nur die Wortverkündigung (mit Einschlufs der Sakramentsverwaltung), und zur Wortverkündigung gehört nur Predigt, Einzelseelsorge, Liturgie und Religionsunterricht (Rieker S. 18). — Im Sinn dieser scharfen Scheidung zwischen Pfarramt und Kirchenregiment wird nach dem heute vorwaltenden theologischen Sprachgebrauch das Pfarramt als blofses „Gnadenmittelamt“ bezeichnet (vgl. Anm. 6). Es braucht kaum gesagt zu werden, dafs diese Anschauung vom Pfarramt dem reformierten, keineswegs aber dem lutherischen (und urchristlichen) Begriff vom Lehramt entspricht, vgl. §§ 39. 40.

[27] Müller S. 63. 64. 67.

[28] Müller S. 340. 341.

absolviren soll. Nu muſs es jedermann — bekennen, daſs diesen Befehl zugleich alle haben, die den Kirchen fürstehen, sie heiſsen gleich pastores oder presbyteri oder Bischofe. — — Weil aber nach göttlichem Recht kein Unterschied ist zwischen Bischofen und Pastoren oder Pfarrherrn, ist ohn Zweifel, wenn ein Pfarrherr in seinen Kirchen etliche tüchtige Personen zum Kirchenamten ordnet, daſs solche ordinatio nach göttlichen Rechten kräftig und recht ist".

Welch reicher Inhalt des evangelischen Pfarramts (Bischofsamts) entrollt sich hier! Die öffentliche Wortverwaltung des Lehramts schlieſst nach der echt lutherischen Lehre nicht bloſs Predigt und Liturgie, sondern in Wahrheit das gesamte Kirchenregiment in sich.

Kirchenregiment ist das „Lehre urteilen", die öffentliche Verkündigung des Urteils, ob eine Lehre wahre Lehre oder falsche Lehre ist. Die falsche Lehre und der falsche Lehrer soll in der Kirche Christi nicht geduldet werden: „hütet euch vor den falschen Propheten"! Die Gewalt des „Lehre urteilens" schlieſst darum die Gewalt der Aufsicht über die Lehre und die Lehrer, die Gewalt der Verwerfung der Lehre und der Lehrer, die Aufsichtsgewalt über den Lehrstand und die Absetzungsgewalt (Entziehung des Lehramts), d. h. den eigentlichen Kern dessen, was wir noch heute Kirchenregiment nennen, in sich. Ein jeder gläubige Christ besitzt in seiner Schlüsselgewalt diese Gewalt des „Lehre urteilens" [29]. Die öffentliche Ausübung solcher Gewalt ist aber (im Grundsatz) dem Träger des Pfarramts übertragen [30].

---

[29] Vgl. oben S. 53. — Die Gewalt des Lehramts ist die Gewalt der Schlüssel (Augsb. Konf. Art. 28); die Gewalt der Schlüssel aber ist jedem gläubigen Christen zuständig, oben S. 489 ff.

[30] Vgl. Luther, De servo arbitrio (1525), Erl. Ausg. Opp. lat. var. arg. vol. 6 p. 176. 177: das judicium interius über Lehre und Lehrer gebührt dem Glauben und darum cuilibet etiam privato Christiano. Sed hoc judicium nulli alteri prodest. — Ideo alterum est judicium, quo non modo pro nobis ipsis, sed et pro aliis et propter aliorum salutem certissime judicamus spiritus et dogmata omnium. Hoc judicium est publici ministerii in verbo et officii externi, et maxime pertinet ad duces et praecones verbi, quo utimur, dum infirmos in fide roboramus et adversarios confutamus. Vgl. Köstlin, Luthers Lehre von der Kirche, S. 144. 156. — Melanchthon i. J. 1525, Corp. Ref. I, p. 766: „müssen sie bekennen, daſs die Prediger auch ordinariam vocationem haben und wie den Bischöfen also auch den Predigern befohlen, die Kirchen zu lehren. So haben unsere Prediger erstlich Papst und Bischöfe treulich und unterthäniglich vermahnet —. Dieweil nun die Prediger im Predigtamt gewesen, sind sie schuldig gewesen, die Wahrheit zu vertheidigen und hat sie Gottes Geboth gedrungen, ihr Amt zu thun, Papst und Bischöfe machten was sie wollten".

Kirchenregiment ist ferner die Verhängung des Bannes, die öffentliche Ausschliefsung Gottloser, „dero gottlos Wesen offenbar ist", aus der christlichen Gemeinde (die „Jurisdiktion"), d. h. die öffentliche Ausübung der Kirchenzucht. Der Bann bedeutet nach lutherischer Lehre (wie nach der Schrift) eine Handlung der Wortverwaltung. Er dient nicht der kirchlichen Ordnung, sondern ausschliefslich der sittlichen Erziehung des Betroffenen. Der lutherische Bann ist Seelsorge[31]. Darum ist das Pfarramt, kraft seines Wesens als Seelsorgeamt, zugleich Zuchtamt, das Amt der Aufsicht wie über die Lehre

[31] Kirchenzucht wird nach den Bekenntnisschriften (vgl. die angezogenen Stellen der Augsb. Konf. und der Schmalk. Art.) nur durch den Bann (den sog. kleinen Bann), und darum nur wegen öffentlicher grober Sünden („dero gottlos Wesen offenbar ist", „die so in öffentlichen Lastern liegen"), nicht aber zur Aufrechthaltung der Kirchenordnung als solcher geübt. Aus diesem Grunde ist es ein unzutreffender Sprachgebrauch, wenn Melanchthon, der überlieferten scholastischen Einteilung zu Liebe, die Gewalt des Bannes als „Jurisdiktion" der übrigen Seelsorge (als potestas ordinis) gegenüberstellt, oben Anm. 2. Die Schlüsselgewalt ist keine Jurisdiktion im Sinn des kanonischen Rechts, d. h. keine rechtliche Regierungsgewalt (vgl. Luther oben S. 479 Anm. 40 a. E.), sondern Seelsorge. Aus diesem Grunde, weil auch die Banngewalt Schlüsselgewalt, d. h. Gewalt des Wortes Gottes, nicht aber Rechtsgewalt ist, bezieht die Augsb. Konf. Art. 28 (Müller S. 64) auch auf die Banngewalt das Wort: „Wer euch höret, der höret mich". Die Gehorsamspflicht gegenüber der geistlichen Banngewalt ist nur begründet, wenn durch das Mittel derselben wirklich Christus spricht, d. h. sie ist keine Banngewalt kraft formaler (d. h. rechtlicher) Amtsbefugnis, und kann es garnicht sein. Dies gegen Stahl, Kirchenverf. S. 158, welcher die Banngewalt als ein „äufserliches Mittel" für „die Herstellung eines gemeinsamen äufseren Zustandes" in der Kirche (d. h. als Zuchtstrafe im Dienst der kirchlichen Organisation) ansieht und folgeweise S. 175 den Bann für den „Hebel alles Kirchenregiments" (nämlich eines rechtlichen Kirchenregiments) erklärt. Nach Stahl wäre der Bann (Ausschliefsung aus der Gemeinschaft) das Zwangsmittel, durch welches die Kirche sich nach Art einer Korporation rechtlich organisiert und ihren Angehörigen gegenüber behauptet, zugleich das Mittel, welches die Kirchengewalt zu einer Rechtsgewalt (nach Art der Korporationsgewalt) macht. Der Bann Stahls ist rechtliche (vereinsmäfsige) Zwangsgewalt. Und die Handhabung solches Bannes soll nach Stahl S. 159 bedeuten: „verbo regere sine vi corporali" („ohne menschliche Gewalt allein durch Gottes Wort")! Der Bann der Bekenntnisschriften aber ist immer nur ein Mittel der Seelsorge (des Kirchenregiments im Sinn der Bekenntnisschriften). Der grofse Bann ward von den Reformatoren bekanntlich verworfen, weil er die Natur einer weltlichen Strafe trägt, d. h. weil er aufser stande ist, Mittel der Seelsorge zu sein. Der Handhabung solches seelsorgerlichen Bannes dient das Kirchengericht (judicium ecclesiasticum) im Sinn der Wittenberger Reformation von 1545, Corp. Ref. V, p. 597: den Trägern des Predigtamts soll man Gehorsam leisten in allen Sachen, die das Evangelium gebeut oder verbeut, nach dem Spruch: wer euch höret, der höret mich; „weiter ist man schuldig, den selbigen Seelsorgern gehorsam zu seyn in den Kirchengerichten, welche mit der Kirche (d. h. unter Zuziehung von Gemeindegliedern) sollen be-

so über den Wandel. In der Schlüsselgewalt eines jeden gläubigen Christen ist diese Gewalt der Kirchenzucht enthalten. Die öffentliche Ausübung solcher Gewalt aber ist (im Grundsatz) dem Verwalter des Pfarramts übertragen.

Kirchenregiment ist zum dritten die Ordination. Die Ordination gebührt dem Pfarramt nicht etwa bloſs in dem Sinn der liturgischen Vollziehung der Ordinationshandlung, sondern zugleich in dem Sinn der sachlichen Mitwirkung bei der Amtsbestellung. Die Berufung zum geistlichen Amt steht nach lutherischer Lehre bei der „Kirche", d. h. bei der Gesamtheit der Gläubigen, in deren Mitte das geistliche Amt verwaltet werden soll. Die Gemeinde muſs die Verwaltung des Amts gestatten, auftragen (oben S. 493. 496). Aber solche Berufung in das Amt ist Wortverwaltung. Sie bedeutet das Zeugnis, daſs Gott diesen Diener des Wortes berufen hat. Die Berufung zum geistlichen Amt ist lehramtliche Thätigkeit, Handhabung der Schlüssel. Die Gewalt der Berufung ist darum in der Schlüsselgewalt eines jeden gläubigen Christen enthalten. Die öffentliche Ausübung solcher Gewalt aber ist in und mit dem Amt des Wortes grundsätzlich dem Träger des Pfarramts übertragen. Die Berufung (Gestattung) seitens der Gemeinde verlangt zuvor die Berufung, den (sei es allgemeinen, sei es besonderen) Lehrauftrag seitens des Lehramts (die Ordination), d. h. die lehramtliche Bezeugung des von Gott gegebenen Lehrberufs. Wie in der Wortverwaltung überhaupt, so ist auch in der Berufung zum geistlichen Amt das Lehramt der Führer der Gemeinde[32].

---

stellt seyn, also daſs der Beklagte erscheinen und, so er überwiesen ist, die Straf annehmen soll". p. 602: „ist Gottes Geboth, daſs die Kirchengericht gehalten werden, wie Christus Matth. 18 gelehret und Paulus 1. Timoth. 5, nämlich, daſs falsche Lehr und die Laster mit dem Bann gestraft und rechte Lehr und gute Zucht erhalten werde". p. 603. 604: neben dem weltlichen Gericht „hat Gott auch ein Gericht geordnet in der Kirchen, und dieweil dasselbig ein Weg seyn soll zur Buſse, so tödtet es den Menschen nicht mit dem Schwert, sondern strafet mit Gottes Wort und Sonderung oder Auswerfung aus der Kirchen (lateinisch p. 638: punit verbo Dei, scilicet aut separatione aut ejectione ex ecclesia). Und nach dem Evangelio ist dieses Gerichts Werk, allein unrechte Lehr und öffentliche Sünde zu strafen". Es ist klar, daſs auch dies „Kirchengericht" (das Konsistorium im Sinne Luthers, vgl. unten § 38) lediglich mit geistlichen Mitteln und lediglich zu Zwecken der Seelsorge thätig wird. Darum ist die Abhaltung desselben grundsätzlich jedem Seelsorger (mit seinen Gemeindegliedern) zuständig, und hat die „kirchengerichtliche" Entscheidung Geltung nur nach Maſsgabe des Satzes: „wer euch höret, der höret mich". Auch das „Kirchengericht" bedeutet Handhabung der Schlüsselgewalt, keine kirchliche jurisdictio im Sinne des kanonischen Rechts.

[32] Vgl. Melanchthon, De ordinatione pastoris evang. 1536 (Corp. Ref. III, p. 184): „das ist wahr, daſs kein Mensch sich des öffentlichen Predigtamts ohne

Kirchenregiment ist endlich die Entscheidung über äufsere Ordnungen des kirchlichen Lebens. Äufsere Ordnungen sind an sich unwesentlich und gehören niemals zum „Gottesdienst", sind niemals im

---

einen öffentlichen Beruf und Vocation verstehen soll, und dieser Beruf steht vornemlich bei der Oberkeit und Bewilligung der Kirchen desselbigen Orts, da einem zu predigen befohlen wird" (die Obrigkeit handelt als praecipuum membrum ecclesiae, vgl. Rietschel, Luther und die Ordination, S. 45), „wie denn auch — viel Canones lehren zugleich, dafs dieses der ordentliche Beruf sey gewesen, so das Volk, das ist die Vornehmsten im Volk mit Bewilligung der andern, einen Prediger und Bischoff geweihet haben. Dazu hat man gezogen einen Bischoff aus der Nachbarschaft, dafs er seine Stimme auch dazu gebe, damit der gewählte ein Zeugnis seiner Lahr hätte, wie auch Paulus Befehl thut dem Tito" (die Bezeugung der geistlichen Berufung des Titus fällt mit dem „Befehl", dem Lehrauftrag des Apostels Paulus, zusammen). „Nu bin ich (Jakob Schenck) also durch die Kirch zu Freiburg [Freiberg], das ist durch die Oberkeit und vornehmsten Personen öffentlich berufen, welche Kirche und Personen zu berufen Macht haben, dazu grofse wichtige Ursach haben, selb und ohne der Bischoff Zuthun christliche Prädicanten zu foddern. — — Zudem habe ich gut Zeugnifs meiner Lahr und gemeinen Befehl zu lehren durch den Gradum, welchen ich öffentlich von denjenigen empfangen, welche im Predigtamte sind und nichts anders, denn reine christliche Lahr — predigen". Zu der Berufung durch die „Kirche" mufs das Zeugnis des Predigtamts hinzutreten (dasselbe wird hier in dem Doktor der Theologie gefunden, den Schenck erworben hatte, vgl. die bekannten Äufserungen Luthers über den in seinem Doktor enthaltenen „Beruf"). Das Zeugnis des Predigtamts ist später bekanntlich zu der besonderen Ordinationshandlung ausgebildet worden (vgl. oben S. 497 Anm.). In dem Zeugnis des Predigtamts liegt der „Befehl" (in der späteren Ordination ebenso wie in dem Doktor der Theologie der „gemeine Befehl"), „zu lehren", d. h. die (besondere, bezw. allgemeine) Berufung zum Lehramt (vgl. den „Befehl" des Paulus an Titus). Die Vollmacht des Predigtamts, solch Zeugnis zu erteilen, bedeutet Anteil an der Berufung zum geistlichen Amt, und zwar einen mafsgebenden Anteil: ohne solch Zeugnis des Predigtamts kann niemand von der Gemeinde berufen werden, weil die Berufung Wortverwaltung (nicht irgend welche Rechtsausübung) darstellt. Noch heute liegt in der dem Predigtamt (des Superintendenten) vorbehaltenen Ordination der Anteil des Lehramts an der Berufung in das geistliche Amt ausgedrückt, vgl. § 41. Vgl. ferner Melanchthon, Examen Ordinandorum, Corp. Ref. XXIII, p. CIV: „Das Predigtampt ist ein Befehl, den Gott mit ausgedruckten Worten gegeben hat, das heilig Evangelium zu predigen, Sacramente zu reichen, Sünden zu vergeben, Prediger sammt der Kirchen (d. h. unter Mitwirkung der Gemeinde) zu ordnen, Sünde zu straffen, allein mit Gottes Wort, und nicht mit leiblicher Gewalt". Dieses „Ordinationsrecht" ist nach den Schmalk. Art. (oben S. 521) grundsätzlich in jedem Pfarramt enthalten. Nur im Fall der Not kann von der Ordination (Berufung) durch das Lehramt abgesehen werden. Luther, Dafs eine christl. Versammlung Recht und Macht habe, Lehrer zu berufen, 1523, Erl. Ausg. Bd. 22 S. 150: „Nu aber zu unsern Zeiten die Noth da ist, und kein Bischoff nicht ist, der evangelisch Prediger verschaffe, gilt hie das Exempel von Tito und Timotheo nichts; sondern mufs man berufen aus der

Gewissen verbindlich. Aber sie können, ja sie sollen in gewissem Maſs bestehen um der Wirksamkeit des Lehramts und der Aufrechthaltung von Ruhe und Frieden in der Kirche zu Hilfe zu kommen, d. h. um der unmündigen Christen willen[33]. Die Aufrichtung solcher Kirchenordnung fordert das geistliche Urteil, ob sie der Ausbreitung des Evangeliums dienlich und mit dem Evangelium nicht im

---

Gemeine, Gott gebe, er werde von Tito bestätiget oder nicht". — Daſs die Berufung zum Lehramt nach der Schrift Wortverwaltung bedeutet, ist bereits oben S. 31. 56 ff. gezeigt worden. Ganz gerade so Luther: Die Berufung geschieht „durch Menschen und gleichwohl auch von Gott", vgl. Rietschel, Luther und die Ordination S. 43. — Was von der Berufung zum Lehramt, gilt in gleicher Weise von der Berufung zum niedern Kirchendienst, vgl. die Sächs. Visitationsartikel von 1533 (Richter, K.O. Bd. 1 S. 228): Befehl an die Bauern, „kein kirchner on wissen unnd willen ires pfarrers anzunehmen adder zu enturlauben". Luther an Leonhard Beier, 24. Juli 1536: Weil „die zwey Regiment, weltlich und geistlich" wohl zu unterscheiden sind, „soll keins dem andern in sein Amt greifen oder fallen" und soll der Pfarrer zu Zwickau nicht dulden, daſs die vom Rat „ohne euer Wissen noch Willen einigen Caplan, Schulmeister oder Kirchendiener annehmen oder dulden", de Wette, Bd. 5 S. 8.

[33] Melanchthon, Loci theol. (zweite Bearbeitung), Corp. Ref. XXI, p. 555: Die politia ecclesiastica besteht in zwei Stücken, in dem ministerium divinitus ordinatum und in der εὐταξία constituta ecclesiae autoritate. — — εὐταξία necessaria ecclesiae ad disciplinam et tranquillitatem; quia cum ministerium divinitus ordinatum debeat esse publicum et externum, opus est aliquibus humanis ordinationibus. Has, quia serviunt ministerio divinitus ordinato et prosunt ad disciplinam et tranquillitatem, etiam debemus amare et conservare. — — Ordinationes humanae dierum, locorum et similes, etsi non sunt hae quidem pietas, tamen vincula sunt, quae adjungunt nos ministris Evangelii. — Habet suam quisque gregem, tenemus certa loca, tempora audiendi Evangelii. Hinc vinculis ruptis dissipatur ac dilaceratur ecclesia — non sunt certi, rite vocati doctores, nulla auctoritas est docentium, nulla auditorum disciplina; nec regi nec coherceri homines possunt (vgl. p. 511). Die εὐταξία Melanchthons ist die Kirchenordnung. Sie ist menschlichen Ursprungs (im Gegensatz zu dem ministerium divinitus institutum) und dient der Wohlgestalt der Kirche, insbesondere der rechten Wirksamkeit des Lehramts. Den tieferen Gedanken spricht Luther aus in der herrlichen Vorrede zu seiner „deutschen Messe" v. J. 1526 (Richter, K.O. Bd. 1 S. 36): „wyr stellen solche ordnunge gar nicht umb der willen, die bereyt Christen sind, denn die bedurffen der dinge keyns, umb wilcher willen man auch nicht lebt, sondern sie leben umb unsertwillen, die noch nicht Christen sind, das sie uns zu Christen machen, sie haben ihren Gottisdienst ym geyst. Aber umb der willen mus man solche ordnunge haben, die noch Christen sollen werden, odder stercker werden, gleich wie eyn Christen der tauffe, des worts und sacraments nicht darff als ein Christen, denn er hats schon alles, sondern als eyn sunder. Aller meyst aber geschichts umb der eynfeltigen und des jungen volcks willen, wilchs soll und mus teglich ynn der schrifft und Gottis wort geubt und erzogen werden". Vgl. auch oben S. 476 Anm. 33 und den Unterricht der Visitatoren im Kurf. Sachsen, 1528; Richter, K.O. Bd. 1 S. 93. 94. 96.

Widerspruch sei. Die Aufrichtung von Kirchenordnung ist eine geistliche Handlung, weil sie in unmittelbarem Dienst der Wortverwaltung, im Dienst des Lebens der sichtbar werdenden Kirche Christi steht. Auch die Gewalt der Entscheidung über solche Ordnungen ist darum in der Schlüsselgewalt eines jeden gläubigen Christen enthalten. Aber die öffentliche Ausübung dieser kirchenordnenden Gewalt, die kirchliche „Gesetzgebung", ist wiederum mit dem Amt des Worts grundsätzlich dem Träger des Pfarramts anvertraut worden[34].

---

[34] Das Setzen von Kirchenordnung unterscheidet sich von dem übrigen Inhalt des Lehramts dadurch, dafs es keine notwendige, geforderte, sondern nur eine mögliche, zulässige Thätigkeit desselben darstellt. Darum spricht die Augsb. Konf. von diesem Beruf des Lehramts erst nachträglich und mit der Wendung: „die Bischofe oder Pfarrherr mögen Ordnung machen". Trotzdem ist klar, dafs der Beruf zur Festsetzung solcher Kirchenordnung als in dem Lehramt enthalten gesetzt wird (vgl. Stahl, Kirchenverf. S. 164 ff.). Obgleich es sich um lediglich menschliche Ordnungen handelt, stehen doch solche Ordnungen in Frage, welche um ihres Zusammenhanges mit der sichtbaren Kirche Christi willen „geistlich gerichtet" werden wollen. Geradeso entscheidet in der Urchristenheit der geistbegabte Lehrer über die äufsere Ordnung der Gemeinde, auch soweit kein Herrenwort vorliegt und es sich nur um die Erfüllung des allgemeinen Gebotes der Liebe und des Friedens handelt, vgl. oben S. 24 in der Anm. Melanchthon entwickelt den Satz, dafs dem Lehramt die Aufstellung von Kirchenordnung zukommt, in seinen Loci theol. (zweite Bearb.), Corp. Ref. XXI, p. 503: Habent enim (ministri docentes verbum Dei) autoritatem ordinandi ceremonias, hoc fine, ut ordine gerantur res in publico ecclesiae coetu. p. 511: Tales ordinationes hoc politico fine possunt episcopi seu pastores condere. Die kursächsische Kirchenordnung von 1528 ward von den kurfürstlichen Visitatoren „nach vermoge und auff belerunge der hochverstendigen der heilgen schrifft gestellet", Richter, K.O. Bd. 1 S. 103. Die Braunschweigische K.O. von 1543 (von Bugenhagen, Corvin und Görlitz verfafst) folgert, dafs die Kirchenordnung, weil „durch die Propheten, Apostel, Bischöfe oder Pfarrer, die das Volk mit Gottes Wort lehren, gesetzt und geordnet", ihren Ursprung „von Gott, jedoch durch Mittel derjenigen, die defs Befehl haben", ableite, und bezeichnet sich daher selbst als „Göttliche und christliche Ordnung in der Kirche Jesu Christi", vgl. Mejer, Grundl. S. 159. 160. Die Ausdrücke sind mifsverständlich, klar aber ist (gegen Mejer S. 161. 162), dafs die Kirchenordnung nicht als weltliche (landesherrliche), sondern als „göttliche" (geistliche) Ordnung gedacht und dafs deshalb der Beruf zur Feststellung solcher Kirchenordnung nicht dem Landesherrn, sondern dem Lehramt zugeschrieben wird. Auch der Grund, um dessentwillen dem Lehramt dieser Beruf zukommt, wird von der Braunschw. K.O. treffend angegeben: es handelt sich um eine Ordnung, welche nicht Landesordnung, sondern Ordnung „in der Kirche Jesu Christi" sein soll. Die Reformation kennt nach ihrem ursprünglichen Grundgedanken nur die Kirche, welche das sichtbar werdende Reich Gottes ist, und dieser Kirche soll die „Kirchenordnung" dienen. — Was als Inhalt der grundsätzlich vom Lehramt zu setzenden „Kirchenordnungen" gedacht ist, können wir mit grofser Bestimmtheit aus den zahlreichen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts entnehmen. Es handelt sich da um das

Über die Ordnung der Ekklesia, über Berufung zu einem Dienst in der Ekklesia (Stellenbesetzung), über Handhabung der Zucht in der Ekklesia (Bann und Absolution), über die Lehre in der Ekklesia kann nur der Lehrbegabte entscheiden, weil nur das Wort Gottes, nicht irgend welche menschliche Machtstelle als solche über alle diese Fragen Auskunft zu geben imstande ist. Die Lehrgabe ist die Gabe des Regiments, das Lehramt (Pfarramt, Predigtamt) ist das Amt des Regiments in der Kirche Christi. Es sind genau dieselben Sätze, welche im Urchristentum gültig gewesen sind[35]. Nach der Schrift und ebenso nach dem lutherischen Bekenntnis ist das Kirchenregiment Verwaltung der Schlüssel (des Wortes). Es ist „weiden" mit dem Worte Gottes, und kann darum nicht im Namen einer menschlichen Gemeinschaft, sondern nur im Namen Gottes gehandhabt werden. Das Amt der Schlüssel ist darum als solches das Amt des Regiments.

Eine jede um ein Pfarramt versammelte Gemeinde hat das Amt des Kirchenregiments in ihrer Mitte. Sie stellt auch in dieser Hinsicht nicht bloſs eine Einzelgemeinde, sondern die Kirche dar. Aber nicht in dem Sinn independentistischer Absonderung der einen Gemeinde (Kirche) von der andern, auch nicht in dem Sinn der grundsätzlichen Beschränkung des pfarramtlichen Kirchenregiments auf die einzelne Gemeinde (Kirche), sondern gerade umgekehrt in dem Sinne, daſs

---

ganze Gebiet des äuſseren kirchlichen Lebens, um Ordnung des Gottesdienstes, um Kirchenzucht, um Kirchengut, um Ehe- und Schulsachen, kurz um das ganze Gebiet dessen, was heute von der kirchlichen Gesetzgebung (zum Teil von der Staatsgesetzgebung) beherrscht wird, um Ordnungen nicht bloſs für den Gottesdienst in der Einzelgemeinde, sondern gerade auch um solche Ordnungen, die über den Pfarrern sind, um Kirchenordnungen im vollen Sinn des Worts (gegen Höfling, Kirchenverf. S. 135. Mejer, Grundlagen S. 112. 179 Anm.). Diese Gewalt der Aufstellung von „Kirchenordnung" wird von dem lutherischen Bekenntnis dem Lehramt zugeschrieben. Bekannt ist, daſs die Reformatoren den Ausdruck „Ceremonien" und „Traditionen" für die Kirchenordnung gebrauchen (vgl. z. B. die Augsb. Konf. a. a. O. und Art. 7). Zu den „Traditionen" oder „Ceremonien", welche zu ordnen dem Lehramt zukommt, gehören nach Melanchthon die Bestimmungen über allgemeine Feiertage (auch über den Sonntag als Feiertag!), über Festtage (vgl. Corp. Ref. XXI p. 511. 556), über die Eheverbote (Corp. Ref. XXIII p. XC), überhaupt über die „Zuchtordung" (vgl. Luthers Werke, Erl. Ausg. Bd. 65 S. 96). Es ist in Wahrheit (genau dem Ausdruck der Augsb. Konf. entsprechend) die Gewalt, Kirchenordnungen in dem angegebenen Sinn zu machen, welche dem Lehramt zugesprochen wird. Darüber, wie Luther sich die Aufrichtung solcher Kirchenordnungen durch die Pfarrer dachte, vgl. Anm. 40. Weshalb die meisten Kirchenordnungen dennoch vom Landesherrn erlassen sind, wird unten § 37. 38 darzulegen sein.

[35] Vgl. oben S. 29 ff. 36.

dieselbe eine Kirche Christi, die ganze Christenheit, in dieser wie in jeder anderen Gemeinde dargestellt, versammelt und regiert wird. Die Gewalt des Pfarramts ist die priesterliche Gewalt (Schlüsselgewalt) eines jeden gläubigen Christen, welche nur deshalb auch dem Pfarramt laut des Evangeliums gebührt, weil sie jedem gläubigen Christen laut des Evangeliums zuständig ist. Wie könnte die Schlüsselgewalt des gläubigen Christen als auf eine bestimmte Gemeinde beschränkt gedacht werden! Die Schlüsselgewalt (priesterliche Gewalt) ist Scepter und Gewalt Christi. Sie handhabt das Wort Gottes, welches selbstverständlich nicht blos für diese Gemeinde, sondern für die Christenheit gültig ist. Die Schlüsselgewalt als solche und folgeweise auch die Schlüsselgewalt des Pfarramts (des öffentlichen Lehramts) ist begrifflich ökumenische Gewalt.

Aber — sie ist lediglich geistliche Gewalt. Sie soll geübt werden „ohn menschliche Gewalt, sondern allein durch Gottes Wort“ [36]. Sie soll überwinden durch den Inhalt, den sie verkündigt, durch den Geist, den sie in sich trägt, nicht durch äufseren Zwang. Sie ist gültig und wirksam nur wenn und soweit für ihre Übung das Wort wahr ist: „wer euch höret, der höret mich.“ Sie fordert freie Anerkennung und Aneignung, Glaubensgehorsam, nicht Rechtsgehorsam. Sie kann keinen Zwang üben, weil Zwang dem Wesen des göttlichen Wortes zuwider ist. Kirchengewalt (Schlüsselgewalt) soll „fromm machen“ [37]; geistlicher Zwang macht unfromm. Die Kirchen-

---

[36] Über die falsche Deutung dieser Worte durch Stahl s. oben Anm. 31. Dove in Richter, Kirchenr. 8. Aufl. S. 504. 527 deutet die Worte dahin, dafs die Geistlichen (die Träger des Lehramts) das ihnen von den Bekenntnisschriften zugeschriebene Regiment „ohne dazu jure humano besonders erlangte Berechtigung nur verbo, sine vi humana üben dürfen“. Also: möglich wäre es (nach Dove), dafs die Geistlichen jure humano ein Recht hätten, ihre geistliche Gewalt, die Schlüsselgewalt, durch äufseren Zwang zu handhaben! Dafs das in geradem Gegensatz zu der Meinung der Bekenntnisschriften steht, braucht nicht ausgeführt zu werden.

[37] Luther, Von weltlicher Oberkeit (1523), Erl. Ausg. Bd. 22 S. 68: „Darumb hat Gott die zwei Regiment verordnet: das geistliche, wilchs Christen und frumm Leut macht, durch den heiligen Geist unter Christo; und das weltliche, wilchs den Unchristen und Bösen wehret, dafs sie äufserlich müssen Fried halten und still sein ohn ihren Dank“. S. 69: „Darumb mufs man diese beide Regiment mit Fleifs scheiden und beides bleiben lassen. Eines, das frumm macht; das andere, das äufserlich Fried schaffe und bösen Werken wehret; keins ist ohn das andre gnug in der Welt. Denn ohn Christi geistlich Regiment kann niemand frumm werden fur Gott durchs weltlich Regiment“. Das Kirchenregiment (geistliche Regiment) „macht fromm“, weil es Christi Regiment ist, und ist wirkliches Kirchenregiment nur soweit es Christi Regiment ist. Darum verwirft Luther

regierungsgewalt des Pfarramts (Lehramts) ist keine rechtliche Gewalt.

In diesem Sinn ist die Gewalt des „Lehre urteilens“, die Aufsichts- und Entsetzungsgewalt über den Lehrstand der Christenheit eine blofs geistliche Gewalt. Sie fordert zu ihrer thatsächlichen Verwirklichung die Zustimmung der Gemeinde, um deren Lehre, um deren Lehrer es sich handelt[38]. Ganz gerade so die „Jurisdiktion“ des Pfarrers, die Handhabung der Banngewalt. Sie fordert ebenso zu ihrer Verwirklichung die freie Zustimmung der Gemeinde, aus welcher der Gottlose ausgeschlossen wird[39]. Wie dort die Gemeinde

---

das Kirchenrecht als nicht in die Kirche Christi gehörig, weil es keinen „frommen Christen unterweisen“ kann (oben S. 462), und ebenso die päpstliche Gewalt, weil sie „keinen Christen macht“ (S. 469 Anm. 20). In demselben Sinn sagt die Augsb. Konf. Art. 28, dafs die Kirchengewalt („Gewalt der Schlüssel oder Bischofen“) „ewige Ding und Güter und das ewige Leben“ giebt (oben S. 486). Die gesamte Kirchengewalt ist blofse Seelsorgegewalt, keine rechtliche Regierungsgewalt.

[38] Eine jede „christliche Versammlung oder Gemeine hat Recht und Macht, alle Lehre zu urteilen“, oben S. 494 Anm. 25. Augsb. Konf. Art. 28 (Müller S. 64): „Wo sie (die Bischöfe) aber etwas dem Evangelio entgegen lehren setzen oder aufrichten, haben wir Gottes Befehlich in solchem Fall, dafs wir nicht sollen gehorsam sein (habent ecclesiae mandatum Dei, quod obedientiam prohibet).“

[39] Luther, Von den Schlüsseln (1530), Erl. Ausg. Bd. 31 S. 177: „Die Gemeine, so solchen soll bännisch halten, soll wissen und gewifs sein, wie er den Bann verdienet und drein kommen ist, wie sie der Text Christi gibt; sonst möcht sie betrogen werden und einen Lügenbann annehmen und dem Nähesten damit Unrecht thun. — In weltlicher Oeberkeit hätte solchs (die rechtliche Gehorsamspflicht der Gemeinde) wohl eine Meinung; aber hie da es die Seelen betrifft, soll die Gemeine auch mit Richter und Frau sein“. Tischreden, Erl. Ausg. Bd. 59 S. 160: „Wenn er eins oder zwier vermahnet ist, so will ich ihn auf dem Predigtstuhl als einen Verbanneten offentlich verkündigen und anzeigen, dafs man ihn soll für einen Hund halten. Will aber Jmands alsdann drüber mit ihm umbgehen und zu schaffen haben, der thue es auf sein Gewissen.“ S. 162: „Solchen Bann wollten wir gern anrichten, nicht dafs es ein Kaplan oder Prediger allein thun sollte oder könnte, Ihr alle mufst selbs mit helfen, wie S. Paulus sagt: Mit euer Versammlung und mit meinem Geiste, das ist mit dem ganzen Haufen“. S. 166: „Das ist der Bann, den nicht wir sondern die ganze Kirche hat“. Schmalk. Art. Anh. (Müller S. 333): „Christus giebt das höhest und letzte Gericht der Kirchen, da er spricht: Sags der Kirchen“. Wittenberger Reformation von 1545, Corp. Ref. V, p. 597: Das Kirchengeficht des Pfarrers soll „mit der Kirche“ bestellt sein (oben Anm. 31), lateinisch p. 629: judiciis ecclesiasticis, ad quae et ecclesia adhibenda est. Demgemäfs sollen auch im Konsistorium nicht blofs Priester urteilen, sondern auch Weltliche, „denn da unser Heiland Christus spricht. saget es der Kirchen, und thuet mit diesen Worten Befehl, dafs die Kirche der hohest Richter seyn soll, so folget, dafs nicht allein ein Stand, sondern auch andere gottfürchtige Gelahrte aus allen Ständen als

dem Lehrer (Pfarrer) das Lehramt, so versagt sie hier dem Gottlosen die Gemeinschaft auf Grund des als wahr erkannten Wortes, welches sie von dem Träger des Lehramts gehört hat. Das Gleiche gilt von der Ordination. Die Berufungsgewalt (zum geistlichen Amt) liegt in der Schlüsselgewalt und folgeweise in der Gewalt des Lehramts, aber mit der Berufung durch das Lehramt muſs die Berufung seitens der Gemeinde sich verbinden, in deren Mitte der zu berufende seines Amtes warten soll[40]. Selbstverständlich wiederholt sich derselbe Satz für die „gesetzgebende", kirchenordnende Gewalt des Lehramts. Die vom Lehramt gesetzte Kirchenordnung kann nur durch freie Zustimmung der Gemeinde zu geltender Kirchenordnung werden[41].

Richter zu setzen sind" (p. 605. 640). Die Meinung ist auch hier nicht, daſs die „Kirche" als juristische Person, sondern daſs die sämtlichen Gläubigen, daſs nicht bloſs die Geistlichen, sondern alle gläubigen Gemeindeglieder (an diese ist zunächst bei dem Ausdruck „Kirche" gedacht) die Banngewalt (Schlüsselgewalt) besitzen, vgl. oben S. 491. 492. Vgl. ferner Höfling S. 118. 119. 318. Köstlin S. 159 ff. 178.

[40] Vgl. oben Anm. 32 und Luther, daſs eine christl. Versammlung (1523), Erl. Ausg. Bd. 22 S. 149: Auſser im Fall der Not „soll kein Bischoff Jemand einsetzen ohn der Gemeine Wahl, Will und Berufen; sondern soll den Erwähleten und Berufen von der Gemeine bestätigen."

[41] Für die Weise, wie Luther sich im Ideal das Zustandebringen einer Kirchenordnung denkt, ist in hohem Grade lehrreich der Brief, mit welchem er die Zusendung der hessischen Kirchenordnung v. 1526 (bei Richter KO Bd. 1 S. 56 ff.) beantwortet: An den Landgrafen Philipp von Hessen, 1527 (de Wette Bd. 6 S. 80. 81): Luther widerrät den Druck der Kirchenordnung; er würde „nicht so küne sein, so ein hauffen gesetze mit so mechtigen worten bey uns fürzunehmen"; es wäre besser, „das der pharhern zuerst einer, drey, sechs, neune unter einander anfiengen eine eintrechtige weise ynn eynem odder drey, funff, sechs stucke bis ynn ubung und schwangk keme, und darnach weiter und mehr wie sich sache wol selbst werde geben und zwingen, bis so lange alle pfarrer hinach folgen; alsdann kund mans ynn ein klein büchlin fassen". Die Aufrichtung der Kirchenordnung soll also von den einzelnen Pfarrern in den einzelnen Gemeinden ausgehen, ein Stück nach dem andern, und wenn daraus ein allgemeiner Gebrauch geworden, soll die Aufzeichnung und Veröffentlichung des Gewordenen erfolgen, ein geschichtlicher Bericht mehr, denn eine gemachte Ordnung. Ganz in demselben Sinne schreibt Luther an Nik. Hausmann i. J. 1524 (de Wette Bd. 2 S. 563, vgl. Bd. 6 S. 54): Mihi non satis tutum videtur, concilium ex nostris cogi pro unitate ceremoniarum statuenda. — Si una ecclesia alteram sponte non vult imitari in externis istis, quid opus est conciliorum decretis cogi, quae mox in leges et animarum laqueos vertuntur? Imitetur ergo altera alteram libere, aut suis moribus sinatur frui, modo unitas spiritus salva sit in fide et verbo, quantumvis sit diversitas et varietas in carne et elemento mundi. Ebenso später am 21. März 1534 (de Wette Bd. 4 S. 528): Tuam ordinationem (die dessauische Kirchenordnung) legi — consului, ut exemplari retento in scriptis simpliciter indicaretur pastoribus

Ist die Meinung etwa, daſs vom Lehramt unter Zustimmung der Gemeinde kirchliche Rechtsgewalt der Aufsicht über das Lehramt, kirchliche Rechtsgewalt der Zucht und Stellenbesetzung,

---

per articulos, quid et quantum pro hoc tempore deberent facere — ut sic paulatim usu et re ipsa stabilirentur absque traditione (d. h. ohne förmliche Verordnung, vgl. Anm. 34 a. E.) et scripto vel impostura. Deinde, ut nobiscum vel aliis vicinis quam proxime conformia servarentur. — Luther an denselben, 28. März 1534 (ebendas. S. 528): Placuit valde, quod scribis, non fuisse consilii tui, ut ordinationes tuae vulgarentur. Sic enim fiet, ut cum tempore res ipsa melius ordinet omnia. Solent enim hujusmodi post factum melius scribi, quam ante factum ordinari. Lex enim dicit et non fit: historia vero fit et dicitur seu scribitur. Goldene Worte voll gesetzgeberischer Weisheit! Der Pfarrer ist es, welcher kraft freier Aneignung (vgl. unten Anm. 44) die Kirchenordnung bei seiner Gemeinde einführt; der Pfarrer aber bedarf dabei wiederum der freien Zustimmung der Gemeinde. Vgl. Luther, Von weltl. Oberkeit, 1523: die Priester und Bischöfe „sollen kein Gesetz noch Gebot über Andere legen ohn derselben Will und Urlaub“, oben S. 480 Anm. 41. De captiv. babylon., unten Anm. 44. Ganz ebenso Luther in seinem Briefwechsel mit Melanchthon v. J. 1530. Melanchthon hatte gemeint (Corp. Ref. II, p. 194. 195): traditiones (die Kirchenordnung der bestehenden Kirche) videntur necessario servandae esse propter jus potestatis (wegen der obrigkeitlichen Gewalt der Bischöfe), non propter ipsum cultum. Videmus enim vere dominari episcopos jure humano. — — traditiones tales sunt licitae et sunt mandata a potestate; ergo necessario observanda sunt —. Cogimur enim fateri, quod Episcopi jure humano sint potestates. Jus potestatis hic adfert necessitatem, non ipsa operis natura. Darauf antwortet Luther (de Wette IV, S. 105 ff.): Episcopus, ut episcopus, nullam habet potestatem super ecclesiam suam ullius traditionis aut ceremoniae imponendae, nisi consensu ecclesiae vel expresso vel tacito. Quia ecclesia est libera et domina —. Sunt enim (episcopi) ministri et oeconomi tantum, non ecclesiae domini. Si autem ecclesia consenserit, ceu unum corpus cum episcopo, possunt super se imponere quicquid volent, salva pietate. — — Quare neque ecclesiastico nec profano jure possumus episcopis tribuere potestatem, super ecclesiam statuendi quidquam, quantumvis licitum et pium, quia non sunt facienda mala, ut eveniant bona. Quod si etiam vi cogere et exigere velint, non debemus obedire aut consentire, sed potius mori pro distinctione servanda istarum administrationum (um den Unterschied von geistlichem und weltlichem Regiment aufrecht zu erhalten, vgl. Anm. 42) —. Resistendum est nec ullo opere obediendum, sed contrarium faciendum, quia hic non solum fertur malum, sed confirmatur iniquitas et negatur pietas. Dem entsprechend heiſst es in der Augsb. Konf. Art. 28: „um der Liebe und Friedes willen“ sollen die „christlichen Versammlungen“ solche Ordnungen halten, oben S. 520, und bezeichnet Melanchthon in diesem Sinne die Kirchenordnung als constituta ecclesiae autoritate, oben Anm. 33. Ebenso heiſst es in der Konkordienformel I, 10 (Müller S. 552): „daſs die Gemeine Gottes jedes Orts (ecclesiae Dei ubivis terrarum) und jederzeit — Macht habe solche Ceremonien zu ändern, wie es der Gemeine Gottes am nützlichsten und erbaulichsten sein mag“. Vgl. II, 10 (S. 698). Es ist (gegen Mejer, Grundlagen S. 117) durchaus nicht „willkürlich“, sondern

Kirchenrecht erzeugende Gesetzgebung (kirchliche Gesetzgebungsgewalt im Rechtssinn) gehandhabt werden könne? Keineswegs! Die Notwendigkeit der Zustimmung der Gemeinde bedeutet nicht, daſs die Gemeinde Mitinhaberin eines rechtlich wirkenden Kirchenregiments, einer rechtlich wirkenden Kirchengesetzgebungsgewalt wäre, bedeutet nicht etwa eine Art konstitutioneller Kirchenverfassung, sondern vielmehr, daſs überall kein rechtlich wirkendes Kirchenregiment und überall keine rechtlich wirkende Kirchenverfassung und Kirchengesetzgebung sein oder auch nur gedacht werden kann[42]. Auch die Kirchenordnung gilt (gerade so wie die Zuchthandlung, die Stellenbesetzung) niemals kraft eines in der Vergangenheit liegenden (sei es auch mit der Gemeinde vollzogenen) rechtlich wirksamen Gewaltübungs- oder Gesetzgebungsvorganges, sondern immer nur kraft der gegenwärtigen, stetig sich wiederholenden, immer gleich freibleibenden Zustimmung der christlichen Versammlung, in welcher die

---

notwendig, unter der „Gemeinde Gottes jedes Orts", dem Wortlaut entsprechend, jede Ortsgemeinde, nicht aber (wie Mejer will) die Landeskirche zu verstehen, um so mehr, weil nur die einzelne Versammlung der Gläubigen um Wort und Sakrament, nicht die Landeskirche als solche die „Gemeinde Gottes" (ecclesia Dei) darstellt. Vgl. oben S. 494 Anm. 25 a. E. Daſs auch Koncilien „Ceremonien setzen" können, jedoch wiederum ohne rechtliche Verpflichtungskraft, sagt Luther, Von Conciliis und Kirchen, Erl. Ausg. Bd. 25 S. 399. 400. Vgl. den Brief von 1524 (oben).

[42] Darum nimmt Luther, indem er die Gewalt der Bischöfe, rechtlich verpflichtende Kirchenordnung aufzurichten, leugnet (Anm. 41), zum Ausgangspunkt den Satz (de Wette IV S. 105): cum certum sit, duas istas administrationes esse distinctas et diversas, nempe ecclesiasticam et politicam, quas mire confudit et miscuit Satan per Papatum: nobis hic acriter vigilandum est, nec committendum, ut denuo confundantur, nec ulli cedendum aut consentiendum, ut confundat. Die Meinung, dass die Bischöfe (die Träger des Lehramts) als solche obrigkeitliche Gewalt (potestas) und darum die Gewalt, rechtlich verbindliche Kirchenordnung zu machen, inne hätten, ist nach Luther eine Vermischung geistlichen und weltlichen Regiments, eine Auffassung der Kirchengewalt nach Art der Staatsgewalt, und darum ein Rückfall in das Papsttum. Einer solchen Vermischung soll um des Grundsatzes willen mit allen Kräften widerstrebt werden, ja man müſste nach Luther lieber den Tod leiden, als solche vom Bischof (Lehramt) nach rechtlicher Art gesetzte Kirchenordnung anerkennen, auch wenn die Vorschrift an sich gut und zu billigen wäre, lediglich um den Unterschied der beiden „Regimente" (administrationes) aufrecht zu erhalten, vgl. Anm. 41: die geistliche Gewalt schlieſst den Zwang aus. Die Zustimmung der ecclesia zur Kirchenordnung ist nicht Ausdruck eines Mitwirkungsrechts der Gemeinde bei Ausübung rechtlicher Kirchengewalt, sondern vielmehr Ausdruck der Thatsache, daſs die Kirche keine rechtliche Gewalt kennt. Der Träger des Lehramts ist, obgleich und weil er die Kirchengewalt (Schlüsselgewalt) hat und ausübt, nicht etwa eine durch die Gemeinde beschränkte Obrigkeit, sondern gar keine Obrigkeit. Es giebt in der Kirche keine geistlichen „Oberen". Vgl. oben S. 498 Anm. 30.

Kirchenordnung gehandhabt wird. Sie gilt niemals (wie es in der Natur des Rechts liegt) kraft einer vergangenen, formal verpflichtenden Thatsache, sondern lediglich um ihres gegenwärtig noch für richtig erkannten Inhalts willen. Die Kirche Gottes ist frei von ihrer Vergangenheit, von allem, was menschlich in der Geschichte gestaltet ist. Darum ist sie frei von jeglichem Recht. Unverzichtbar ist ihre Macht der Reformation, ihre Macht über Kirchenlehre und Kirchenordnung. Jede Gemeinde Gottes jedes Orts und jeder Zeit[43] stellt die Kirche Christi, das sichtbar werdende Reich Gottes dar, welches kein anderes Haupt kennt als Christum den Herrn. Darum giebt es kein Kirchenregiment, welches rechtliches Regiment, und keine Kirchenordnung, welche Kirchengesetz wäre. Das Wesen der Kirchenregierung und der Kirchenordnung ist ihre rechtliche Unverbindlichkeit[44].

---

[43] Vgl. die Konkordienformel, Anm. 41.

[44] Luther, De captiv. babyl. eccl. (1520), Erl. Ausg. Opp. lat. var. arg. vol. 5 p. 68: Neque papa, neque episcopus, neque ullus hominum habet jus unius syllabae constituendae super Christianum hominem, nisi id fiat ejusdem consensu, quicquid aliter fit, tyrannico spiritu fit (jede Gesetzgebung rechtlicher Art in der Kirche ist „Tyrannei"). p. 69: Alii vero multo impudentiores ex illo Matth. 16 papae arrogant potestatem legum condendarum: Quodcunque ligaveris etc., cum ibi Christus de peccatis ligandis et remittendis agat, non de ecclesia tota captivanda et legibus opprimenda. p. 69. 70: Die „Tyrannei" des Papstes ist zu ertragen wie anderes Unrecht, aber libertatis conscientia salva sit, quae sciat et certo affirmet, injuriam sibi fieri: es mufs das Gewissen frei gegeben werden, dass man wisse und auch sagen könne (certo affirmet, vgl. Anm. 42), dass solche Gesetze in der Kirche Unrecht und unverbindlich seien, vgl. oben S. 478 Anm. 37. — Von seinem eigenen Reformationswerk sagt Luther i. J. 1523 (de Wette Bd. 2 S. 435): nihil vi aut imperio tentavi, und fügt er in Bezug auf seinen Entwurf einer formula pia missandi hinzu: nulli prorsus praejudicantes, ne aliam amplecti et sequi liceat. Quin ex animo per Christum obsecramus, ut si quid melius illis revelatum fuerit, nos priores tacere jubeant, ut communi opera rem communem juvemus. Ebenso in seiner Vorrede zur deutschen Messe, 1526 (Richter KO. Bd. 1 S. 35): „Vor allen Dingen wil ich gar freundlich gebeten haben, auch umb Gottis willen, alle die jenigen, so diese unser ordnunge ym Gottis Dienst sehen odder nach folgen wollen, das sie ja keyn nöttig gesetz draus machen, noch yemands gewissen damit verstricken oder fahen, sondern der Christlichen freyheyt nach, yhres gefallens brauchen, wie, wo, wenn und wie lange es die sachen schicken und foddern, denn wyr auch solchs nicht der meynung lassen ausgehen, das wir yemand darynnen meystern oder mit gesetzen regiern wolten —. Wie wol aber eym iglichen das auff seyn gewissen gestellet ist, wie er solcher freyheyt brauche, auch niemands die selbigen zu weren oder zu verbieten ist, so ist doch darauff zu sehen, das die freyheyt der liebe und des nehisten diener ist und seyn sol. — — sollen wir der liebe nach, wie

Über die christliche Kirche hat nicht bloſs das Lehramt, sondern auch die „Kirche", die Gemeinde (die „Gesamtgemeinde" ebenso wie die Einzelgemeinde) keine rechtliche Gewalt. Das ist es, was

---

S. Paulus lehret, darnach trachten, das wyr eynerley gesynnet seyn, und auffs bestens seyn kan, gleycher weyse und geberden seyn —." Die Gleichmäſsigkeit der Kirchenordnung in den verschiedenen Gemeinden soll das Werk der christlichen Freiheit sein, welche durch Liebe regiert wird. Dem entsprechend sagt Luther in seiner Vorrede zum Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherrn im Kurfürstentum Sachsen, 1528 (Richter Bd. 1 S. 83): „wiewol wir solchs nicht als strenge gebot konnten lassen ausgehen, auff das wir nicht newe bepstliche Decretales auffwerffen, sondern als eine historien odder geschicht, dazu als ein zeugnis und bekenntnis unsers Glaubens, so hoffen wir doch, alle frume fridsame Pfarher, welchen das Evangelion mit ernst gefallet und lust haben, einmütiglich und gleich mit uns zu halten, wie S. Paulus lehret Philipp. 2 das wir thun sollen, werden — sich williglich on zwanck, nach der liebe art, solcher visitation unterwerffen, und sampt uns derselbigen fridlich geleben, bis das Gott der heilige geist bessers durch sie oder durch uns anfahe". Wie hier, so wird auch sonst die rechtliche Unverbindlichkeit der vom Lehramt aufgerichteten Kirchenordnungen wiederholt ausgesprochen. Vgl. die Kirchenordnung der preuſsischen (evangelisch gewordenen) Bischöfe von Samland und Pomesanien von 1525, Richter KO Bd. 1 S. 28: „Nicht das hiemit so vil unsere ordnung belanget, der christlichen freyheit czuentgegen eyniche nott odder geczwang gemacht und also den gewissen, wie vormals durch menschensatzung geschehen, stricke gelegt werden sollen, sondern alleyne das wir hierynne als durch eynn bürgerliche wilkörliche Ordnung formlichen und ordentlichen, auch so vil es möglichen eynerley weyse handeln und gebahren mögen. — Ist derwegen unser gütlichs begern und christlich vermanung, wöllet zu ehren dem göttlichen worte und christlicher eynigkeit ynn solche gutte ordenung gutwilligklichen unnd eynmüttiglich treten, und, wie uns der heylige Paulus lernet, yn allen dingen ordenlich gebaren". S. 33: „Dieweyl wir aber, wie ym anfang vermelt ist, niemant eyniche not noch geczwang aus dieser ordenung, so vil sie menschlich ist, machen, wollen wyr auch uns selbst unnd unseren nachkomen den weg hiemit nicht gesperret haben, dieselben unser ordenung — czu enderen, mehren odder myndern". Von der durch die preuſsischen Bischöfe erlassenen „Kirchenordnung" unterscheidet sich daher die von der weltlichen Obrigkeit gesetzte, wenngleich ebenfalls kirchliche Verhältnisse betreffende „Landesordnung" des Herzogtums Preuſsen von demselben Jahr (Richter a. a. O. S. 33 ff.). — Die Brandenburg-Nürnberger Kirchenordnung von 1533 giebt eine längere Ausführung „von Menschenlehren" (Richter KO Bd. 1 S. 195 ff.) des Inhalts, daſs von Menschen gesetzte Ordnung im „Reich dieser Welt" (Staat) zulässig, im „Reich Gottes" (Kirche) aber unzulässig ist, soferne dadurch Zwang geübt und das Gewissen gebunden werden soll, „denn daselbst hat Gott keyn Oberkeit eingesetzt, sunder hat ime alle Oberkeit selbs behalten — und ob er schon Amptleut in seinem Reych bedarff und eingesetzt hat, als Apostel, Bischoff, Prediger, Elteste, so hat er inen doch kein Herrschafft oder Oberkeit gegeben. — Er hat auch uns nicht befolhen, das wir in gehorsam sein sollen,

mit dem allgemeinen Priestertum der Gläubigen gesetzt ist. Die Lehre vom allgemeinen Priestertum ist für die Verfassung der Kirche von Bedeutung. Aber nicht in dem hergebrachten Sinn, daſs das „Gemeindeprincip", d. h. die Zuständigkeit des Kirchenregiments an die „Gemeinde" damit gegeben wäre (vgl. S. 508). Auch nicht in dem Sinne, daſs irgend eine bestimmte Verfassung der Kirche aus dem allgemeinen Priestertum abgeleitet werden könnte. Sondern umgekehrt in dem Sinn, daſs kraft des allgemeinen Priestertums der Gläubigen keine rechtliche Verfassung in der Kirche möglich ist. Das allgemeine Priestertum, d. h. die Zuständigkeit der Schlüsselgewalt (nicht an die Gemeinde, sondern) an alle Gläubigen ist es, wodurch mit unzerstörlicher Notwendigkeit bewirkt wird, daſs die Kirchenverfassung keine rechtlich bindende Verfassung, daſs die Kirchenregierungsgewalt (auch bei erfolgter Zustimmung der Gemeinde) keine Rechtsgewalt ist. Denn sie sind alle „Mitpriester, mitgeistlich, mitmächtig". Sie sind alle durch den Glauben zu eignem Urteil in allen geistlichen Dingen jeder Zeit und jedes Orts mitberufen und mitbefähigt; ein jeder nach dem Maſs seiner Gaben. Sie sind alle kraft ihres Glaubens im Besitz derselben Schlüsselgewalt (Bischofsgewalt) wie der Träger des Lehramts und wie jeder andere Christ. Sie sind in der Kirche alle Priester und Könige. Nur daſs sie aus freiem Gehorsam kraft Liebespflicht der Handhabung der Schlüssel durch den vor andern geistlich Begabten (den Träger des Lehramts) sich unterordnen. Darum ist jede Ausübung der Schlüssel-

---

wann sie ire treum gepieten und auffrichten"; Menschenlehre in Gottes Reich ist verwerflich, wenn es heiſst „muss unnd Sünde" (vgl. Mejer, Grundlagen S. 53). Auch hier ist klar, daſs die von Menschen (Lehramt) gesetzte Kirchenordnung („Menschenlehre") nicht die Kraft einer von der weltlichen Obrigkeit gesetzten staatlichen Ordnung, d. h. daſs sie keine Rechtskraft und darum keine das Gewissen verbindende Kraft hat (das ist verwerfliche Menschenlehre in der Kirche, „wenn man etwas also fürtragt das es also sein muss und wer im anders thue, der thue unrecht"): die Kirchenordnung ist als solche von keiner Obrigkeit gesetzt, denn in der Kirche giebt es keine Obrigkeit. Ganz in demselben Sinne bezeichnet die Braunschweigische Kirchenordnung von 1543 sich selbst als „göttliche" Ordnung, um damit den Gegensatz gegen weltliche Gesetze auszudrücken, oben Anm. 34. — Vgl. endlich Melanchthon in seinen Loci, Corp. Ref. XXI, p. 510: Vocamus traditiones humanas (vgl. Anm. 34 a. E.) non edicta magistratuum civilium, sed ceremonias in ecclesia institutas ab hominibus. Ebenso in der dritten Bearbeitung der Loci, ebendas. p. 1016. Die Kirchenordnung (εὐταξία) ist constituta ecclesiae autoritate (oben Anm. 33), ist als solche kein Gesetz der weltlichen Obrigkeit d. h. überall kein Gesetz im Rechtssinn. — Vgl. unten Anm. 56.

gewalt (Kirchengewalt) nur unter freier Zustimmung der Christen möglich, für welche die Ausübung wirksam werden soll.

Gilt etwa von der Wortverkündigung im engeren (heutigen) Sinn des Worts, gilt etwa von Predigt und Sakramentsverwaltung ein anderes als vom Kirchenregiment"? Wir wissen bereits, dafs hier genau der gleiche Satz Anwendung findet, dafs auch Predigt und Sakramentsverwaltung geistlich dem Pfarramt nur kraft freier Gestattung seitens der Gemeinde möglich ist (S. 474. 496 ff.). Es giebt, geistlich angesehen, kein Recht zu predigen und die Sakramente zu verwalten und kann keins geben. Unter Christen (in der Kirche Christi) giebt es „keine Obrigkeit", in keinerlei Sinn des Worts, und kann es keine geben. Jedes obrigkeitliche, jedes rechtliche Kirchenregiment ist durch das allgemeine Priestertum der Gläubigen ausgeschlossen[45].

---

[45] Diedrich, Wert und Wesen des Kirchenregiments, 1859, und in seiner Lutherischen Dorf-Kirchenzeitung 1859. 1860 hat im Streit wider das Breslauer altlutherische Oberkirchenkollegium mit Recht die Handhabung eines rechtlich verbindenden, obrigkeitlich gearteten Kirchenregiments als bekenntniswidrig angegriffen. Doch fehlt die Anerkennung der gleichen Schlufsfolgerung für das Verhältnis des Pfarramts zu seiner Gemeinde. Auch der Pfarrer kann bekenntnismäfsig seiner Gemeinde gegenüber kein Recht der Wortverwaltung, keinen Gehorsam nach Art einer Obrigkeit fordern. Insoferne erhebt Huschke, Die streitigen Lehren von der Kirche (1863) S. 43 ff. 266. 270 ff. mit Grund den Vorwurf des Selbstwiderspruchs. Vgl. oben S. 468 Anm. 18 a. E. Im übrigen sind Huschkes Gegengründe unzulänglich. Auf S. 30 ff. wird geltend gemacht, dafs auch die Reformatoren von geistlicher oder bischöflicher „Obrigkeit" sprechen. Huschke citiert z. B. aus Luthers Kirchenpostille die bekannte Stelle (Erl. Ausg. Bd. 12 S. 21): „Nu mufs man hie wissen, dafs wir zweierlei Oeberkeit haben: weltliche, die äufserlich mit dem Schwert straft, und geistliche, die ihr Ampt mit dem Wort und mit Predigen ausrichtet". Wenn diese Stelle nicht durch sich selbst schon beweisen würde, dafs hier die geistliche „Obrigkeit" nicht als Obrigkeit mit Rechtsgewalt gemeint ist, so würde es durch den Fortgang bewiesen werden, a. a. O. S. 23: die „geistliche Oeberkeit" hat eine andere Gewalt als die weltliche, nämlich „lehren das Wort Gottes und das Evangelion Christi predigen. Wenn nu die Bischofe — das Evangelion predigen, so sollt ihr sie hören; denn da gebrauchen sie ihrer Gewalt. Predigen sie es aber nicht, so haben sie ihre Gewalt verloren und ist ihr Ampt schon aus. Darum hüte man sich vor ihnen, wenn sie mit ihrem geistlichen Recht und menschlichen Aufsatzungen — daherkommen". Jede Handhabung von Rechtsgewalt ist aufserhalb des Amtes und der Gewalt der geistlichen „Obrigkeit". Vgl. oben Anm. 42 und S. 479 Anm. 41. In dem Sermon von guten Werken (1520), Erl. Ausg. Bd. 16 S. 193 stellt Luther den Gehorsam gegen die geistliche „Obrigkeit" unter das 4. Gebot, aber gerade hier lehrt er (a. a. O. S. 198. 199), dafs die weltliche Obrigkeit Gehorsam zu fordern habe „umb ihrer willen, sie thu recht oder unrecht",

Jetzt sind wir imstande, den Sinn unserer Reformatoren und zugleich unserer Bekenntnisschriften zu verstehen. Die heutige Lehre faſst ausnahmslos das Kirchenregiment als etwas von der Wortverwaltung (Seelsorge) verschiedenes. Deshalb sucht man nach einer Lehre von dem „Träger des Kirchenregiments", und findet sie nicht. Nach Stahl soll dem Lehramt auch das Kirchenregiment, nach der herrschenden Lehre soll dem Lehramt kein Kirchenregiment zukommen. Das eine ist so unrichtig wie das andere. Es giebt im Sinne der Bekenntnisschriften, gerade so wie im Sinne des apostolischen Christentums kein anderes Kirchenregiment als das durch das Wort geführte, und es kann kein anderes Kirchenregiment geben. Das Kirchenregiment ist von der Verwaltung des göttlichen Wortes, d. h. von der Seelsorge ununterscheidbar[46]. Jede Wortverwaltung, auch die durch Predigt und Sakrament, ist Kirchenregiment, und jede Handhabung des Kirchenregiments ist als solche Wortverwaltung (Seelsorge, geistliches Regiment), nicht weniger und nicht mehr. Darum gelten die gleichen Sätze über Predigt und Handhabung des Kirchenregiments, und ist das Predigtamt (Pfarramt, Lehramt, Seelsorgeamt) kraft seines Wesens gleichbedeutend mit dem Amt des Kirchenregiments.

Soll dies „Kirchenregiment" der Bekenntnisschriften nur der seelsorgerlichen Leitung der Einzelgemeinde dienen? Wir haben gesehen, daſs das keineswegs die Meinung ist. In dem „Kirchenregiment", welches die Bekenntnisschriften dem Pfarramt (Bischofsamt) beilegen, sind alle Thätigkeiten enthalten, welche das Wesen eines wahren Kirchenregimentes ausmachen: Aufsicht über die Lehre, Absetzungs- und Banngewalt, Stellenbesetzung, Erlass von Kirchenordnungen[47].

---

daſs aber der geistlichen Gewalt Widerstand zu leisten ist, „wenn sie nit recht thut" und kein Christ leiden darf, „wo sie ein Haarbreit von ihrem eigen Ampt tritt", d. h. die weltliche Obrigkeit hat das formale Recht auf Gehorsam, die geistliche „Obrigkeit" aber nicht. — Auf S. 221 ff. glaubt Huschke den Beweis für ein göttlich gewolltes rechtliches Kirchenregiment erbracht zu haben, wenn er beweist, daſs das Kirchenregiment im Sinn der Bekenntnisschriften (die Handhabung der Schlüssel!) auf dem Evangelium („jus divinum") ruht.

[46] Das Kirchenregiment soll „fromm machen", oben Anm. 37. Soweit die geistliche „Obrigkeit" nicht predigt, Gottes Wort verkündigt, d. h. Seelsorge übt, ist sie auſserhalb ihres Amtes, oben Anm. 45.

[47] Daſs die herrschende Ansicht von dem Sprachgebrauch der reformatorischen Zeit (oben S. 507 Anm. 2) falsch ist, wird nicht bloſs durch den gesamten Inhalt der obigen Darstellung, sondern auſserdem durch mehrere Stellen bewiesen, in denen jede Beziehung des „Kirchenregiments" lediglich auf Seelsorge in der Einzelgemeinde ausgeschlossen ist. Gutachten der sächs. Theologen von 1530, Corp. Ref. II, p. 284:

Was sagen unsere Bekenntnisschriften, indem sie diese Thätigkeiten dem Lehramt (Bischofsamt, Pfarramt), dem Amt der Schlüssel, dem Amt der Seelsorge zuweisen? Sie sagen nicht, wie Stahl meint, dafs es dem Lehramt (Seelsorgeamt) zukomme, die Kirche mit rechtlicher Gewalt zu regieren. Sie sagen vielmehr, dafs in der Kirche nur vermöge der Schlüssel, d. h. nur vermöge der Wortverkündigung, nur vermöge der Seelsorge, nicht aber vermöge irgend einer Rechtsgewalt regiert werden kann. Die Schlüsselgewalt ist Kirchenregierungsgewalt, und nur die Schlüsselgewalt. Die Schlüsselgewalt aber ist blofse geistliche Gewalt, blofse Seelsorgegewalt und stellt den Gegensatz einer rechtlichen Regierungsgewalt dar.

Kirchenregiment ist Wortverwaltung, Seelsorge. Die Verfassung der Kirche ist nach lutherischer wie nach apostolischer Lehre hirtenamtliche Verfassung, oder, was nach dem Sprachgebrauch der Bekenntnisschriften dasselbe ist, pfarramtliche, bischöfliche Verfassung: das Amt des Wortes, der Seelsorge, führt kraft seines Wesens das Kirchenregiment. Aber diese bischöfliche Verfassung, welche die wahre Verfassung der Kirche Christi darstellt, setzt ein Bischofsamt ohne Rechtsgewalt voraus, ein Bischofsamt, welches nur geistliche Gewalt, nur das Mittel der Seelsorge, handhabt, „ohn menschliche Gewalt, sondern allein durch Gottes Wort". Der Katholicismus hat das christliche Lehramt entstellt, indem er aus der Schlüsselgewalt eine Rechtsgewalt gemacht und eine zwangsweise und kraft formaler Befugnis zu handhabende Seelsorge aufgerichtet hat. Das ist die Vermischung der beiden Regimente, des geistlichen und des weltlichen, welche vom Christentum und der Reformation verabscheut wird. Seelsorge (Schlüsselgewalt)

„So werden die weltlichen Fürsten des Kirchenregiments in der Länge nicht warten; dazu kostet es sie viel, so dagegen die Bischoffe ihre Güter darum haben, dafs sie solch Amt ausrichten". Gutachten der Wittenberger theolog. Fakultät von 1541, Corp. Ref. IV, p. 692: „Dafs dagegen die Fürsten — die Güter zu sich nehmen und lassen Pfarren und Schulen wüste werden, und halten ganz kein Kirchenregiment, das ist keine Ordination, keine Consistorien, keine Visitation, — das wird die Länge auch nicht haushalten". Vgl. ferner die von Mejer, Grundlagen S. 12 Anm. 2 angezogenen Stellen aus dem Wismarischen Vergleich von 1555 (die mecklenburgischen Herzöge sollen gemeinsam „das Kirchenregiment bestellen") und aus der Pommerschen Agende von 1568 („christliches Kirchenregiment handhabende Obrigkeit"). Vergeblich sucht Mejer a. a. O. S. 12 und Reformationsjahrhundert S. 47 Anm. 1 mit diesen Zeugnissen sich auseinanderzusetzen. Das „Kirchenregiment" im Sinn des reformatorischen Sprachgebrauchs ist in Wahrheit Kirchenregiment, Regiment der Christenheit, nicht blofs einer Einzelgemeinde als solcher.

kann niemals nach Art des Rechts gehandhabt werden. Ein bischöfliches Kirchenregiment mit Rechtsgewalt ist wider das Christentum[48], ist wider das Wesen der bischöflichen Verfassung. Die Aufrichtung einer hirtenamtlichen (bischöflichen) Verfassung zum Zwecke der Handhabung von rechtlichem Kirchenregiment (im modernen Sinne des Wortes) ist Rückfall in den Katholicismus.

Soll jeder Träger des Pfarramts (Lehramts) zur geistlichen Regierung der Kirche schreiten? Begrifflich ist seine Gewalt (die Schlüsselgewalt) ökumenische Gewalt und grundsätzlich hat er durch seine Berufung in das Pfarramt den Auftrag zu öffentlicher Ausübung dieser ökumenischen Gewalt empfangen. Grundsätzlich stehen darum („nach göttlichen Rechten") alle Träger des Pfarramts (Lehramts) einander gleich (S. 475 Anm. 32). Aber hier kann durch menschliche Ordnung ein Unterschied gemacht werden. Unter den Trägern des Lehramts gilt derselbe Satz, welcher unter den Christen überhaupt kraft gegenseitiger Liebespflicht die Übung der Schlüsselgewalt regelt und die äufsere Ordnung in der Kirche Christi herstellt: es soll niemand die Schlüssel öffentlich handhaben ohne ordentlichen Beruf[49]. Nicht notwendig ist jedem Träger des Pfarramts (Predigtamts) die Ausübung der ganzen Schlüsselgewalt anbefohlen, „gestattet" worden[50]. Vor allem, nicht notwendig schliefst die Berufung zum Pfarramt den Auftrag zu öffentlicher Übung der Schlüssel-

---

[48] Vgl. Luther in Anm. 42. Insoferne ist die herrschende Lehre mit ihrem Widerspruch gegen Stahl (vgl. oben S. 509) vollkommen im Recht. Sie irrt aber darin, dafs sie ein anderweitiges (nicht vom Lehramt zu führendes) rechtliches Kirchenregiment fordert. Nicht in dem Satz, dafs Kirchenregiment Seelsorge ist (dieser Satz ist vielmehr, wie Schrift und Bekenntnis bezeugen, der allein dem Wesen der Kirche Christi entsprechende), sondern nur in dem Satz, dafs das Kirchenregiment eine mit rechtlichen Mitteln vorgehende Seelsorge sei, liegt das Katholische, dem die Reformation widersprochen hat (gegen Mejer, Grundlagen S. 11). In dem Katholischen ist das Urchristliche enthalten, nur entstellt durch rechtliche Formalisierung und Verweltlichung. Nimmt man das Rechtliche (Katholische) hinweg, so bleibt das Urchristliche übrig.

[49] Dies sagt der berühmte Artikel 14 der Augsb. Konf.: „Vom Kirchen-Regiment wird gelehret, dafs niemand in der Kirchen öffentlich lehren oder predigen oder Sacrament reichen soll ohne ordentlichen Beruf", vgl. oben S. 484. Der Artikel bezieht sich nur auf das Amt der Schlüssel (Predigtamt), aber gerade deshalb nicht blofs auf die Seelsorge in der Einzelgemeinde, sondern gerade so auf das Kirchenregiment im vollen Sinn des Worts. Der entsprechende Artikel der Apologie (Müller S. 205) handelt deshalb auch von der politia ecclesiastica und dafs man bereit sei, „der Bischofe Regiment" als menschliche Einrichtung anzuerkennen.

[50] Vgl. oben Anm. 25.

gewalt für eine Mehrheit von Gemeinden in sich. Im Gegenteil, der Auftrag (Beruf) kann sich auf eine bestimmte Gemeinde beschränken, und das ist bei Zusammenfassung mehrerer Gemeinden zu einer „Kirche" die Regel. Die Ausübung der Schlüsselgewalt für eine Mehrheit von Gemeinden („Kirche") hat die Berufung zu solcher Ausübung für diese mehreren Gemeinden zur Voraussetzung[51]. Die Schlüsselgewalt eines jeden Christen ist an sich unbeschränkte und ökumenische Gewalt; aber der Auftrag, die Gestattung, das „Dienstampt"[52] ist beschränkbar und kann örtlicher Natur sein. So kann durch die Verschiedenartigkeit des Auftrages ein Verhältnis von Über- und Unterordnung der verschiedenen Amtsträger menschlich geschaffen, eine kirchliche „Politie" hergestellt werden, wenngleich immer ohne rechtliche Art der Über- und Unterordnung[53]. Eine solche Politie ist als Stück der Kirchenordnung, der menschlich geschaffenen „Eutaxie", aus Liebespflicht zu beobachten, damit die Kirche „kein Babel" werde[54]. Den Verfügungen (z. B. Stellenbesetzung, Absetzung, Erlafs von Kirchenordnungen) eines kraft ordentlichen Berufes handelnden Kirchenregimentes ist aus Liebespflicht Gehorsam zu leisten, kraft derselben Liebespflicht, welche zur Unterordnung unter das öffentliche Predigtamt führt (S. 498). Auch Unrecht ist von solchem Kirchenregiment zu dulden um der Nächstenliebe willen, so lange nicht die Gottesliebe Widerstand verlangt[55]. Auflehnung gegen solches Kirchenregiment, welche nicht durch die Pflichten gegen Gott gefordert wird, ist unchristliche Rotterei und Halsstarrigkeit[56]. Selbst dem bestehenden katholischen Kirchen-

---

[51] Nur im Notfall kann davon abgesehen werden: In necessitate utatur (clavibus) quicunque voluerit, oben S. 496 Anm. 28.

[52] Vgl. oben § 35 Anm. 33.

[53] Die Reformatoren waren bereit, die bestehende kirchliche „Politie" mit Papst und Bischöfen als menschliche, freiwillig zu beobachtende Ordnung anzuerkennen, oben S. 477.

[54] Genau dieselben Sätze wie gegenüber dem öffentlichen Predigtamt (oben S. 496 ff.) gelten auch gegenüber dem Kirchenregiment. Das Kirchenregiment ist geistlich nur eine Erscheinungsform des Predigtamts.

[55] Vgl. oben S. 477. 478. 533 Anm. 44.

[56] In diesem Sinne sagt Luther in dem Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherrn von 1528 im Fortgang der oben Anm. 44 angezogenen Stelle: „Wo aber etliche sich mutwilliglich dawidder setzen würden und on guten grund ein sonderlichs wolten machen, wie man denn findet wilde köpffe, die aus lauter bosheit nicht konnen etwas gemeins odder gleichs tragen, sondern ungleich und eigensynnig sein, ist yhr hertz und leben, müssen wir die selbigen sich lassen von uns wie die sprew von der tennen söndern und umb yhren willen unser gleichs nicht lassen". Vgl. Luthers Vorrede zur deutschen Messe, oben Anm. 44. — Ebenso heifst es am Schlufs der bischöflich-preufsischen K.O. von 1525 (oben

regiment wollten die Reformatoren — und sie haben es in den Bekenntnisschriften ausgesprochen — solchen Gehorsam aus freier christlicher Liebe leisten. Die kirchliche Politie als solche, auch wenn sie, wie die katholische Kirchenverfassung, Miſsbräuche, z. B. das Meſsopfer, duldet, ja als Rechtsordnung auftritt, giebt nach lutherischem Bekenntnis niemals einen Grund zur Separation. So lange Wort und Sakrament ungehindert sind, so lange ferner das Gewissen frei bleibt und öffentlich zur Geltung gebracht werden kann, daſs nicht aus Rechtspflicht, sondern nur „aus gutem freien Willen“ Gehorsam geleistet wird, so lange ist die ganze kirchliche Politie als zu den menschlichen und irdischen Dingen zählend „zu ertragen“, sie sei wie sie sei[57].

Aber es bleibt dabei, daſs die Kirche trotz der „Politie“ ein geistliches Reich ist[58], ein Reich nicht von dieser Welt, d. h. ein Reich ohne rechtliche Organisation. Die Kirche, und zwar auch die sichtbare, in den Versammlungen der Gläubigen erscheinende, durch Ämter geordnete Kirche ist nach dem lutherischen Bekenntnis für das Recht garnicht vorhanden, denn sie besitzt keine rechtliche Organisation und kein rechtliches Regiment irgend welcher Art. Es giebt nach dem lutherischen Bekenntnis keine Kirche im Rechtssinn, und kann keine geben. Auch die sichtbare Kirche ist für das Recht unsichtbar. Ihr Dasein (als Kirche, als Volk Gottes) und ihre Gewalt (die Schlüsselgewalt) ist nur für den Glauben wahrnehmbar. Für den Ungläubigen ist die Kirchengewalt (Schlüsselgewalt), weil keine Rechtsgewalt, auch nach Aufrichtung einer kirchlichen „Politie“ garnicht vorhanden[59]. Es giebt nach dem lutherischen Bekenntnis keine Kirche im Sinn unserer

---

Anm. 44), Richter, KO Bd. 1 S. 33: „Doch kann yederman wol abnemen, das von wegen christlicher eynigkeit sich nicht gebüren wil, nach czu gedulden were, so yemands seynes kopffs und gefallens dyse bewilligte ordenung vorachten wurde und ubertretten, des wysse sich menniglich zu halten“. Melanchthon an den Landgrafen Philipp von Hessen (1536), Corp. Ref. III, p. 199: „Denn wo die Lehre recht ist und nicht Abgötterei in den Kirchen geübt wird, sind alle Menschen schuldig vor Gott, daſs sie bei dem ordentlichen öffentlichen Ministerio bleiben und keine Sonderung anrichten. Und wer in solchem Fall Sonderung und neue Ministeria errichtet, der thut gewiſslich wider Gott“. Vgl. oben S. 498 Anm. 29. Daſs hier der Punkt war, wo die landesherrliche Gewalt einsetzte, wird sich unten § 37 ergeben.

[57] Vgl. oben S. 476 ff. 482 Anm. 43.

[58] So die Apologie, vgl. oben S. 483 Anm. 4.

[59] Sie ist vorhanden nur für den Glauben. Für den Ungläubigen, sagt Luther in seiner Schrift: Von weltlicher Obrigkeit (oben S. 480 Anm. 41) besteht nur die Staatsgewalt.

heutigen Rechtsordnung, keine Kirche, welche als selbständige rechtliche Organisation dem Staat gegenüber stände, sondern nur die Christenheit. Der Begriff einer körperschaftlich (nach rechtlicher Art) verfafsten Kirche fehlt — er wird geradezu abgelehnt — und nur der Begriff der Christenheit, der weltumspannenden Ekklesia, des christlichen, heiligen Volkes, welches über den Erdkreis sich ausbreitet, ist vorhanden[60]. Es giebt, gerade wie für das Urchristentum, nur die Ekklesia als das Volk Gottes, keine rechtliche Gemeinschaft, welche sich als solche mit dem Namen Kirche zu schmücken befugt wäre. Die Staatsgewalt hat keinen Nebenbuhler in einer rechtlich gearteten Kirchengewalt. In der Christenheit ist nach lutherischem und nach urchristlichem Bekenntnis die Staatsgewalt die einzige rechtliche Regierungsgewalt[61]. Der Staat ist rechtlich organisiert, die Kirche nicht. Die Folgesätze, welche sich daraus ergeben, werden bald klar werden.

Woher dies alles? Weil die sichtbare Kirche das sichtbar werdende Reich Gottes darstellt. Darum kann in der Kirche nur in Gottes Namen regiert werden[62]; — und weil nur in Gottes Namen, darum nur durch das Mittel der Schlüsselgewalt, durch das Mittel des Worts, der Seelsorge, nicht durch das Mittel rechtlicher Gewalt. Rechtsordnung ist mit dem Wesen der Kirche als des Reiches Gottes in Widerspruch. In der Kirche Christi kann und soll keine irdische, keine menschliche, keine rechtliche Herrschaft aufgerichtet sein.

§ 37. Der Landesherr.

Wie ist es möglich, dafs es von solchen Voraussetzungen aus zum landesherrlichen Kirchenregiment gekommen ist?

„Die zwei Regiment, das geistliche und weltliche, soll man nicht

---

[60] Dies ist der Inhalt der Ausführung Luthers in seiner Schrift: Von Conciliis und Kirchen, Erl. Ausg. Bd. 25 S. 412 ff.: Das Wort Kirche bedeutet lediglich „ein christlich heilig Volk, das da glaubt an Christum“, „ein Volk, das Christen und heilig ist“, d. h. Kirche ist gleichbedeutend mit „Volk Gottes“ (vgl. oben S. 18) oder Christenheit. Die rechtlich organisierte Gemeinschaft führt als solche zu Unrecht und „zur Verführung der Seelen“ den Namen Kirche, oben S. 470 Anm. 23.

[61] Daher wird die Staatsgewalt durch die Kirchengewalt (Schlüsselgewalt) sowenig gehindert wie durch die „Singekunst“, oben S. 487 Anm. 12.

[62] Die herrschende Lehre, welche ein Kirchenregiment im Namen der menschlichen Gemeinschaft will (oben S. 509), widerspricht dem lutherischen Bekenntnis.

in einander mengen und werfen“ [1]. Wie oft hat Luther sich zu diesem Satz bekannt! „Ich muſs immer solch Unterscheid dieser zweier Reiche einbläuen und einkäuen, eintreiben und einkeilen, obs wohl so oft, daſs verdrieſslich ist, geschrieben und gesagt ist. Denn der leidige Teufel höret auch nicht auf, diese zwei Reiche in einander zu kochen und zu bräuen. Die weltlichen Herren wollen in Teufels Namen immer Christum lehren und meistern, wie er seine Kirche und geistlich Regiment soll führen; so wollen die falschen Pfaffen und Rottengeister, nicht in Gottes Namen, immer lehren und meistern, wie man solle das weltliche Regiment ordnen. — — Das heiſst aber weltlich und geistlich Regiment in einander werfen und mengen, wenn die hohen Geister oder Naseweisen gebietlicher und herrlicher Weise wöllen das weltlich Recht ändern und meistern, so sie desselben keinen Befehl noch Oberkeit haben, weder von Gott noch von Menschen. Also auch, wenn geistliche oder weltliche Fürsten und Herren gebietlicher, herrlicher Weise wollen Gottes Wort ändern und meistern, selbs heiſsen, was man lehren und predigen solle, so ihnen das ebensowohl verboten ist als dem geringsten Bettler“ [2].

---

[1] Augsb. Konf. Art. 28, oben S. 488.

[2] Luther, Auslegung des 101. Psalms (1534), Erl. Ausg. Bd. 39 S. 326. 328. — In einem schwer begreiflichen Irrtum befindet sich Richter, Geschichte der evangel. Kirchenverf. in Deutschland (1851), wenn er Luther unausgesetzten Wechsel in den Grundanschauungen zum Vorwurf macht: „im Zeitraum weniger Jahre“ wäre Luther, „wie er dies bekanntlich zu thun gewohnt war“ (!), von einem Extrem zum andern übergegangen. Das allgemeine Priestertum hat Luther angeblich nur in den ersten Jahren (vor dem Bauernkrieg) hochgehalten, später in den Hintergrund gestellt. Dem Staat hat Luther nach Richter zuerst alle Gewalt in der Kirche zugesprochen (Schrift an den christlichen Adel), dann, bedenklich gemacht durch das Vorgehen der katholischen Landesherrn, alle Gewalt abgesprochen (Lehre von der Scheidung der zwei Regimente), endlich aber, nach dem Bauernkrieg, ihm wieder die entscheidende Gewalt in die Hände gegeben (Aufrichtung des landesherrlichen Kirchenregiments), vgl. Richter a. a. O. S. 17—19. 30 und oben S. 510 Anm. 8. Die Widerlegung dieser Sätze hat schon Stahl gegeben, Kirchenverf. der Prot. S. 422 ff. 435 ff. Luther hat in Bezug auf die beiden hervorgehobenen Punkte seit seinem reformatorischen Auftreten stets unverändert dieselben Überzeugungen vertreten. Das allgemeine Priestertum (die Schlüsselgewalt eines jeden Gläubigen) ist ihm zuletzt wie zuerst die Grundlage, von welcher aus er die Stellung des geistlichen Amts und die ganze Art der kirchlichen Organisation (Ausschluſs von obrigkeitlicher, überhaupt von rechtlicher Gewalt) bestimmt hat, vgl. die ganze obige Darstellung. Ebenso hat er die Scheidung von Schlüsselgewalt (Kirchengewalt) und Rechtsgewalt (Staatsgewalt) stets in der gleichen Weise gelehrt. Schon in seiner Schrift: De potestate Papae v. J. 1519 entwickelt Luther den Satz: Potestas imperatoris nihil pertinet ad ecclesiam, vgl.

Was bedeutet die Scheidung der zwei Regimente? Sie bedeutet, daſs die geistliche Gewalt nicht als weltliche und die weltliche nicht als geistliche Gewalt auftreten soll. Der Staat (das weltliche Schwert) ist frei von der geistlichen Gewalt, und die Kirche (das geistliche Schwert) ist frei von der weltlichen Gewalt.

Aber in welchem Sinn ist das gemeint? Der Gedanke der Befreiung des Staates von der geistlichen Gewalt ist ohne weiteres klar. Das Mittelalter ist zu Ende. Der mündig gewordene Staat löst sich von der Oberherrschaft der Kirche. Er fühlt die Kraft seiner Gliedmaſsen. Er erkennt und ergreift die ihm gesetzte Aufgabe, die höchste irdische Gewalt zu sein. Die moderne Souveränetät des Staates ist geboren. Zunächst, zur Zeit des ausgehenden Mittelalters, in Widerspruch mit den Lehren der Kirche. Die Reformation, und zwar gerade die lutherische Reformation ist es gewesen, welche hier den Umschwung der geistlichen Gedanken herbeiführte und damit die bereits begonnene politische Entwickelung vollendete. Sie lehrte die souveräne Unabhängigkeit des Staates von der geistlichen Gewalt als religiöse Forderung begreifen[3]: Man soll die zwei Regiment nicht in einander werfen und mengen. Die geistliche Gewalt ist keine obrigkeitliche Gewalt, weder im Staat, noch auch in der Kirche[4]. Folglich: der Staat ist die einzige obrigkeitliche Gewalt auf Erden; der Staat ist souverän.

Aber gerade aus diesem so gewonnenen Satz schien eine andere

Dieckhoff, Luthers Lehre S. 51. 126, und bis zu seinen letzten Lebensjahren (vgl. seinen Kampf gegen die Konsistorien, unten § 38) hat er unverändert an dieser Ueberzeugung festgehalten. Vgl. ferner Dieckhoff S. 182. Gerade diese beiden Gedanken, das allgemeine Priestertum und die Scheidung der Schlüsselgewalt von der obrigkeitlichen Gewalt, stehen im Mittelpunkt der reformatorischen Ideen Luthers. Er hat in dieser Hinsicht niemals ein Schwanken auch nur denken können.

[3] Augsb. Konf. Art. 28 (Müller S. 63): „Der geistlich Gewalt hat seinen Befehlich, das Evangelium zu predigen und die Sacrament zu reichen, soll auch nicht in ein fremd Amt fallen, soll nicht Könige setzen oder entsetzen, soll weltlich Gesetz und Gehorsam der Oberkeit nicht aufheben oder zerrütten, soll weltlicher Gewalt nicht Gesetz machen und stellen von weltlichen Händeln, wie denn auch Christus selbst gesagt hat (Joh. 18, 36): Mein Reich ist nicht von dieser Welt". — Treffend sagt Brieger in einem Aufsatz über die kirchliche Gewalt der Obrigkeit nach Luther, welcher demnächst in Gottschicks Zeitschr. f. Theologie und Kirche, 2. Jahrg., 1892 erscheinen wird: „Schon im ausgehenden Mittelalter war die Unabhängigkeit der weltlichen Macht von der geistlichen im Namen des Staates gefordert worden. Aber erst Luther verhalf dem hiemit aufgestellten Grundsatz zum Siege, indem er die nämliche Forderung im Namen der Religion erhob, anstatt der staatsrechtlichen und philosophischen Grundlage ihr ein sicheres, unerschütterliches religiöses Fundament schuf".

[4] Vgl. insbesondere oben S. 532 Anm. 42.

Schwierigkeit sich zu ergeben. Ist der Staat die einzige obrigkeitliche Gewalt, kann er dann nicht auch über das Geistliche gebieten? Darum tritt dem Satz, daſs die geistliche Gewalt keine Macht hat über das Weltliche, der andere hinzu, daſs die weltliche Gewalt keine Macht hat über das Geistliche. Was soll dieser zweite Satz besagen? Was bedeutet die Freiheit des geistlichen Schwertes von der weltlichen Gewalt.

Bedeutet sie etwa, daſs die weltliche Obrigkeit keinerlei Aufgaben in Bezug auf die Kirche zu lösen hat? daſs in diesem Sinne „die kaiserliche Gewalt in die Kirche nicht hineingehört"?[5]. Soll sie insbesondere bedeuten, daſs die weltliche Obrigkeit keine Macht und keinen Beruf hat, öffentliche Irrlehre in ihren Landen zu verbieten und rechte Lehre zu gebieten, daſs sie in diesem Sinne nicht „selbs heiſsen" dürfe, „was man lehren und predigen solle"? Es ist gewiſs, daſs das nicht die Meinung ist. Wir würden unsere Reformatoren, und insbesondere gerade Luther, in den vollkommensten Widerspruch mit sich selber bringen, wenn wir den Satz von der Scheidung der zwei Regimente in dem Sinne moderner Trennung der Kirche vom Staat oder auch nur moderner Gewissensfreiheit nehmen wollten. Das eine wie das andere ist eine dem 16. Jahrhundert noch undenkbare Vorstellung. In Bezug auf das Machtverhältnis der Kirche zum Staat ist das Mittelalter im 16. Jahrhundert bereits zu Ende; in Bezug auf das Machtverhältnis des Staates zur Kirche dauert die Herrschaft mittelalterlicher Gedanken im 16. Jahrhundert, wie wir sehen werden, noch in weitgehendem Maſse fort.

Die Befreiung des geistlichen Schwertes von der weltlichen Gewalt bedeutet für Luther und das lutherische Bekenntnis nur, daſs die Obrigkeit über das Geistliche nicht Obrigkeit ist. Sie hat nicht den Beruf, die Seelen zu schützen[6]. Darum kann sie der Seele auch kein Gesetz geben. Die obrigkeitliche Gewalt ist keine Gewalt des Wortes Gottes, ist keine Lehrgewalt. Die Obrigkeit ist, obgleich Obrigkeit, dennoch, gerade wie die geistliche Gewalt, auſser stande, durch ihr Gesetz den Inhalt des Gottesworts, durch ihren Befehl die Anwendung des Gottesworts zu regeln. So wenig die geistliche Gewalt „das weltlich Recht ändern und meistern", ebenso-

---

[5] Potestas imperatoris nihil pertinet ad ecclesiam, vgl. Anm. 2.

[6] Augsb. Konf. Art. 28 (Müller S. 63): Die weltliche Gewalt „schützt nicht die Seelen, sondern Leib und Gut wider äuſserlichen Gewalt mit dem Schwert und leiblichen Poenen". Nur die Wortverwaltung „macht fromm" (oben S. 528 Anm. 37), schützt die Seele, führt in das Reich Gottes.

wenig kann die weltliche Obrigkeit „Gottes Wort ändern und meistern“ [7]. Aus demselben Grunde hat die obrigkeitliche Gewalt keinen Beruf, die Irrlehre zu überwinden, und darum keinen Beruf, die Ketzerei als solche zu strafen [8]. Ketzerei ist ein „geistlich

---

[7] Vgl. die Auslegung des 101. Psalms, oben S. 543, und Luthers Schrift: Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei (1523), Erl. Ausg. Bd. 22 S. 59 ff., insbesondere S. 62: „Denn Gott der Allmächtig unsere Fursten toll gemacht hat, daſs sie — sich vermessen, auch in Gottis Stuhel zu setzen und die Gewissen und Glauben zu meistern und nach ihrem tollen Gehirn den heiligen Geist zur Schulen fuhren“. S. 82: „Das weltlich Regiment hat Gesetz, die sich nicht weiter strecken, denn über Leib und Gut, und was äusserlich ist auf Erden. Denn über die Seele kann und will Gott Niemand lassen regiern, denn sich selbs alleine. Darumb wo weltlich Gewalt sich vermisset, der Seelen Gesetz zu geben, da greift sie Gott in sein Regiment. — Wenn man ein Menschengesetz auf die Seelen legt, daſs sie soll gläuben sonst oder so, wie derselb Mensch furgiebt, so ist gewiſslich da nicht Gottis Wort“. S. 83: „Darumb ists gar uberaus ein närricht Ding, wenn sie gebieten, man solle der Kirchen, den Vätern, Concilien gläuben, obgleich kein Gottis Wort da sei. Teufelsapostel gebieten solchs, und nicht die Kirche“. S. 85: „es umbsonst und unmüglich ist, Jemand zu gebieten oder zu zwingen mit Gewalt, sonst oder so zu gläuben“. S. 88: „Die Seele ist nicht unter Kaisers Gewalt“ (in diesem Sinn ist es gemeint, wenn Luther sagt: potestas imperatoris nihil pertinet ad ecclesiam, oben Anm. 2). Alle diese Sätze schlieſsen die Menschengesetzgebung der weltlichen ebenso wie der geistlichen Gewalt über den Glauben aus. Sermon von guten Werken (1520), Erl. Ausg. Bd. 16 S. 199: Die geistliche Gewalt soll das Volk im Glauben zu Gott führen; „wilchs alles nicht ist in der weltlichen Gewalt; dann sie thu und laſs wie sie will, so gaht mein Glaub zu Gott seine Straſs und wirkt für sich, dieweil ich nit muſs glauben wie sie glaubt. Drumb ist auch weltlich Gewalt gar ein gering Ding fur Gott“.

[8] Von weltlicher Oberkeit, a. a. O. S. 90: „So sprichst Du abermal: Ja, weltlich Gewalt zwingt nit zu gläuben, sondern wehret nur äuſserlich, daſs man die Leut mit falscher Lehre nicht verfuhre; wie kunnt man sonst den Ketzern wehren? Antwort: Das sollen die Bischoff thun, den ist solch Ampt befohlen, und nicht den Fursten. Denn Ketzerei kann man nimmermehr mit Gewalt wehren, — Gottis Wort soll hie streiten; wenns das nicht ausricht, so wirds wohl unausgericht bleiben von weltlicher Gewalt, ob sie gleich die Welt mit Blut füllet. Ketzerei ist ein geistlich Ding, das kann man mit keinem Eisen hauen, mit keinem Feuer verbrennen, mit keinem Wasser ertränken. Es ist aber allein das Gottis Wort da, das thuts“. S. 93: „Darumb laſst eur Frevel und Gewalt, und denkt, daſs ihr mit Recht handelt, und laſst Gottis Wort seinen Gang haben, den es doch haben will, muſs und soll, und ihrs nicht wehren werdet. Ist Ketzerei da, die überwinde man, wie sichs gebührt, mit Gottis Wort. Werdet ihr aber viel Schwertzuckens treiben, so sehet zu, daſs nicht einer komme, der es euch heiſse einstecken, nicht in Gottes Namen“. An diesem Satze, daſs Ketzerei als solche kein Verbrechen und weltlich nicht zu strafen ist, hat Luther unverbrüchlich festgehalten. Für die weltliche Obrigkeit ist nach Luther ein Anlaſs zum Einschreiten nur dann gegeben, wenn entweder der Fall

Ding, das kann man mit keinem Eisen hauen, mit keinem Feuer verbrennen". Ketzerei ist als solche kein Verbrechen. Ketzerei kann nur durch Gottes Wort überwunden werden. Ketzerei fordert die Handhabung der Schlüsselgewalt. Darum ist die weltliche Gewalt von dem Beruf zur Überwindung der Ketzerei ausgeschlossen; „das sollen die Bischöfe thun, den ist solch Ampt befohlen". Zum erstenmal taucht hier der Gedanke der Duldung in der Geschichte auf. Er hat noch einen engen Gesichtskreis und trägt die Last des Mittelalters auf seinem Rücken. Er gilt zunächst nur der Irrlehre als solcher, nicht auch der öffentlichen Verkündigung derselben. Aber der Gedanke der Gewissensfreiheit ist da. Er ist von der lutherischen Reformation geboren und wird die Welt der Zukunft erobern.

Die weltliche Gewalt soll sich in das Geistliche nicht mengen, d. h. sie kann und soll dem Glauben kein Gesetz geben, sie kann und soll den Glauben nicht erzeugen (durch Wortverwaltung), sie kann und soll den Unglauben nicht überwinden. Der Satz: die Obrigkeit hat keine geistliche Gewalt, ist gleichbedeutend mit dem anderen: die Obrigkeit hat keine Gewalt der Schlüssel und kein Amt der Schlüssel.

Der Papst hat die beiden Regimente mit einander vermengt, indem er aus der geistlichen Gewalt eine obrigkeitliche Gewalt machte und dadurch das geistliche sowie das weltliche Regiment zerstörte. Dem gilt es zu widerstehen. Die Satzungen des Papstes (der geistlichen Gewalt) sind unverbindlich für die Kirche (darin liegt die Reformation des geistlichen Regiments) und ebenso unverbindlich für die Obrigkeit (darin liegt die Reformation des weltlichen Regiments).

Ebenso soll die Obrigkeit die beiden Regimente nicht „in einander werfen". Sie soll handhaben die äufsere Gewalt des Rechts, aber nicht die Gewalt des Wortes (Schlüsselgewalt). Sie ist von der eigenen Verwaltung des Wortes ausgeschlossen (darum auch von der Überwindung der Ketzerei). Sie hat nach der lutherischen Lehre, wie wir sehen werden, Beziehungen zur Wortverwaltung, ja in gewissem Sinne die Aufsicht über die Wortverwaltung, aber niemals die Wortverwaltung selbst.

Den ganzen Sinn der Trennung der zwei Regimente (nach der Meinung der lutherischen Reformation) können wir in den Satz zusammenfassen, dafs Übung von Schlüsselgewalt (geistliches Regiment durch das Wort Gottes) und Übung von obrigkeitlicher Gewalt (welt-

der öffentlichen Gotteslästerung oder der Fall der Störung des Landfriedens vorliegt, vgl. Dieckhoff, Luthers Lehre S. 183 ff. und unten S. 551 ff.

liches Regiment durch das Mittel rechtlicher Gewalt) einander notwendig ausschliefsen. Die Schlüsselgewalt kann nicht obrigkeitlich (durch das Mittel rechtlich verbindlicher Befehlsgewalt) ausgeübt werden[9]. Darum ist die geistliche Gewalt (Kirchengewalt) überhaupt keine obrigkeitliche (rechtliche) Gewalt, und ist die weltliche Gewalt (Staatsgewalt), weil sie obrigkeitliche Gewalt ist, zu der Übung der Schlüsselgewalt notwendig unfähig.

Den richtigen Standort für das völlige Verständnis der uns beschäftigenden Frage gewinnen wir, wenn wir die heutigen Vorstellungen von Staat und Kirche fahren lassen und uns in den noch mittelalterlich gestimmten kirchenpolitischen Gedankenkreis des 16. Jahrhunderts versetzen. Die Begriffe Staat und Kirche im heutigen Sinne sind noch unbekannt. Der grundlegende Begriff ist der der Christenheit[10] In der Christenheit sind zwei Schwerter (zwei Regimente) von Gott gesetzt: das geistliche und das weltliche. Beide haben die Auf-

---

[9] Ebensowenig kann umgekehrt die obrigkeitliche Gewalt durch das Mittel der Schlüsselgewalt ausgeübt werden, Luther, Von weltl. Oberkeit, a. a. O. S. 68. 69: „Wenn nu Jemand wolle die Welt nach dem Evangelio regiern und alle weltliche Recht und Schwert aufheben, — er würde den wilden bösen Thieren die Band' und Ketten auflösen, dafs sie Jedermann zurissen und zubissen. — — Darumb ein ganz Land oder die Welt sich unterwinden mit dem Evangelio zu regieren, das ist eben, als wenn ein Hirt in einem Stall zusammenthut Wolf, Leuen, Adler, Schaf und spräch: da weidet euch, seid fromm und friedsam — hie würden die Schaf wohl Fried halten und sich friedlich also lassen weiden und regiern; aber sie würden nicht lange leben, noch kein Thier fur dem andern bleiben". Um der Bösen willen ist nach Luther die obrigkeitliche Gewalt notwendig. Für die Bösen ist die Schlüsselgewalt nicht vorhanden (vgl. oben S. 541 Anm. 59), darum bedarf es ihretwegen der obrigkeitlichen Gewalt. Luther a. a. O. S. 70: „Wo das geistlich Regiment allein regiert über Land und Leut, da wird der Bosheit der Zaum los und Raum geben aller Büberei: denn die gemeine Welt kanns nicht annehmen noch verstehen". Die geistliche Gewalt ist keine obrigkeitliche, rechtliche, formal verpflichtende und formal für Jedermann vorhandene Gewalt. „Christus", sagt Luther, „hat kein Schwert geführt — alles darumb, dafs Christus ohn Zwang und Drang, ohn Gesetz und Schwert ein freiwillig Volk haben solt". Gerade darum mufs die obrigkeitliche; rechtliche Gewalt des weltlichen Schwerts den vollkommenen Gegensatz der geistlichen Gewalt (Schlüsselgewalt) bedeuten.

[10] Schon oben S. 541 ist ausgeführt, dafs „Kirche" noch im Sinne Luthers nicht das bedeutet, was wir heute Kirche im Rechtssinne nennen, sondern gleichbedentend ist mit Christenheit (mit der geistlichen Christenheit, welche von Christo regiert wird). Man darf sagen, dafs erst die naturrechtliche Lehre sowohl den Staat wie die Kirche im Sinne der Gegenwart geschaffen hat, vgl. § 40. — Die im Text dargelegte Gedankenreihe Luthers ist aus all seinen zahlreichen Äufserungen über die zwei „Reiche" (vgl. z. B. oben S. 464 Anm. 10), insbesondere aus seinen Schriften An den christlichen Adel und Von weltlicher Oberkeit ersichtlich.

gabe, die *Christenheit* zu regieren, aber mit verschiedenen Zielen und darum mit verschiedener Gewalt, das eine mit der geistlichen, das andere mit der weltlichen Gewalt. Das Wesen dieser beiden *Schwerter* und damit ihr gegenseitiges Gewaltverhältnis gilt es zu bestimmen. *Das hat Luther gethan.* Seine (und der lutherischen Reformation) Lehre von der Trennung der zwei Regimente stellt lediglich *die reformierte Lehre des Mittelalters von den zwei Schwertern* dar. Sie stellt klar die Frage nicht (wie wir sie heute zu denken pflegen) nach dem Verhältnis zweier Organisationen (Staat und Kirche), sondern lediglich die Frage nach dem Verhältnis zweier *Gewalten* (der geistlichen und der weltlichen), welche demselben einen grossen Organismus der Christenheit angehören.

Gerade darum bedeutet die Trennung der zwei Regimente durchaus nicht eine Trennung von Staat und Kirche im heutigen Sinn, sondern nur die *scharfe Scheidung* der zwei Gewalten, welche über die *Christenheit* gesetzt sind, der Schlüsselgewalt und der obrigkeitlichen Gewalt. Sie bringt das *Wesen* der Schlüsselgewalt (welche keine obrigkeitliche Gewalt ist) und der obrigkeitlichen Gewalt (welche keine Schlüsselgewalt, sondern rechtliche Befehlsgewalt ist), keineswegs aber das *Verhältnis der weltlichen* Gewalt zu der Verwaltung der Schlüsselgewalt zum Ausdruck.

Diese andere Frage wird uns jetzt beschäftigen. Welches *Verhältnis* hat nach der lutherischen Lehre die weltliche Gewalt zu der Handhabung der Schlüsselgewalt, d. h. der Kirchengewalt?

Die Antwort lautet: ein *doppeltes* Verhältnis, nämlich einerseits ein Verhältnis, welches aus der Natur der weltlichen Gewalt als solcher, d. h. (modern ausgedrückt) aus dem von der weltlichen Gewalt zu führenden *Staatsregiment* (weltlichen Regiment) und andererseits ein Verhältnis, welches aus der Beziehung der weltlichen Gewalt zur Kirche, d. h. aus der (in gewissen Grenzen stattfindenden) Beteiligung der weltlichen Gewalt am *Kirchenregiment* (geistlichen Regiment) hervorgeht.

Die weltliche Gewalt als solche ist nach der Lehre *Luthers* und der lutherischen Reformation ein Geschöpf und eine Dienerin Gottes, also von sittlichem, unschätzbarem Wert und im Dienst sittlicher, unschätzbarer Aufgaben; aber sie dient Gott kraft ihres Wesens nur im Weltlichen, Irdischen. Die Aufgabe der weltlichen Obrigkeit als solcher ist *lediglich* die Wahrung der *äufseren* Gerechtigkeit, oder was dasselbe ist, die Wahrung des *äufseren* Friedens, der Schutz *von „Leib und Gut“*. In diesem Sinne und zu diesem Zwecke ist ihr von Gott die äufsere Zwangsgewalt (das Schwert) gegeben,

„die Bösen zu strafen und die Frommen zu schützen“ [11]. Die weltliche Gewalt ist weltlicher Natur. Das ihr kraft ihres Wesens zukommende Gebiet ist nach lutherischer Lehre allein das Irdische, Äufserliche, nicht aber das Geistliche [12]. Wie ist es möglich, dafs

---

[11] Vgl. Luther, An den christl. Adel, Weim. Ausg. Bd. 6 S. 409. Erl. Ausg. Bd. 21 S. 283. 284. Von weltl. Oberkeit, Erl. Ausg. Bd. 22 S. 68. 69: Die weltliche Gewalt soll „äufserlich Fried schaffen und bösen Werken wehren“. Am schönsten in der Schrift: Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können (1526), Erl. Ausg. Bd. 22 S. 253: Gott „hat zweierlei Regiment unter den Menschen aufgericht: eins geistlich durchs Wort und ohn Schwerdt, dadurch die Menschen sollen frumm und gerecht werden, also, dafs sie mit derselbigen Gerechtikeit das ewige Leben erlangen: und solche Gerechtikeit handhabet er durchs Wort, wilchs er den Predigern befohlen hat. Das andere ist ein weltlich Regiment durchs Schwerdt, auf dafs diejenige, so durchs Wort nicht wollen frumm und gerecht werden zum ewigen Leben, dennoch durch solch weltlich Regiment gedrungen werden, frumm und gerecht zu sein fur der Welt, und solche Gerechtikeit handhabet er durchs Schwerdt. Und wiewohl er derselbigen Gerechtikeit nicht will lohnen mit dem ewigen Leben, so will er sie dennoch haben, auf dafs Friede unter den Menschen erhalten werde, und belohnet sie mit zeitlichem Gute. Denn darumb giebt er der Oeberkeit so viel Gutes, Ehre und Gewalt, — dafs sie ihm dienen, solche weltliche Gerechtigkeit zu handhaben. Also ist Gott selber aller beider Gerechtikeit, beide geistlicher und leiblicher, Stifter, Herr, Meister, Föderer und Belohner, und ist keine menschliche Ordnung oder Gewalt drinnen, sondern eitel göttlich Ding“. Ebendas. S. 248: „das Schwerdt ist von Gott eingesetzt, die Bösen zu strafen, die Frummen zu schutzen und Friede handzuhaben“. Auslegung des 101. Psalms (1534), Erl. Ausg. Bd. 39 S. 330: „so hat Gott das weltlich Regiment der Vernunft unterworfen und befohlen, weil es nicht der Seelen Heil noch ewiges Gut, sondern allein leiblich und zeitlich Güter regieren soll“. — Augsb. Konf. Art. 28 (Müller S. 63): die weltliche Gewalt „schützt nicht die Seelen (vgl. oben Anm. 6), sondern Leib und Gut wider äufserlichen Gewalt mit dem Schwert und leiblichen Poenen“.

[12] Stahl, Kirchenverf. der Prot. S. 147 Anm. 92 erklärt es für eine „an sich wunderliche Äufserung“ der Augsb. Konf., dafs die Kirchengewalt nur in Predigt und Reichung der Sakramente (wie wenig wunderlich das ist, ward schon im obigen gezeigt), die Aufgabe der weltlichen Obrigkeit aber nur im Schutz des Leibes und der körperlichen Dinge bestehe. Er erklärt: gemeint sei nicht eine Scheidung des Gegenstandes, sondern nur eine Scheidung der Mittel: „es ist der Gedanke nicht der, die Obrigkeit habe blofs das Leibliche zum Zweck, sondern sie habe blos das Leibliche zum Mittel“. Es bedarf lediglich eines Blickes auf den Wortlaut der Augsb. Konf. (Anm. 11), um sich davon zu überzeugen, dafs Stahl auch hinsichtlich der weltlichen Gewalt den Inhalt der Augsb. Konf. mifsversteht. Die Augsb. Konf. sagt unzweideutig von der weltlichen Gewalt, dafs sie nicht die Seelen, sondern nur „Leib und Gut“, und zwar nur gegen „äufserliche Gewalt“ zu schützen berufen ist, dafs sie kraft ihres Wesens wie nur irdische Macht, so auch nur irdische Aufgaben hat. Die Schwierigkeit liegt gerade darin, zu erkennen, vermöge welcher Gedankenverbindung die Reformation dennoch der weltlichen Gewalt Beziehungen zum Geistlichen gegeben hat.

sie des ungeachtet nach derselben lutherischen Lehre als solche auch für das Gebiet des geistlichen Lebens einen Beruf zu erfüllen hat?

Der entscheidende Gedanke ist dieser, daſs öffentliche Irrlehre einen Bruch des Landfriedens darstellt und darum kraft Amtspflicht der weltlichen Obrigkeit als solcher zu strafen ist.

Die Luft des Mittelalters umgiebt uns. Luther hat den neuen Satz, daſs Irrlehre an sich nicht strafbar ist, ja daſs der Staat überhaupt nicht die Aufgabe hat, die Irrlehre mit seiner Gewalt zu überwinden (S. 546). Zum Glauben kann und soll niemand gezwungen werden! Aber — öffentliche Irrlehre ist ein Verbrechen, und bedeutet die Bestrafung derselben die Aufrechterhaltung der äuſseren Ordnung, keinen Zwang zum Glauben; denn „bei sich selbs" können sie „glauben, was sie wollen" [13].

Die öffentliche Irrlehre greift entweder die Obrigkeit und die bestehende Gesellschaftsordnung an, dann ist sie als Aufruhr zu strafen [14].

---

[13] Luther i. J. 1525, de Wette Bd. 3 S. 50: principes nostri non cogunt ad fidem et Evangelion, sed cohibent externas abominationes. — Debent enim principes publica flagitia, ut perjuria, blasphemias nominis Dei manifestas, quales ista sunt, cohibere, interim nihil cogentes, sive credant illi sive non qui prohibentur, neque si clam maledicant sive non. Ebendas. S. 90 (1526): „Damit sie aber nicht sagen, man zwinge sie zum Glauben, ist das nicht die Meinung; sondern man verbeut ihnen nur das öffentliche Ärgernis. — Sie lassen ihnen daran begnügen, daſs man sie bey Leib und Gut, bey Schutz und Ehren läſst im Lande, und daſs sie in ihren Kammern mögen anbeten und dienen, wem sie wollen —; öffentlich sollen sie den rechten Gott nicht so lästern und die Leute verführen, sie beweisen denn aus der Schrift, daſs sie des Fug und Recht haben". S. 498 (1529): „Wiewohl niemand zum Glauben zu zwingen ist, so soll wiederumb dawider nicht gestattet werden, daſs sie die Lehre lästern, sondern sollen anzeigen ihren Grund und hören das Widertheil. Mögen sie dann bestehen, gut; wo nicht, daſs sie das Maul halten und gläuben bey sich selbs, was sie wollen." Dieckhoff, Luthers Lehre S. 183—185.

[14] Am eingehendsten handelt Luther von der uns beschäftigenden Frage in seiner Auslegung des 82. Psalms (1530), Erl. Ausg. Bd. 39 S. 226 ff. (vgl. Dieckhoff a. a. O. S. 186 ff.). Daselbst heiſst es S. 250: ob die Obrigkeiten „auch den widerwärtigen Lehren oder Ketzereien sollen wehren und sie strafen, weil man Niemand kann noch soll zum Glauben zwingen. Hie ist zu antworten: Erstlich sind etliche Ketzer aufrührisch, die offentlich lehren, daſs man keine Oberkeit leiden soll; item daſs kein Christ möge im Stande der Oeberkeit sitzen; item daſs man soll nichts Eigens haben, sondern von Weib und Kind laufen, Haus und Hof lassen oder alle Dinge gemein halten und haben. Diese sind stracks und ohn allen Zweifel zu strafen von der Oeberkeit, — denn sie sind nicht schlecht allein Ketzer, sondern als Aufrührer greifen sie die Oeberkeit und ihr Regiment und Ordenung an".

Oder sie geht gegen den in der Schrift gegründeten zweifellosen Gemeinglauben der Christenheit. Dann ist sie Gotteslästerung, und öffentliche Gotteslästerung ist gleichfalls strafbar. Wie der Aufrührer, gerade so hat der Gotteslästerer keinen Anspruch auf den Schutz des bürgerlichen Gemeinwesens, weil er die Grundlagen des Gemeinwesens schmäht und angreift: will er von der öffentlichen Gotteslästerung nicht lassen, so trifft ihn die Strafe der Landesverweisung[15]. Es kann endlich der Fall sein, dafs die öffentliche Irrlehre weder Aufruhr noch Gotteslästerung darstellt, dann nämlich, wenn sie streitige und die Grundlagen des christlichen Gemeinwesens nicht berührende Fragen angeht. Aber auch dann führt die öffentliche Irrlehre zur Strafe, weil sie den Landfrieden bedroht. „Denn es ist nicht gut, dafs man in einer Pfarr oder Kirchspiel widerwärtige Predigt in das Volk läfst gehen; denn es entspringen daraus Rotten, Unfriede, Hafs und Neid auch in anderen weltlichen Sachen“. In einerlei Obrigkeit kann um des äufseren Friedens willen zwieträchtige Lehre nicht geduldet werden. Wenn das Gebot des Stillschweigens nichts fruchtet, so sind die „wilden Köpfe“ gleich den Gotteslästerern des Landes zu verweisen[16]. Öffentliche Irrlehre ist als Irrlehre kein Verbrechen

---

[15] Luther fährt a. a. O. fort: „Zum andern: wo Etliche wollten lehren wider einen offentlichen Artikel des Glaubens, der klärlich in der Schrift gegründet und in aller Welt gegläubt ist von der ganzen Christenheit — als wo Jemand lehren wollt, dafs Christus nicht Gott sei, sondern ein schlechter Mensch und gleich wie ein ander Prophet, wie die Türken und die Widertäufer halten: die soll man auch nicht leiden, sondern als die öffentlichen Lästerer strafen, denn sie sind auch nicht schlecht allein Ketzer, sondern öffentliche Lästerer. Nu ist je die Oeberkeit schuldig, die öffentlichen Lästerer zu strafen, als man die straft, so sonst fluchen, schwören, schmähen, lästern, schelten, schänden, verleumbden. Denn solche Lehrer schänden mit ihrem Lästern Gottes Namen und nehmen dem Nähisten seine Ehre fur der Welt. — — Denn hiemit wird Niemand zum Glauben gedrungen, denn er kann dennoch wohl gläuben was er will. Allein das Lehren und Lästern wird ihm verboten, damit er will Gott und den Christen ihre Lehre und Wort nehmen, und will solchs dennoch unter derselbigen eigen Schutz und Gemeinschaft aller weltlichen Nutzung zu ihrem Schaden thun. Er gehe dahin, da nicht Christen sind, und thue es daselbs. Denn, wie ich mehr gesagt, wer bei Bürgern sich nähren will, der soll das Stadtrecht halten und dasselb nicht schänden und schmähen oder soll sich trollen“. Vgl. auch die Stellen oben Anm. 13.

[16] Luther a. a. O. S. 252: „Zum dritten: Wo sichs begiebt, dafs in eine Pfarr, Stadt oder Herrschaft die Papisten und Lutherischen (wie man sie nennt) gegen nander schreien — da beides Theils die Schrift für sich haben will, wollt ich dennoch solch Zwiespalt nicht gerne leiden — —. Will aber ja hie kein Theil, oder kann vielleicht Ampts halber nicht weichen noch schweigen, so thu die Oberkeit dazu und verhöre die Sache, und welches Theil nicht bestehe mit der Schrift,

(darin liegt der Fortschritt gegen das Mittelalter), aber sie bricht den Landfrieden, sei es als Aufruhr, sei es als Gotteslästerung, sei es als „Rotterei", und fällt in dieser Eigenschaft unter die Strafpflicht der weltlichen Obrigkeit[17].

---

dem gebiete man das Stilleschweigen —. Denn es ist nicht gut, dafs man in einer Pfarr oder Kirchspiel widerwärtige Predigt in das Volk läfst gehen —." S. 253: „Mit allem diesem ist Niemand zum Glauben gezwungen, sondern der Gemeine ist für den störrigen Köpfen Friede geschafft und den Winkelpredigern ihre Büberei gesteuret —". Luther an den Kurfürsten Johannes 1526, de Wette Bd. 3 S. 89: „dafs einem weltlichen Regenten nicht zu dulden ist, dafs seine Unterthanen in Uneinigkeit und Zwiespalt durch widerwärtige Prediger geführet werden, daraus zuletzt Aufruhr und Rotterey zu besorgen wäre, sondern an einem Ort auch einerley Predigt gehen soll. Mit diesem Grund haben die zu Nürnberg ihre Mönche gestillet und die Klöster gesperret." Ebendas. S. 498 (1529): „Denn wenn mans schaffen kann, soll man in einerley Oberkeit zwieträchtige Lehre nicht dulden, zu vermeiden weitern Unrath". — Kursächs. Instruktion für die Visitatoren 1527, Richter KO Bd. 1 S. 78: „Dann were etwo ainer, der darinn beschwerung hette, ader meintte, es solt inn einem ader meher stucken annderst — zu leren unnd zu halten sein, der sich derselbigenn seinner wyderigen meynung inn unserm Furstenthumb nit vornemen lassenn, sundern sich daraus wenden und sein pfar oder predigerampt aufflassenn, dann wie wol unser meynung nit ist jemandes zu vorpinden, was er haltenn ader glauben sol, so wollen wir doch zu vorhuttung schedlicher auffrur unnd ander unrichtigkeit kein sectenn nach trenung inn unnsern furstenthumben unnd Lannden wissenn nach gedulden" (ebenso soll gegen die Laien verfahren werden). Unterricht der Visitatoren 1528, ebendas. S. 83: „Wo aber etliche sich mutwilliglich dawidder setzen würden — müssen wir dieselbigen sich lassen von uns wie die sprew von der tennen söndern (vgl. oben S. 540 Anm. 56). Wiewol wir auch hierynn unsers gnedigen herrn hülff und rat nicht wollen unbesucht lassen, denn ob wol S. K. F. G. zu leren und geistlich zu regirn nicht befolhen ist, so sind sie doch schüldig, als weltliche oeberkeit, darob zu halten, das nicht zwitracht, rotten und auffrhur sich unter den unterthanen erheben."

[17] Ganz dieselben Gedanken wie Luther (Anm. 14—16) entwickelt Melanchthon i. J. 1536 unter besonderer Bezugnahme auf die Wiedertäufer in einem Schreiben an den Landgrafen Philipp von Hessen, Corp. Ref. III, p. 196—199: „Hie ist die Frage von weltlicher Obrigkeit, ob dieselbige schuldig sey, der Wiedertäufer unrechte Lehre und dergleichen mit leiblicher Gewalt zu wehren und zu strafen. — Nun haben die Widertäufer zweierlei Artikel. Etliche belangen insonderheit das äufserliche leibliche Regiment, als nämlich dafs sie halten, Christen sollen das obrigkeitliche Amt nicht haben, welches das Schwert führet; item Christen sollen keine Obrigkeit haben ohne allein die Diener des Evangelii — —. Nun ist öffentlich, dafs diese Artikel ohn Mittel eine Zerstörung sind des äufserlichen leiblichen Regiments —. Darum ist ohn Zweifel die Obrigkeit schuldig, diese Artikel als aufrührische zu wehren, und soll die Halsstarrigen — mit leiblicher Gewalt und nach Gelegenheit der Umstände auch mit dem Schwert strafen — —. Zum Andern haben die Wiedertäufer Artikel, die geistliche Sachen belangen, als die Kindertauf, Erbsünd, Erleuchtung aufser und wider

Das bürgerliche Gemeinwesen beruht auf dem christlichen Glauben, und zwar (insoferne gelten noch die mittelalterlichen Anschauungen) auf einem bestimmten System der Glaubenslehre. Darum ist Gotteslästerung und auch die bloſse Sektenbildung („Rotterei") eine Bedrohung der bürgerlichen Ordnung und deshalb als Bruch des Landfriedens strafbar.

Die weltliche Gewalt hat Macht über die öffentliche Lehre im Lande: nicht Macht, die öffentliche Lehre zu machen oder festzustellen, aber Macht und Pflicht, falsche öffentliche Lehre zu verbieten und zu strafen. Wenn sich im Lande Streit um die öffentliche Lehre erhebt, so hat die Obrigkeit die Gewalt der Entscheidung: nicht der Entscheidung für das geistliche Leben, als ob sie die göttliche Wahrheit festzustellen berufen oder im stande wäre (das wäre Ausübung der Schlüsselgewalt, Vermengung der zwei Regimente), wohl aber der Entscheidung für das bürgerliche Leben. Sie entscheidet darüber, welche öffentliche Lehre im Lande bürgerlich erlaubt und welche bürgerlich strafbar ist. Und sie ist zu solcher Entscheidung nicht bloſs berechtigt, sondern kraft ihres Amtes verpflichtet. Sie darf nicht unparteiisch die Entwickelung der Lehre sich selber überlassen wollen. Sie muſs sich für eine Lehre entscheiden, denn das bürgerliche Gemeinwesen kann (so ist die Meinung) nur auf eine, und zwar nur die wahre Lehre gegründet sein.

In einem Lande soll nur eine Predigt gehen! Welche Predigt die erlaubte ist, entscheidet die Obrigkeit. Cujus regio, ejus religio! Die Strafe für die Irrlehre ist aber nicht mehr die Todesstrafe, sondern die Landesverweisung[18]. Die Meinung geht nicht mehr dahin, daſs

---

Gottes Wort — Christus habe seinen Leib nicht von der Mariä Leib genommen item daſs keine Vergebung sey nach dem Tod der Sünde. Von solchen geistlichen Artikeln ist das auch unsere Antwort: wie die weltliche Obrigkeit schuldig ist, öffentliche Gotteslästerung blasphemias und perjuria zu wehren, also ist sie auch schuldig, öffentlich falsche Lehre, unrechten Gottesdienst und Ketzereien in ihrem Gebiete — zu wehren und zu strafen. — — Ueber das sondern sich die Wiedertäufer von der Kirchen auch an denen Orten, da reine christliche Lehre ist, und da die Miſsbräuche und Abgötterei abgethan seyn, und richten ein eigen Ministerium, Kirch und Versammlung an, welches auch wider Gottes Befehl ist. — — Denn Trennung und neue Ministeria errichten, allein von wegen der andern bösen Sitten, ist gewiſslich wider Gott; und dieweil es sehr ärgerlich und zu ewigem Unfried Ursach gibt, soll die weltliche Obrigkeit solches mit Ernst wehren und strafen." Also genau die gleichen drei Gesichtspunkte, unter denen die Irrlehre strafbar wird, wie bei Luther.

[18] Es braucht nicht gesagt zu werden, daſs diese evangelischen Gedanken in dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 zur Geltung gebracht sind. Sie

die Irrlehre als solche durch den Staat zu vertilgen sei. Es soll nur der Landfriede gegenüber den öffentlichen Irrlehrern gewahrt werden. Es handelt sich um die Übung weltlicher Strafgewalt. Aber diese zieht auch die Handhabung der Schlüssel in ihr Gebiet[19]. Die weltliche Obrigkeit besitzt keine Gewalt über das Geistliche, aber die bürgerliche Gewalt beherrscht das äufsere Auftreten der geistlichen Gewalt. Das geistliche Leben ist für seine äufsere Geltendmachung nicht frei von der weltlichen Gewalt.

Der entscheidende Satz ist, dafs öffentliche Gotteslästerung ein Verbrechen, und dafs schon die falsche Lehre von Gott, sowie die aus solcher Lehre hervorgehende falsche Verehrung Gottes eine Gotteslästerung bedeutet. Diesen Satz begründet die Lehre von der custodia utriusque tabulae.

Die Aufgabe der weltlichen Obrigkeit ist, die beiden Tafeln des Gesetzes aufrecht zu erhalten. Nicht gegen jede Verletzung, aber gegen äufsere, thätliche Verletzung. Die äufsere Verletzung eines der zehn Gebote ist Verbrechen. So also auch die äufsere Verletzung der Gebote der ersten Tafel, welche rechten Gottesdienst gebieten, allen falschen Gottesdienst, ja allen falschen Gebrauch des göttlichen Namens als Gotteslästerung verbieten[20]. Ist es möglich,

---

bringen zugleich den Zusammenhang mit dem Mittelalter und den Fortschritt gegenüber dem Mittelalter zum Ausdruck.

[19] Luther war keineswegs der Meinung, dafs solche Gewalt nur der in seinem Sinne rechtgläubigen Obrigkeit zuständig sei. Vgl. Luthers Bedenken v. J. 1530, de Wette Bd. 4 S. 93: „Ob hiezu wollt gesagt werden, Kaiser Karol wäre auch gewifs, dafs der Papisten Lehre recht sey, darumb er billig darzu thun soll mit allen Kräften nach demselbigen Gebot Gottes, dafs unsere Lehre als ketzerisch aus seinem Reich vertilgt werde. Antwort: Das mufs man lassen gehen und Gott Richter lassen seyn, aber gleichwohl wissen wir, dafs er des nicht gewifs ist noch gewifs seyn kann, weil wir wissen, dafs er irret und wider das Evangelium strebet". Auslegung des 82. Psalms (1530), Erl. Ausg. Bd. 39 S. 257: „Weiter wird vielleicht einer wider mich klügeln und fürgeben, dafs ich mit solchem Unterricht die Tyrannen, so das Evangelion verfolgen, getrost stärke, Fenster und Thür aufthu. Denn weil sie unser Evangelion für Ketzerei und Lästerung halten, werden sie sich nu aller erst schmücken und fürwenden, ihr Gewissen und Ampt zwinge sie, uns als die Lästerer zu strafen. Antwort: was frag ich darnach? Wenn wir nöthige Unterricht sollten umb der Tyrannen willen lassen, hätten wir längst auch das ganze Evangelion lassen müssen. — Brauchen sie doch ihre Gewalt auch in weltlichen Sachen wissentlich aufs allermuthwilligst, — was ists denn Wunder, dafs sie uns unrecht thun?" Dieckhoff, Luthers Lehre S. 186. 192.

[20] Melanchthon an Philipp von Hessen, 1536, Corp. Ref. III, p. 198: „Wie die weltliche Obrigkeit schuldig ist, öffentliche Gotteslästerungen blasphemias und perjuria zu wehren und zu strafen, also ist sie auch schuldig, öffentlich falsche Lehre, unrechten Gottesdienst — zu wehren und zu strafen. Und dieses gebeut

Gott im andern Gebot, da er spricht: Wer Gottes Namen unehret, der soll nicht ungestraft bleiben. Jedermann ist schuldig nach seinem Stand und Amt, Gotteslästerung zu verhüten und zu wehren, und kraft dieses Gebots haben Fürsten und Obrigkeiten Macht und Befehl, unrechte Gottesdienste abzuthun und dagegen rechte Lehre und rechten Gottesdienst aufzurichten. Also auch lehret sie dies Gebot, öffentliche falsche Lehre zu wehren und die Halsstarrigen zu strafen". De jure reformandi 1537, eod. p. 242: Magistratus est custos primae et secundae tabulae legis, quod ad externam disciplinam attinet, hoc est prohibere externa scelera et punire sontes debet et proponere bona exempla. Manifestum est autem in primo et secundo praecepto prohiberi idolatriam et blasphemias. Ergo necesse est magistratum externam idolatriam et blasphemias tollere et curare, ut pia doctrina et pii cultus proponantur. Etsi enim magistratus non mutat corda, nec habet ministerium spiritus, tamen habet suum officium externae disciplinae conservandae etiam in iis quae ad primam tabulam pertinent. Loci theol., dritte Bearbeitung, Corp. Ref. XXI, p. 1011: Cum quaeras, quae sint officia magistratuum, — tibi pingito magistratum, cui de collo pendeant tabulae duae legis Moysi. Harum custos esse debet politicus gubernator, quod ad externam disciplinam attinet. Nam hae sunt summae leges, ex quibus ceterae honestae leges omnes — tamquam ex fontibus derivantur. — — Cum autem dico, magistratum disciplinae custodem esse, intellige utramque tabulam decalogi ei custodiendam esse. — — Quare reges, principes et magistratus etiam hoc tempore inspiciant ecclesias et curent eas recte doceri — et prohibeant coli idola ac doceri et confirmari falsas opiniones pugnantes cum evangelio. — Wenn Luther in dem Sermon von guten Werken (1520), Erl. Ausg. Bd. 16 S. 198 sagt: „weltliche Gewalt mag nit schaden, dieweil sie nichts mit dem Predigen und Glauben und den ersten dreien Geboten zu schaffen hat", so soll damit nicht eine andere Meinung (vielmehr hat Luther unmittelbar vorher, a. a. O. S. 197, die weltliche Gewalt ermahnt, „Gottis erste drei Gebot" anzusehen), sondern lediglich der Gedanke ausgedrückt werden, daſs die weltliche Gewalt nicht wie die geistliche durch Predigt die wahre Erfüllung der ersten drei Gebote herbeizuführen imstande ist. In der Sache hat Luther, wie aus Anm. 13. 15 und den weiter unten (Anm. 21. 22) folgenden Ausführungen von selbst hervorgeht, gleichfalls die Lehre von der custodia utriusque tabulae, und hat er deshalb denn auch das von Melanchthon verfaſste Gutachten der Wittenberger Theologen v. J. 1536, in welchem Melanchthon diese Lehre vorträgt, mit unterschrieben. In diesem Gutachten heiſst es, Corp. Ref. III, p. 224. 225: quod magistratus in ecclesiis pertinentibus ad suum dominium aut jus patronatus debeat prohibere impios cultus et restituere pios. Nam secundum praeceptum decalogi jubet prohibere et punire blasphemias. Pertinet autem hoc praeceptum etiam ad magistratus, ut in sua vocatione prohibeant blasphemias. Et magistratus custos esse debet non solum secundae tabulae, sed etiam primae, quod ad externam disciplinam attinet. Constat autem impia dogmata, impios cultus blasphemias esse. Quare non dubium est, quin debeat magistratus prohibere falsam doctrinam et impios cultus. Weil die Obrigkeit in der custodia utriusque tabulae nur als Oberhaupt des weltlichen Gemeinwesens handelt, beschränkt sich, wie in dem Gutachten ausgeführt wird, diese ihre Pflicht und Gewalt der custodia auf das Gebiet, welches ihr weltlich untergeben ist, auf die Kirchen, welche ad suum dominium aut jus patronatus gehören. — Vgl. unten Anm. 47.

dafs die Obrigkeit öffentliche falsche Lehre dulde? Sie würde sich damit selber der Gotteslästerung teilhaftig machen[21]. Der Schutz der Obrigkeit kann nur der wahren Lehre und nur dem rechten Gottesdienst zu gute kommen. Sie mufs gegen die öffentliche Irrlehre einschreiten, gerade wie gegen Mord und Diebstahl. Kann sie Verbrechen straflos lassen? Sie würde dadurch wie gegen das Gemeinwesen so gegen Gott sich versündigen. Die Obrigkeit ist Gottes Dienerin. Die Erfüllung ihrer weltlichen Aufgaben ist zugleich Gottesdienst. Wie jeder Gott mit seinen Kräften, so dient die Obrigkeit Gott mit ihrer Strafgewalt[22]. Und sie sollte im stande sein, in ihren Landen Gottes Ehre und Gottes Wort öffentlichen Angriffen schutzlos preiszugeben?

---

[21] Luther an den Kurfürsten Johannes wegen der Altenburger Stiftsherren, de Wette Bd. 3 S. 89: „weil E. K. F. G. durch Gottes Wort gewifslich unterricht, dafs solcher lästerlicher Gottesdienst unrecht und verdammlich sey, und doch als eine weltliche Obrigkeit müfst sie schützen — würde zuletzt für Gott all ihrer Gräuel auch E. K. F. G. Gewissen heimkommen und beschweren, als da zu solchem Gräuel Geld, Gut, Schutz und alle Werk der Verwilligung erzeiget. Und wo solcher Gräuel ohne E. K. F. G. Schutz und Erhaltung gehen möcht oder ginge, wäre sie wohl entschuldiget und müfste es lassen gehen; nun er aber ohn E. K. F. G. Schutz und Nahrung des Orts nicht kann bleiben: müfste E. K. F. G. Gewissen immer mit eingemengt und mit schuldig sein, als die es hindern könnte und thuts nicht".

[22] Luthers Bedenken v. J. 1530, de Wette Bd. 4 S. 92: weil die Fürsten „das Evangelium fur recht erkennen und gewifs sind, dafs solch Messendienst und Klosterwesen stracks wider das Evangelium Gotteslästerung ist, sind sie schuldig gewest, dasselbig alles nicht zu leiden, soweit sie darzu Recht und Macht haben zu thun. Denn es heifst: Du sollt Gott lieben von ganzem Herzen, von allen Kräften, von ganzem Gemüth. Das mufs ja so viel heifsen, was ein iglicher vermag zu thun fur Gottes Ehre, wider Gottes Unehre, das ist er schuldig zu thun ein iglicher nach seiner Mafse, ein Hausknecht für seine Person, ein Hausvater für sein ganz Haus, ein Furst für sein Land. — Dazu stimmen auch die Spruche der Schrift — dafs auch die Konige und Fursten Gott dienen sollen; nu sind ja Konige und Fursten nicht privati homines, sondern sollen sie dienen, so mufs alles mit dienen, was sie als Konige und Fursten vermugen, so fern sie immer konnen. — — woher wollt itzt Kaiser Karol die Macht haben, zu gebieten seinen Unterthanen so oder so zu dienen, wo er nicht für sich hätte die Schrift, dafs er schuldig wäre, aus allen Kräften Gott zu lieben? Sollten Fursten nicht mit allen Kräften dazu thun müssen, so durfte auch kein Burger noch Knecht aus seinen Kräften dazu thun müssen". — An die custodia primae tabulae denkt Luther, wenn er sagt in seiner Vermahnung zu allen Christen sich zu verhüten vor Aufruhr und Empörung (1522), Erl. Ausg. Bd. 22 S. 48: „Die weltlich Uberkeit und Adel, — welche wohl sollten aus Pflicht ihrer ordentlichen Gewalt dazu thun, ein iglicher Furst und Herr in seinem Land", nämlich (S. 49) „mit Worten vorbieten und drob mit Gewalt halten, was sie treiben ubir und wider das Evangelium".

Nein! Öffentliche Gotteslästerung mufs strafbares Verbrechen, und öffentliche falsche Lehre von Gott (Verleumdung Gottes) mufs strafbare Gotteslästerung sein!

Was sich für die Obrigkeit aus ihrer Pflicht gegen das Gemeinwesen ergiebt (die Aufrechthaltung der Lehre, auf welcher das bürgerliche Gemeinwesen beruht), genau dasselbe ergiebt sich aus ihrer Pflicht gegen Gott. Das sagt die Lehre von der custodia.

Die Obrigkeit hat als bürgerliche Obrigkeit die Aufgabe, unduldsam zu sein, falsche öffentliche Lehre zu unterdrücken und nur die wahre Lehre zu dulden, zu schirmen und zu schützen, um des Landfriedens, um der Sicherung des bürgerlichen Wesens, um des Schutzes von Leib und Gut willen. Die Lehre von der Obrigkeit als der Hüterin der beiden Tafeln des Gesetzes giebt dieser weltlichen Amtspflicht der Obrigkeit als Trägerin der Staatsgewalt geistliche Begründung und Rechtfertigung.

Aber die Obrigkeit hat in Bezug auf das geistliche Leben nicht blofs Pflichten, welche aus ihrer weltlichen Amtspflicht als Haupt des bürgerlichen Gemeinwesens im Interesse des Schutzes von Hab und Gut erwachsen. Sie tritt, wie oben (S. 549) bereits bemerkt wurde, noch von einer anderen Seite zu der Handhabung der Schlüsselgewalt in Beziehung, insofern sie nämlich zugleich eine bestimmte Stellung in der Kirche, d. h. in der Christenheit als einem geistlichen Gemeinwesen, einnimmt.

Hier wird die oben (S. 548. 549) schon dargelegte Thatsache von Bedeutung, dafs in der Lehre Luthers und der lutherischen Reformation die mittelalterliche Vorstellung von den beiden Schwertern, welche über die Christenheit gesetzt sind, noch mit ungebrochener Kraft nachwirkt. Staat und Kirche werden noch nicht als selbständig einander gegenüber stehende Organisationen begriffen. Die weltliche Gewalt ist nach der Lehre Luthers berufen, nicht den Staat (im heutigen Sinn), sondern die Christenheit zu regieren, dieselbe Gemeinschaft, welche von der Kirchengewalt geistlich regiert wird. Sie ist die Obrigkeit, und zwar die einzige Obrigkeit in der Christenheit. Sie führt dasjenige Regiment, welches die notwendige Ergänzung des geistlichen Regiments darstellt. Ohne die beiden Regimente könnte die Christenheit nicht bestehen noch gedacht werden. Folglich: die weltliche Obrigkeit ist ein Glied, und zwar ein unentbehrliches Glied der Christenheit, über welche wie die weltliche so die geistliche Gewalt (die Kirchengewalt) gesetzt ist.

In dem letzten Satz liegt der Gedanke am deutlichsten ausgesprochen, in welchem die Anschauung Luthers mit der mittel-

alterlichen übereinkommt und von der heutigen sich unterscheidet. Nach unserer Ansicht, die uns gegenwärtig als die allein mögliche erscheint, ist der Fürst, überhaupt der Träger der obrigkeitlichen Gewalt als Christ selbstverständlich gleichfalls ein Glied der Kirche, aber grundsätzlich nur für seine Person, als Privatmann, als Einzelner, nicht als Träger der Staatsgewalt. Seine Staatsgewalt bleibt aufserhalb der Kirche: sie gehört der Kirche garnicht an, hat in der Kirche nichts zu thun, giebt in der Kirche keine Auszeichnung, keine Stellung als „fürnehmstes Glied“. Darum wird einerseits der Fürst nur für seine Person, nicht als Träger der Staatsgewalt von der Kirche geistlich regiert, und hat er andererseits nur für seine Person, nicht als Träger der Staatsgewalt, innerhalb der Kirche die Rechte eines Kirchengliedes auszuüben[23]. Anders nach der mittelalterlichen Anschauung, welche zugleich die Anschauung Luthers und der lutherischen Reformation ist. Hier gehört der von der Kirchengewalt regierten Christenheit nicht blofs der Fürst als Einzelperson, sondern der Fürst als Träger der obrigkeitlichen Gewalt (der weltlichen Gewalt) an. Die Obrigkeit (nicht blofs die Person des Fürsten) ist ein unausscheidbarer Bestandteil der Christenheit, über welche das geistliche Schwert gesetzt ist, gerade wie umgekehrt die geistliche Gewalt ein unausscheidbarer Bestandteil der Christenheit, über welche das weltliche Schwert gesetzt ist.

Daraus folgt einerseits: der Fürst wird nicht blofs für seine Person, sondern als Träger der weltlichen Gewalt von der geistlichen Gewalt regiert, und andererseits: der Fürst hat nicht blofs für seine Person, sondern als Träger der weltlichen Gewalt Mitgliedsstellung, und zwar bevorzugte Mitgliedsstellung in der Kirche, er stellt ein vornehmstes Glied der Kirche dar.

Beide Folgerungen sind im Mittelalter gezogen worden. Das Mittelalter lehrt die Unterordnung des weltlichen Schwertes unter das geistliche, und indem es die Gewalt des geistlichen Schwertes zur obrigkeitlichen (staatlichen) Gewalt ausgestaltet, vernichtet es die Selbständigkeit der weltlichen Gewalt. Andererseits lehrt dasselbe Mittelalter,

---

[23] Man braucht sich, um die Sätze des Textes ganz klar zu sehen, nur die Stellung eines katholischen Fürsten in der katholischen Kirche zu vergegenwärtigen (welche so wie sie heute ist keineswegs den altkirchlichen, insbesondere den mittelalterlichen, wohl aber den modernen Anschauungen entspricht). Wenn die Stellung des evangelischen Fürsten in der evangelischen Kirche eine andere ist, so hängt das geschichtlich mit noch heute lebendigen Nachwirkungen mittelalterlicher Gedanken zusammen. Die katholische Entwickelung ist hier stärker von modernen Ideen beeinflufst, als die evangelische.

dafs der Kaiser (die weltliche Obrigkeit) der Vogt der Kirche ist. Vogtei bedeutet Vormundschaft. Die geistliche Gewalt erscheint rechtlich unter der Vormundschaft der weltlichen. Die weltliche Gewalt hat in der Kirche vormundschaftliche Machtstellung. Sie hat als Obrigkeit nicht blofs (modern ausgedrückt) den Staat, sondern in gewissem Mafs auch die Kirche zu regieren.

Die Vormundschaft bedeutet Schutzgewalt und Schutzpflicht. Im klassischen Mittelalter, im 11. bis 13. Jahrhundert, ist es vornehmlich die Schutzpflicht der weltlichen Obrigkeit, d. h. ihre Pflicht zur Leitung des weltlichen Arms gewesen, in welcher die Vormundschaftsstellung der weltlichen Obrigkeit sich verwirklichte. Anders war es einst zur Zeit der Karolinger und Ottonen. Anders ward es wiederum mit dem Ausgang des Mittelalters. Seit dem 14. Jahrhundert begann das Aufsteigen der Staatsgewalt gegenüber der sinkenden Hierarchie. Seit der Mitte des 15. Jahrhunderts gehörte die Welt dem Staat. Von den geistlich-mönchischen Ideen, welche das Mittelalter beherrscht hatten, wandte sich die Zeit, durch den wiedergeborenen Geist des Altertums getragen, dem Diesseitigen, Irdischen mit Macht zu. Es siegte die weltliche Bildung, es siegte die weltliche Gewalt. In den grofsen Monarchien Spanien, England, Frankreich setzte sich die Staatsgewalt zum Herrn über die Kirchengewalt. In Deutschland folgte man dem nach. Aus dem Schlaf des Mittelalters erwachend, erhob sich der Staat unwiderstehlich, um alle anderen Gewalten zu seinen Unterthanen zu machen, auch die Kirchengewalt. Der Papst selber mufste seine Hand zu dem ihm unwillkommenen Werke reichen, und die katholische Entwickelung endigte um das Jahr 1500 damit, die Vogteigewalt des Landesherrn in der Form des Placet, der Stellenbesetzungsgewalt, der Aufsichts- und Reformationsgewalt zur obersten Macht für das Kirchenregiment zu erheben[24]. Das Landeskirchentum nahm seinen Anfang: der Landesherr war in Wahrheit das vornehmste Glied der Kirche, und zwar der noch katholischen Kirche geworden.

Unter diesen Zeichen des kirchenpolitischen Himmels begann die Reformation. Sie hat der geistlichen Gewalt alle Obrigkeit abgesprochen und damit die Macht der geistlichen Gewalt über die weltliche für eine blofs moralische erklärt. Die mittelalterliche Überordnung der Kirchengewalt über die Staatsgewalt ward damit beseitigt. Die

---

[24] Vgl. zu dem Obigen namentlich E. Friedberg, Die Grenzen zwischen Staat und Kirche, 1872, S. 75 ff. 101 ff. 475 ff. 534 ff. 732 ff. W. Maurenbrecher, Studien und Skizzen der Reformationszeit, 1874, S. 12 ff. 277 ff.

Reformation hat aber den anderen mittelalterlichen Satz von der Vormundschaft der weltlichen Gewalt über die geistliche beibehalten. Ja, sie hat demselben noch tieferen Hintergrund und noch stärkeren Ausdruck geben müssen als das Mittelalter, weil sie die weltliche Obrigkeit für die einzige Obrigkeit der Christenheit erklärte.

Damit sind die geschichtlichen Voraussetzungen für das Verständnis der lutherischen Lehre von der Obrigkeit als dem „fürnehmsten Glied der Kirche“ (praecipuum membrum ecclesiae) gegeben. Diese Lehre hat Luther von vornherein ergriffen und sie als Losung für die praktische Durchführung des Reformationswerkes ausgegeben.

Zuerst in seinem Sermon von guten Werken (März 1520). Hier entwickelt er bereits, ganz im Sinn seiner grofsen reformatorischen Grundgedanken[25], dass die geistliche Obrigkeit wenngleich dieselbe unter das vierte Gebot falle, dennoch keine Obrigkeit nach Art der weltlichen Obrigkeiten, nämlich keine Obrigkeit mit rechtlichem Anspruch auf Gehorsam darstelle. Die weltliche Obrigkeit hat ein formales Recht auf Gehorsam, „sie thu recht oder unrecht[26].“ Anders die geistliche „Obrigkeit“. Die weltliche Gewalt „mag nicht schaden, dieweil sie nichts mit dem Predigen und Glauben und den ersten dreien Geboten zu schaffen hat“. Aber „die geistliche Gewalt schadet nicht allein, wenn sie Unrecht thut, sondern auch wenn sie lässt anstehen ihr Ampt und etwas andres thut, ob dasselbe auch gleich besser wäre, denn die allerbesten Werke der weltlichen Gewalt. Darum muss man sich wider dieselbe sträuben, wenn sie nicht recht thut, und nicht wider die weltliche, ob sie gleich unrecht thut[27]“. Gegen die weltliche Gewalt ist Widerstand unerlaubt, auch wenn sie sachlich im Unrecht ist; gegen die geistliche Gewalt ist der Widerstand Pflicht, sobald sie nur im Geringsten von dem rechten Pfade abweicht. Die geistliche Gewalt ist „gar ein gross, überschwenglich Gut“ und von Gott „viel zu köstlich geachtet, dass der allergeringste Christenmensch sollte

[25] Aus dem folgenden ergiebt sich, dafs Mejer, Grundlagen S. 25. 26 im Irrtum ist, wenn er annimmt, dafs Luther in dem Sermon von guten Werken noch in „Übergangsmomenten“ begriffen sei und die vollen Konsequenzen des allgemeinen Priestertums (Ausschliefsung geistlicher obrigkeitlicher Gewalt) noch nicht gezogen habe.

[26] Sermon von guten Werken, Erl. Ausg. Bd. 16 S. 199: „Drumb ist auch weltlich Gewalt gar ein gering Ding für Gott und viel zu gering von ihm geacht, dafs man umb ihrer willen, sie thu recht oder unrecht, sollt sich sperren, ungehorsam und uneinig werden.“ Vgl. oben Anm. 7 a. E.

[27] Luther a. a. O. S. 198.

leiden und schweigen, wo sie ein Haarbreit von ihrem eignen Amt tritt, geschweige denn, wenn sie ganz wider ihr Amt geht, wie wir jetzt alle Tage sehen[28]". Die geistliche Gewalt hat keinen Anspruch auf Rechtsgehorsam. Zwar „hat es einen Schein, man widerstrebe ihrer Gewalt, wenn man nicht thut oder wehret alles was sie vorgeben". Aber wir „müssen die drei ersten Gebote vor die Hand nehmen" und „des sicher sein, dass kein Mensch, weder Bischof, Papst noch Engel mag etwas gebieten oder setzen, das diesen dreien Geboten mit ihren Werken entgegen, hinderlich oder nicht förderlich sei; und ob sie solches vornehmen, so hält es und gilt es nichts; so sündigen wir auch daran, wo wir folgen und gehorsam sind oder dasselbe leiden[29]". Die geistliche Gewalt hat keine formell verpflichtende Befehlsgewalt, keine „Gesetzgebungsberechtigung", auch nicht in irgend welchen Grenzen[30]. Die geistliche Obrigkeit ist in Wahrheit keine Obrigkeit, und gerade weil sie keine Obrigkeit ist, besteht die Pflicht des Widerstandes, sobald sie ihren Auf-

---

[28] Luther a. a. O. S. 199.

[29] Luther a. a. O. S. 195.

[30] Luther a. a. O. S. 193 sagt: das zweite Werk des 4. Gebotes ist „ehren und gehorsam sein der geistlichen Mutter, der Kirchen, der geistlichen Gewalt, was sie gebeut, vorbeut, setzt, ordnet, bannet, lohnt, dafs wir uns danach richten; und wie wir leibliche Eltern ehren, furchten uud lieben, so auch geistliche Ubirkeit, lassen sie recht haben in allen Dingen, die nit wider die ersten drei Gebote sein". Auf Grund dieser Äufserung ist Mejer a. a. O. (Anm. 25) der Meinung, dafs Luther die geistliche Gewalt „für befugt erkennt, Gesetze zu geben und nur eine Grenze dieser Gesetzgebungsberechtigung verlangt". Aber die ganze Amtsthätigkeit der geistlichen Gewalt bewegt sich ausschliefslich innerhalb der drei ersten Gebote (während die weltliche Gewalt mit den ersten drei Geboten „nichts zu schaffen" hat), so dafs der von Luther gemachte Vorbehalt keine blofse „Grenze", sondern die Verneinung jeder rechtlich verbindenden Befehls- und Gesetzgebungsgewalt für die geistliche „Obrigkeit" in sich schliefst. Dafs das wirklich die Meinung Luthers ist, wird durch die bereits angezogenen Stellen aufser Zweifel gesetzt. Jede Verfügung der geistlichen Gewalt ist unverbindlich, selbst wenn sie den Aufgaben der geistlichen Gewalt nur „nit förderlich" ist. Der weltlichen Gewalt gegenüber ist Gehorsam Pflicht, selbst wenn sie Unrecht thut, auf alle Fälle (auch wenn die weltliche Obrigkeit den ersten drei Geboten zuwider handelt) der leidende Gehorsam. Der geistlichen Gewalt gegenüber ist der Widerstand Pflicht, ja, wie wir sehen werden, im Notfall selbst die gewaltsame Überwältigung, sobald sie nur im geringsten vom rechten Wege abirrt. Der Gegensatz kann garnicht schärfer sein. Die weltliche Obrigkeit hat Rechtsgewalt (formell verpflichtende Befehlsgewalt), die geistliche ist ohne Rechtsgewalt. Die weltliche Obrigkeit ist die einzige wahre Obrigkeit. Auf dem Gebiete des geistlichen Lebens giebt es keine Obrigkeit. Es sind gerade die Gedanken, welche das gesamte reformatorische Auftreten Luthers bestimmt haben.

gaben untreu wird. Die Pflicht des Widerstandes steigert sich, soweit es sich um äufsere Dinge handelt, zur Pflicht der Überwältigung[31]. Ein Jeder ist nach Mafsgabe seiner Kräfte zum Widerstand verpflichtet. Dem einfachen Christen ist zum Widerstand nur das Wort, der Obrigkeit aber ist zum Widerstand das Schwert, die äufsere Zwangsgewalt gegeben. So widerstehe ein jeder Christ der abirrenden geistlichen Obrigkeit mit seinem Wort, die Obrigkeit aber mit ihrem Schwert, d. h. auch mit der äufseren Überwältigung[32]. Wie gegen einen wahnsinnig gewordenen Vater, soll die Christenheit unter Führung der Obrigkeit sich gegen die fehlende geistliche Gewalt erheben, „ihnen ihr Vornehmen nicht

---

[31] Luther a. a. O. S. 196: „Dieweil dann Bischof und christliche Prälaten hie still stehen, nit wehren und sich forchten und lassen also die Christenheit verderben, sollen wir zum ersten Gott demuthiglich umb Hülf anrufen, dem Ding zu wehren; darnach mit der Hand dazu thun, den Cortisanen und romischen Briefträgern die Strass niederlegen —“.

[32] Dem einzelnen Christen steht es nicht zu, Gewalt zu üben; das ist nach göttlicher Ordnung der Obrigkeit vorbehalten. Diesen Gedanken, welchen Luther bereits in seinem Sermon von guten Werken voraussetzt (vgl. unten Anm. 33. 34), hat er eingehend ausgeführt in seiner Schrift Eine treue Vermahnung zu allen Christen, sich zu verhüten vor Aufruhr und Empörung (1522), Erl. Ausg. Bd. 22 S. 43 ff. Dort heifst es S. 49: „Derhalben ist die Ubirkeit und das Schwert eingesetzt, zu strafen die Bösen und zu schützen die Frommen, dafs Aufruhr verhutet werde. — Darumb hab acht auf die Ubirkeit. So lange die nit zugreift und befiehlet, so halt du stille mit Hand, Mund und Herz und nimm dich nichts an. Kannst du aber die Ubirkeit bewegen, dass sie angreife und befehle, so magist du es thun. Will sie nicht, so sollt du auch nit wollen“. S. 52: „Sprichst du aber: Was sollen wir dann thun, so die Ubirkeit nicht anfahen will? — Dreierlei sollt du dazu thun. Das Erst: Du sollst erkennen dein Sünd —. Das Ander: Du sollt demuthiglich bitten wider das päpstisch Regiment —. Das Dritte: Dafs du deinen Mund lassist sein ein Mund des Geistes Christi — die Leute treiben mit Reden und mit Schreiben —. Denn mit Worten mufs man ihn zuvor tödten; der Mund Christi mufs es thun —. Mit Gewalt werden wir ihm nichts abbrechen, ja mehr ihn stärken. — — Siehe nun, treibe und hilf treiben das heilige Evangelium. Lehre, rede, schreib und predige wie Menschengesetz nichts sein —“. S. 48: weltliche Obrigkeit und Adel sollten „aus Pflicht ihrer ordentlichen Gewalt dazu thun, ein iglicher Furst in seinem Land. Denn was durch ordentliche Gewalt geschicht ist nit fur Aufruhr zu halten“. S. 49: „Fürsten und Herren — sollten das Ihre dazu thun und mit dem Schwert, das sie tragen, wehren, soviel sie mochten, ob sie Gottis Zorn — lindern kunnten“. Luther an den Rat von Danzig (1525), de Wette Bd. 2, S. 657: „Ist etwas zu ändern oder zu brechen, es sey Bilder oder was es sey, dafs solches nicht durch den gemeinen Mann, sondern durch ordentliche Gewalt des Raths geschehe: damit nicht auch wie anderswo einreifsen würde, die Obrigkeit zu verachten, welche doch Gott will gefürchtet und geehrt haben“.

gestatten" und mit starker Hand zur Reformation der Kirche schreiten[33]. Denn auch dazu hat die Obrigkeit ihre obrigkeitliche Gewalt, dass sie der Christenheit gegen die „toll gewordene" geistliche Gewalt mit ihrem Zwange helfe[34].

Diese Gedanken sind es, welche Luther dann in seiner gewaltigen Schrift An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung[35] noch in demselben Jahre (Juni 1520) mit mächtigen, aus den Tiefen des Herzens hervorbrausenden Tönen zu weltbewegendem Ausdruck brachte. Die Schrift ist der „Trompetenstofs zum Angriff", die Aufforderung der weltlichen Obrigkeit zur Reformation. „Die Zeit des Schweigens ist vergangen und die Zeit zu reden ist gekommen. Ich habe zusammengetragen etliche Stücke, christlichen Standes Besserung belangend, dem christlichen Adel deutscher Nation vorzulegen, ob Gott doch wollte durch den Laienstand seiner Kirche helfen, sintemal der geistliche Stand, dem es billiger gebührte, ganz unachtsam geworden ist." „Die Not und Beschwerung, die alle Stände der Christenheit, zuvor die deutschen Lande, drückt, hat mich auch jetzt gezwungen, zu schreien und zu rufen, ob Gott jemanden den Geist geben wollte, seine Hand zu reichen der elenden Nation." „Hier (Matth. 18, 15) wird befohlen einem jeglichen Glied, für das andere zu sorgen — wieviel mehr sollen wir da eintreten, wo ein alles regierendes Glied übel handelt." „Es ist keine Gewalt in der Kirche, denn nur zur Besserung. Darum, wo sich der Papst der Gewalt bedienen wollte, um zu wehren, ein frei

---

[33] Von guten Werken S. 196: „So dann solch unträgliche Unfuge alle geschehen unter dem Namen Gottes — sein wir fürwahr schuldig, soviel wir mugen, fuglich widerzustehen und müssen hie thun gleichwie die frummen Kinder, denen ihr Eltern toll oder wahnsinnig sein worden". S. 197: „Das wäre das best und auch das einige ubirbleibend Mittel, so Kunig, Fursten, Adel, Städt und Gemein selb anfiengen, der Sach ein Einbruch mächten, auff dafs die Bischof und Geistlichen (die sich itzt furchten) Ursach hätten zu folgen".

[34] Von guten Werken S. 196: „Siehe, das wären die rechten Turken, die die Kunig, Furst und Adel sollt am ersten angreifen, nit darinnen gesucht eigen Nutz, sondern allein Besserung der Christenheit und Hinderung der Lästerung und Schmach gottlichs Namens und also mit derselben Geistlichkeit umbgahn als mit dem Vater, der seine Sinn und Witz verloren hätt." S. 202: „Die Buberei, wilche durch official und andere bischofliche und geistliche Amptleut getrieben worden, — solchs sollt man mit dem weltlichen Schwert wehren, dieweil da kein ander Hulf noch Mittel ist".

[35] Weim. Ausg. Bd. 6 S. 406 ff. Erl. Ausg. Bd. 21 S. 277 ff.

Koncil zu machen, damit verhindert werde die Besserung der Kirche — so wollen wir ihn und seine Gewalt nicht ansehen, und wo er bannen und donnern würde, sollte man das verachten als eines tollen Menschen Vornehmen." „Ein jeglicher soll mit seinem Amt und Werk den andern nützlich und dienstlich sein." „Darum sage ich: dieweil weltliche Gewalt von Gott geordnet ist, die Bösen zu strafen und die Frommen zu schützen, so soll man ihr Amt lassen frei gehen ungehindert durch den ganzen Körper der Christenheit ohne Ansehen der Person, sie treffe Papst, Bischöfe, Pfaffen, Mönche, Nonnen oder was es ist." „Sie sind doch mit uns allen gleich dem Schwert unterworfen." Zwar sagen die „Romanisten, weltliche Gewalt habe nicht Recht über sie, sondern vielmehr die päpstliche sei über die weltliche". Aber diese „papierne Mauer" fällt zu Boden, „weil alle Christen wahrhaftig geistlichen Standes sind und unter ihnen kein Unterschied ist, denn des Amts halben allein". „Daher kommt's, dass in der Not ein Jeglicher taufen und absolvieren kann, was nicht möglich wäre, wenn wir nicht alle Priester wären." „Dieweil davon nun die weltliche Gewalt ist gleich mit uns getauft, hat denselben Glauben und Evangelium, so müſsen wir sie lassen Priester und Bischof sein und ihr Amt ansehen als ein Amt, das da gehöre und nützlich sei der christlichen Gemeinde." „Darum soll weltliche Gewalt ihr Amt üben frei, ungehindert, unangesehen, ob's Papst, Bischof, Priester sei, den sie trifft — wer schuldig ist, der leide. Was geistlich Recht dawider gesagt hat, ist lauter erdichtete römische Vermessenheit." „Also meine ich, diese Papiermauer liege darnieder, sintemal weltliche Herrschaft ist ein Glied worden des christlichen Körpers und geistlichen Standes, obwohl sie ein leiblich Werk hat." „Darum, wo es die Not fordert und der Papst ärgerlich der Christenheit ist, soll darzuthun, wer am ersten kann als ein treu Glied des ganzen Körpers, dass ein recht frei Koncil werde — was niemand so wohl vermag als das weltliche Schwert, sonderlich dieweil sie nun auch Mitpriester sind, Mitpriester, mitgeistlich, mitmächtig in allen Dingen und ihr Amt und Werk, das sie von Gott haben über jedermann, sollen lassen freigehen, wo es not und nutz ist zu gehen." „Nun wollen wir sehen der Stücke, die man billig in den Koncilien sollte verhandeln und mit denen Päpste, Kardinäle, Bischöfe und alle Gelehrten sollten Tag und Nacht umgehen, so sie Christum und seine

Kirche lieb hätten. Wo sie aber das nicht thun, soll das Volk und das weltliche Schwert dazu thun, unangesehen ihr Bannen oder Donnern."

Die weltliche Obrigkeit (nicht bloſs der Fürst als Privatperson) ist ein „Glied des christlichen Körpers", ihr Amt gehört und ist nützlich „der christlichen Gemeinde". Die weltliche Gewalt hat auch in der Christenheit als geistlicher Gemeinschaft (der Kirche) einen Beruf zu erfüllen, zu strafen das Unrecht, zu schützen gegen den Miſsbrauch der geistlichen Gewalt als gegen „eines tollen Menschen Vornehmen", und der Kirche zu „helfen", wenn der geistliche Stand versagt. Ihre Aufgabe und Macht ist Bestrafung der geistlichen Gewalt (womit, soweit nötig, die thatsächliche Überwältigung sich verbindet) einerseits, und die Bevormundung der geistlichen Gewalt (wenn sie „toll" geworden) andererseits. In jener Bestrafung und thätlichen Überwindung verwaltet die Obrigkeit eine nur ihr zuständige Amtsbefugnis, und fällt insoweit ihre Thätigkeit, welche sie als Glied der Kirche handhabt, mit der custodia primae tabulae, welche ihr als Haupt des weltlichen Gemeinwesens obliegt, zu einem guten Teil zusammen[36]. In der Bevormundung, d. h. in der Macht der Stellvertretung für die geistliche Gewalt übt sie dagegen eine der ganzen Laienschaft in der Kirche zuständige Befugnis aus. Versäumt die geistliche Gewalt ihre Pflicht, sei es, daſs sie nicht will, sei es, daſs sie nicht kann, so ist ein „jegliches Glied" verpflichtet, „für das andere zu sorgen", zumal „da einzutreten, wo ein alles regierendes Glied übel handelt". „Wo es die Not fordert, soll darzuthun, wer am ersten kann, als ein treu Glied des ganzen Körpers." Versäumt der geistliche Stand seine Pflicht, so hat die Laienschaft („das Volk") an Statt der Geistlichkeit zu handeln. An der Spitze der Laienschaft aber steht die weltliche Obrigkeit. Darum soll

---

[36] Nicht völlig, weil nicht jeder Amtsmiſsbrauch der geistlichen Gewalt ein Verbrechen (Gotteslästerung, Landfriedensbruch) in sich schliesst. Die Strafpflicht (bezw. Pflicht der thätlichen Verhinderung), welche der Obrigkeit als Glied der Kirche obliegt, schlieſst das ganze Gebiet der custodia primae tabulae in sich und geht noch darüber hinaus, da sie eine Pflicht ist, nicht bloſs dem Verbrechen, sondern auch dem bloſsen Miſsbrauch zu wehren. So erklärt sich, daſs Luther die custodia primae tabulae als solche nur gelegentlich betont (vgl. oben S. 556). Es genügte ihm, die Stellung der Obrigkeit als Glied des geistlichen Gemeinwesens geltend zu machen, um alle Folgerungen, deren er für sein Reformationswerk bedurfte, zu gewinnen. Erst die spätere Lehre, voran Melanchthon, hat dann auch die Sätze von der custodia als Hilfssätze für die Reformationsgewalt der Landesherrn in den Vordergrund gerückt.

im Fall der Not „das Volk und das weltliche Schwert“ Hand anlegen „unangesehen ihr Bannen oder Donnern“. Wäre die Meinung der Reformatoren etwa gewesen, daſs die weltliche Obrigkeit geistlich das vornehmste Glied der Kirche schlechtweg bedeute, vornehmer als Apostel, Propheten, Lehrer, vornehmer als das Lehramt, vornehmer als die Träger der geistlichen Gaben[37]? Welch eine Entstellung des wahrhaft Christlichen. Nicht von ferne hätte ein solcher Gedanke in dem Geiste Luthers, der die weltliche Gewalt für „gar ein gering Ding vor Gott“ achtete (Anm. 26), und ebenso wenig in dem Melanchthons Raum gehabt! Der Ausdruck „vornehmstes Glied der Kirche“ stammt bekanntlich von Melanchthon[38]. Die Sache,

---

[37] Diese Auffassung begegnet gar nicht selten. Sogar v. Scheurl, Zur Lehre vom Kirchenregiment S. 64. 65 erklärt, daſs die Landesherrn „nicht dem weltlichen Stand nach, der in der Kirche nichts bedeuten kann“ (dies ist die moderne Anschauung, vgl. oben S. 559), sondern, da sie im Bekenntnis zum Evangelium dem christlichen Volk ihrer Lande vorangegangen, „als Hauptbekenner zum Evangelium“ für die praecipua membra erachtet wären, ja „sich recht eigentlich als praecipua membra bezeigt“ hätten. Da ferner es „nach göttlichem Willen“ Pflicht des Landesherrn sei, als „Hauptbekenner zum Evangelium“ seinem christlichen Volk voranzugehen, so ergebe sich daraus der Beruf des Landesherrn, sobald die Umstände darauf hinweisen, das Kirchenregiment zu übernehmen (!). Ebenso Dove in Richters Kirchenr. 8. Aufl. S. 503. 504. Luther würde gewiſs sehr überrascht gewesen sein, zu erfahren, daſs der Kurfürst von Sachsen im Lande Sachsen den „Hauptbekenner zum Evangelium“ darstelle. Und sollte es wirklich kraft seines landesherrlichen Amtes dem Landesherrn als Pflicht obliegen, daſs er als der „Hauptbekenner zum Evangelium“ in seinem Lande wirke?! — Steinmeyer, Begriff des Kirchenregiments S. 6. 97 ist dem „praecipuum membrum“ gegenüber vollständig ratlos. — Das Richtige hat schon Stahl, Kirchenverf. S. 195: „Mit dem praecipuum membrum ecclesiae bezeichnet Melanchthon den Fürsten nicht als oberstes Glied der geordneten Kirche, sondern nur als oberstes Glied der Laiengemeinde (reliquae ecclesiae) im Gegensatz zu den Hirten, nicht als Kirchenobern, sondern nur als erstes Gemeindeglied.“ — Nicht unbemerkt darf bleiben, daſs auch der Apostel Paulus 1. Kor. 12, 28, bereits die Christenheit als Weltgemeinde setzend, die weltliche Obrigkeit (*κυβερνήσεις*) unter den Gaben der Ekklesia nennt (insofern tritt hier zum ersten Mal die das Mittelalter beherrschende Anschauung von der Christenheit auf); aber er nennt sie mit den *γένη γλωσσῶν* an letzter Stelle, vgl. oben S. 108 Anm. 69.

[38] Schmalk. Art. Anhang de pot. papae (Müller S. 339): Imprimis autem oportet praecipua membra ecclesiae, reges et principes, consulere ecclesiae. — Melanchthon, De jure reformandi (1537), Corp. Ref. III, p. 244: Quinta ratio (für das Reformationsrecht der Obrigkeit) ab officio communi omnium membrorum in ecclesia. Cessantibus episcopis, aut si ipsi episcopi false doceant, reliqua ecclesia debet malos pastores ab officio removere, et in quolibet coetu praecipua membra caeteris praeire debent et juvare alios, ut emendetur ecclesia. Principes et ceteri magistratus debent esse praecipua membra

welche das Mittelalter bereits gerade so gedacht und welche Luther wie wir gesehen, schon in der Schrift an den Adel mit der ganzen Gewalt seiner Überzeugungskraft geltend gemacht hat, ist lediglich die, dafs die Obrigkeit das vornehmste Glied der Laienschaft, des „Volkes", der übrigen Kirche unter Ausschlufs des geistlichen Standes, der „Kirche" in diesem engeren Sinn[39] bedeutet. Die Obrigkeit ist das erste Gemeindeglied. Ordentlicher Weise soll die Gemeinde (die „Kirche") durch den geistlichen Stand (die geistliche „Obrigkeit") geführt werden. Versagt die geistliche Obrigkeit, so hat die weltliche Obrigkeit die Führung der Gemeinde („Kirche") gegen den geistlichen Stand zu übernehmen. Warum? Nicht wegen irgend welcher

---

ecclesiae. Ergo necesse est, illos hanc emendationem inchoare et adjuvare. — — Et hanc emendationem praecipue adjuvare debent magistratus tamquam potiora membra ecclesiae. — Neque enim dubium est, ecclesiam et eos, qui sunt praecipua membra, debere defensores impiorum cultuum removere ab officiis ecclesiasticis.

[39] Die ganze Stelle, welche Anm. 38 aus Melanchthon De jure ref. angezogen ist, spricht von der reliqua ecclesia mit Ausschluss des (als irre gehend gesetzten) geistlichen Amtes, von den membra und den praecipua membra dieser übrigen „Kirche". Ja, der Ausdruck „Kirche" schlechtweg dient bei Luther wie bei Melanchthon ganz regelmässig zur Bezeichnung der gesamten Gemeinde in dem Sinne, dass an erster Stelle die Laienschaft, die Gemeinde im engeren Sinne, im Gegensatz zum geistlichen Amt, verstanden ist. Vgl. z. B. Luther, Exempel einen rechten christlichen Bischof zu weihen (1542), Erl. Ausg., Bd. 26, S. 99: „Die Schafe oder Kirchen sollen fliehen und meiden die Frembden." S. 106: „einen (Bischof zu wählen), der dem Schutzherrn und der Kirchen zu N. nicht zuwider sei". S. 108: „müfste die Kirche zur N. also sagen: — er soll nicht sein unser Bischof, konnen — euch selbs auch für kein Capitel halten". S. 121: „begehren wir itzt nicht mehr, denn dafs die Bischofe oder Capitel — leiden, dafs von der Kirchen mit ihrem Wissen und Willen tüchtige Personen gesucht und angenommen würden". S. 125: „bei solcher Weihe ist gewest — diese folgende Bischofe oder wie man sie nennen will Pfarrherrn — auch ist die Kirche und das Volk, dazu auch die Landsfursten und Schutzherrn selbs personlich dabei gewest". Melanchthon de ordin. (1536), Corp. Ref. III, p. 184: Die Berufung zum öffentlichen Predigtamt „stehet vornehmlich bei der Oberkeit und Bewilligung der Kirchen desselbigen Orts, da einem zu predigen befohlen wird —. Nun bin ich also durch die Kirch zu F., das ist durch die Oberkeit und vornehmsten Personen öffentlich berufen, welche Kirch und Personen zu berufen Macht haben, dazu grofse wichtige Ursach haben, selb und ohn der Bischoff Zuthun christliche Prädicanten zu foddern". Wittenberger Reformation 1545, Corp. Ref. V, p. 605: „zu welcher Verhör (im Bannverfahren) nicht allein die Priester zu ziehen, sondern auch gottfürchtige gelehrte Personen aus den weltlichen Ständen als fürnehme Gliedmafs der Kirchen". Ganz in diesem Sinn heifst es in den Schmalk. Art., dass die Schlüssel nicht blos der Geistlichkeit, sondern „der ganzen Kirchen" gehören, vgl. oben § 35 Anm. 19. 21.

geistlichen Eigenschaften, durch welche die weltliche Obrigkeit als solche ausgezeichnet wäre (ein unmöglicher Gedanke!), sondern wegen ihrer weltlichen Gewalt. Weil die weltliche Obrigkeit das Schwert führt, weil sie und sie allein von Gott die äufsere Zwangsgewalt empfangen hat, deren es bedarf, um in Widerspruch mit dem irrenden geistlichen Stand der Kirche (Gemeinde) zu ihrem Recht zu helfen. Die thätliche Auflehnung gegen die geistliche Gewalt seitens der einfachen Gemeindeglieder würde Aufruhr sein und darum verwerflich, nicht weil der geistlichen Obrigkeit (dieser gegenüber ist man ja in solchem Fall zum Widerstand verpflichtet), sondern weil der weltlichen Obrigkeit damit in ihr Amt gegriffen wäre[40]. Die weltliche Obrigkeit allein hat die äufsere Macht empfangen, welche zur Führung und Durchsetzung solches Widerstandes dienlich und gefordert ist. Sie hat, nicht als solche (d. h. nicht als Oberhaupt des weltlichen Gemeinwesens), aber als Glied (Vogt) der Kirche die Pflicht, der Kirche (der wahren Kirche) den weltlichen Arm zu leihen[41], und die Leistung des weltlichen Armes, d. h. die Übung äufserer Gewalt, ist wie die Pflicht so zugleich das Vorrecht der weltlichen Obrigkeit. Niemand sonst hat von Gott Vollmacht, der Kirche durch äufsere Machtübung zu helfen. Darum ist die Erhebung der Laienschaft gegen die geistliche Obrigkeit nur unter Führung der weltlichen Obrigkeit möglich. In diesem Sinn und in diesem Sinn allein stellt die weltliche Obrigkeit das vornehmste Glied der Kirche, d. h. das von Gott gesetzte Haupt der Laiengemeinde nicht blofs in weltlichen Dingen (im Staat), sondern gerade auch in der Kirche dar.

Aber — darf die Laienschaft gegen den geistlichen Stand sich erheben? Darf die Obrigkeit als Führerin der Laienschaft Gewalt gegen die Geistlichkeit üben? Hier war die Stelle, wo die „Romanisten“ ihre „papierne Mauer“ gegen den christlichen Adel

---

[40] Vgl. oben Anm. 32. Weil die Obrigkeit als Trägerin der weltlichen Gewalt das praecipuum membrum (reliquae) ecclesiae darstellt, bezeichnet Melanchthon, Corp. Ref. III, p. 251 (vgl. unten Anm. 43), die Pflicht der Obrigkeiten zum Handeln an der Spitze der reliqua membra ecclesiae als eine Pflicht, welche ihnen tanquam praecipua membra in externa societate obliegt.

[41] Vgl. Schmalk. Art. Anh. (Müller S. 339): „Fürnehmlich aber sollen Könige und Fürsten als fürnehmste Glieder der Kirchen helfen (consulere ecclesiae) — — wie kann der Kirchen wider solche Stücke geholfen werden? — — will es ja den Königen und Fürsten gebühren, dafs sie dem Papst solchen Mutwillen nicht einräumen, sondern schaffen, dass der Kirchen die Macht zu richten nicht genommen werde.“

aufgerichtet hatten: „weltliche Gewalt habe nicht Recht über sie“, und diese Mauer hat Luther durch die von ihm wieder entdeckte Lehre vom allgemeinen Priestertum mit Posaunenton umgeblasen. Weil „alle Christen wahrhaftig geistlichen Standes sind“, so ist auch die Obrigkeit „Mitpriester, mitgeistlich, mitmächtig in allen Dingen“ und soll ihr Amt und Werk „frei gehen über jedermann“. Sie, die Geistlichen, sind „mit uns allen gleich dem Schwert unterworfen“. Die Zwangsgewalt der Obrigkeit ist ihr gerade auch über den geistlichen Stand, und zwar auch in der Kirche zuständig. So hat sie von Gott Beruf und Pflicht, ihren weltlichen Arm nicht bloſs (so hatte das Mittelalter es gefaſst) der Geistlichkeit gegen die Laienschaft, sondern in gleicher Weise der Laienschaft (der „Kirche“) gegen die Geistlichkeit zu leihen.

Die Laienschaft ist verpflichtet zur Reformation, wenn die geistliche Gewalt ihr Hirtenamt versäumt. Die Laienschaft ist selber Priesterschaft, nicht dem geistlichen Stande, sondern nur dem leiblichen „Amt und Werk“ nach von der Geistlichkeit unterschieden. Es giebt keinen sonderlichen priesterlichen Stand. Sie sind alle Priester und Könige, berufen zu eigenem geistlichen Urteil, zur Freiheit von allem geistlichen Menschengesetz, zum Widerstand gegen das geistliche Amt, welches wider die Kirche sich versündigt. So ist auch die Obrigkeit als Glied der Kirche des Priestertums teilhaftig, dem geistlichen Stande priesterlich ebenbürtig, fähig und berufen kraft ihres Priestertums, ihre weltliche Gewalt gegen den geistlichen Stand selbst zu kehren, um den wahren Glauben und die wahre Kirche gegen das untreu gewordene geistliche Amt zu verteidigen. Die Mauer, hinter welcher der zum Stein des Anstoſses gewordene geistliche Stand sich sicher wähnte, ist umgeblasen und freie Bahn gewonnen für das in solchem Fall der Not allen treuen Gliedern der Kirche, an ihrer Spitze der weltlichen Obrigkeit obliegende Werk der Kirchenreformation.

An die Stelle des beamteten Priestertums (der Geistlichkeit) soll, wenn nötig, zum Zwecke des Reformationswerkes das unbeamtete Priestertum (die Laienschaft) mit seinem Handeln treten. Das ist allgemeiner Grundsatz in jedem Notfall. Es ist zweifellos, dass „in der Not ein Jeglicher taufen und absolvieren kann“. Es gilt, wenn das ordentliche Thätigwerden des geistlichen Amtes ausgeschlossen ist, der aus dem allgemeinen Priestertum geborene Notepiskopat der Laien. Ganz gerade so hier. „Wo es die Not fordert und der Papst ärgerlich ist der Christenheit“, da gilt auch in solchem Falle der Notepiskopat der Laien kraft desselben allgemeinen Priestertums. An

der Spitze der Laienschaft aber steht die Obrigkeit, welche als Glied der Kirche verpflichtet ist, zum Schutz und Schirm der geistlichen Christenheit den Notepiskopat mit ihrer weltlichen Gewalt zu handhaben[42].

Die Aufgabe dieses Notepiskopats ist „des christlichen Standes Besserung“. Dazu gehört die Beseitigung (unter Umständen Bestrafung) des fehl gehenden Kirchenregiments und auf der anderen Seite die Bestellung des rechten Kirchenregiments. Als Wächterin der beiden Tafeln des Gesetzes (als Haupt des weltlichen Gemeinwesens) hat die Obrigkeit der Herstellung rechter Gottesverehrung nur durch äufsere (weltliche), an erster Stelle negativ wirkende Thätigkeit zu dienen: durch die Bestrafung und Verhinderung falschen Gottesdienstes (vgl. Anm. 47). Als Glied und demzufolge Notbischof und Schutzherrn der Kirche liegt ihr nicht blofs (und noch in weiterem Umfange als auf Grund der custodia, vgl. Anm. 36) jene negative, sondern auch die positive Thätigkeit ob, durch kirchliches Handeln an Statt der ordentlichen kirchlichen Organe die innere Umwandlung des kirchlichen Lebens, die Erzeugung der rechten Gottesverehrung, die Bestellung des rechten Gottesdienstes herbeizuführen. Kirchlich hat die Gemeinde (Kirche) das Recht, die falschen Lehrer ihres Lehramts zu entsetzen. An der Spitze der Gemeinde steht in solchem kirchlichen

[42] Den Ausdruck „Notbischof“ gebraucht Luther bekanntlich in seinem Schreiben an die Visitatoren zu Sachsen vom 25. März 1539 (de Wette Bd. 5 S. 173): „unsern gnädigsten Herrn, der ohn das als unser einiger Nothbischof, weil sonst kein Bischof uns helfen will, bemuhen ohne Noth“, und sodann in seiner Schrift: Exempel, einen rechten christlichen Bischof zu weihen (1542) Erl. Ausg. Bd. 26, S. 122: „Mussen doch unsere weltlichen Herrschaften itzt Nothbischofe sein und uns Pfarrherr und Prediger (nachdem der Papst und seine Rotte nicht dazu, sondern dawider thut) schutzen und helfen, dafs wir predigen, Kirchen und Schulen dienen konnen“. S. 123: „Denn sie (die Landesfürsten und Schutzherrn des Stifts) haben solches gethan und wohl thun mussen als Patronen des Stifts, die Kirchen des Stifts bei dem heiligen Evangelio — zu erhalten, als rechte Nothbischofe in solchem Fall, da ein Capitel den Holzweg will“. Den Gedanken selber hat Luther, wie aus dem obigen hervorgeht, schon im Jahre 1520 vertreten, und stellt daher die gleichfalls oft angezogene Äufserung des Herzogs Albrecht von Preufsen v. J. 1530 (Jacobson, Gesch. der Quellen des ev. K.-R. der Prov. Preufsen u. Posen, S. 53: Cum videremus, multas graves causas in ecclesiis nostri ducatus negligentius curari ab iis, quorum intererat illas cognoscere — coacti sumus alienum officium, hoc est episcopale in nos sumere, ut quantum fieri possit corrigenda aliquo modo mutarentur atque in meliorem formam et statum dirigerentur) einen getreuen Ausdruck der von Luther stammenden reformatorischen Ideen dar.

Handeln die Obrigkeit. Kirchlich hat die Gemeinde das Recht, in solchem Fall das Lehramt neu zu besetzen. An der Spitze der Gemeinde steht auch darin die Obrigkeit. Kirchlich hat die Gemeinde das Recht, in Koncilien auch über den Papst zu richten. An der Spitze der Gemeinde steht wiederum, um das rechte Urteil „der Kirchen“ herbeizuführen, die Obrigkeit[43]. Die custodia utriusque tabulae dient der rechten Bestellung des staatlichen, das Handeln als

[43] Während Melanchthon in dem Gutachten der Wittenberger Theologen v. J. 1536 (Corp. Ref. III, p. 225) und De jure ref. (Corp. Ref. III, p. 242) aus der custodia utriusque tabulae nur die Pflicht der Obrigkeit ableitet, durch Handhabung der externa disciplina (Strafgewalt) falschen Gottesdienst und Gotteslästerung zu unterdrücken und der rechten Lehre äufserlich Raum zu schaffen (oben Anm. 20), leitet er aus der Stellung der Obrigkeit als praecipuum membrum (l. cit. p. 244, vgl. oben Anm. 38) die Sätze ab: haec praecepta pertinent ad totam ecclesiam et singula membra: Cavete a pseudoprophetis, 1. Kor. 5. Auferte malum ex vobis ipsis, Gal. 1. Si quis aliud evangelium docuerit, anathema sit. Praecipit singulis, ut defensores impiorum cultuum et impiae doctrinae execremur, tamquam excommunicatos et maledictos. Hoc cum sit verissimum, ecclesia, remotis istis, debet eruditos et pios pastores eligere —. Et hanc emendationem praecipue adjuvare debent magistratus tamquam potiora membra ecclesiae. P. 251: cum episcopi sunt hostes verae doctrinae, amittunt jus gubernandarum ecclesiarum, et reliqua ecclesia mandatum habet, ut eos a gubernatione removeat et praeficiat pios doctores —. Hoc praeceptum ad reliqua ecclesiae membra omnia et singula pertinet —. Cumque principum et magistratuum munus praecipue debet ornare gloriam Dei, cum ipsorum sententiam reliquus populus intueatur, oportet eos tanquam praecipua membra in externa societate, sua autoritate veram ecclesiam adjuvare, removere impios doctores, praeficere pios. — Schmalk. Art. Anh. (Müller S. 339): „Fürnehmlich aber sollen Könige und Fursten als fürnehmste Glieder der Kirchen helfen und schauen, dafs allerlei Irrthum weggethan und die Gewissen recht unterrichtet werden —. Weil aber die Urtheil in Concilien der Kirchen und nicht des Pabsts Urtheil sind, will es ja den Königen und Fürsten gebühren, dafs sie dem Pabst solchen Muthwillen nicht einräumen, sondern schaffen, dafs der Kirchen die Macht zu richten nicht genommen und alles nach der heiligen Schrift und Wort Gottes geurtheilet werde — sind sie auch schuldig, den Pabst selbst zu strafen, wenn er fliehen oder wehren will das rechte Urtheil und wahre Erkenntnis der Kirchen“. — Die vornehmste Forderung, welche Luther im Jahr 1520 an den christlichen Adel stellt, ist, „ein recht frei Koncil“ herbeizuführen (vgl. oben S. 565), welches alle die von ihm gerügten Mifsstände beseitige. Im Jahr 1522 schreibt Luther an den Kurfürsten Friedrich in Bezug auf den vom Rat zu Altenburg bestellten, vom Stift angefeindeten Prediger des Evangeliums, dafs der Kurfürst als weltliche Obrigkeit nicht verpflichtet sei, das Stift in seinem Widerspruch zu schützen, dafs er vielmehr als Glied der Kirche zur rechten Bestellung des Lehramts helfen müsse: „E. K. F. G. ist auch für sich selbs schuldig, als ein christlich Mitglied, dazu zu rathen und helfen“. Dafs Luther das Vorgehen seines Kurfürsten zur Visitation auf die Stellung desselben als praecipuum membrum gründete, wird unten § 38 sich ergeben.

praecipuum membrum der rechten Bestellung des kirchlichen Gemeinwesens, der „Besserung des christlichen Standes“, der von der kirchlichen Gemeinde unter Führung der weltlichen Obrigkeit ins Werk zu setzenden kirchlichen Reformation.

Die ganze Gedankenreihe aber, welche dies Ergebnis für die Kirchenreformation vermittelt, ist die mittelalterliche von den über die Christenheit gesetzten beiden Schwertern, die Anschauung, daſs der Träger der weltlichen Gewalt nicht bloſs als Privatperson, sondern als Obrigkeit auch der geistlichen Christenheit, der Kirche angehört. Die „beiden Regimente“ sind von Luther und der lutherischen Reformation geschieden in Bezug auf den Inhalt ihrer Gewalt, aber nicht in dem Sinne, als wenn sie zugleich getrennt sein sollten in Bezug auf das Thätigwerden ihrer Gewalt. Im Gegenteil: die geistliche Gewalt soll auch der Obrigkeit als solcher das Wort Gottes verkündigen (wenngleich ohne formales Gehorsamsrecht und darum ohne theokratische Schluſsfolgen), und umgekehrt, die weltliche Gewalt soll auch die geistliche „Obrigkeit“ strafen, ja, wenn nötig, beseitigen, bessern, reformieren in Übung ihres weltlichen Armes, den sie als priesterliches Glied der Kirche (dies ist der neue Gedanke) nicht bloſs gegen die Laienschaft, sondern gerade so gegen das fehlgehende geistliche Amt zu handhaben vor Gott verpflichtet ist.

Jetzt sind wir im Stande, die Stellung, welche der weltlichen Obrigkeit nach der Lehre der lutherischen Reformation zu der Handhabung der Kirchengewalt (Schlüsselgewalt) gebührt, zu übersehen.

Als Wächterin der beiden Tafeln des Gesetzes hat die Obrigkeit die Strafgewalt (gegen Gotteslästerung und gegen jeden aus Handhabung der Schlüsselgewalt hervorgehenden Bruch des Landfriedens). Als Glied der Kirche (praecipuum membrum) hat sie die Reformationsgewalt, welche jene Strafgewalt mit einschlieſst, aber weit über dieselbe hinausgeht. Die Lehre von der custodia hat als solche eine Bedeutung nur für den Landesherrn im Staat (für das weltliche Regiment an sich). Für den Landesherrn in der Kirche ist allein die Lehre von dem praecipuum membrum entscheidend. Nur diese letztere Lehre stellt die Rechte und Pflichten, welche dem Landesherrn für das Werk der Kirchenbesserung obliegen, an das Licht. Massgebend ist darum für die Durchführung und Gestaltung der Reformation nicht die Lehre von der custodia, sondern allein die Lehre vom praecipuum membrum gewesen[44], und tritt deshalb

[44] Der bisher herrschenden Lehre fehlt es in Bezug auf das Verhältnis der Theorie von der custodia zu der von dem praecipuum membrum an der nötigen

bei Luther so gut wie ausschliefslich die Lehre von dem praecipuum membrum auf. Nur weil die Obrigkeit als solche ein Glied der

---

Klarheit. So wird z. B. bei Dove in Richters Kirchenr. 8. Aufl. S. 165. 314 die Entstehung des landesherrlichen Kirchenregiments aus der Lehre von der custodia, S. 503 ff. aber aus der Lehre von dem praecipuum membrum abgeleitet. Mejer, Grundlagen, insbesondere S. 72. 122, erklärt die Lehre von der custodia für die entscheidende. Als praecipuum membrum sollen die Landesherrn (so giebt Mejer, S. 121 die Ansicht der Reformationszeit wieder) nur in den Stand gesetzt sein, „die in ihrem Amte (kraft der custodia) liegende Mission an der Kirche zu begreifen". Für ausschlaggebend hält er die Thatsache, dafs in den städtischen Republiken die Theorie von dem praecipuum membrum „nicht Platz habe" (also nur die Lehre von der custodia als mafsgebend übrig bleibe), weil den städtischen Magistratspersonen ihre Gewalt nur als Amtsgewalt, „niemals zu persönlicher Disposition" zuständig sei. Die Voraussetzung ist auch hier die moderne (vgl. oben S. 559), dafs der Träger obrigkeitlicher Gewalt grundsätzlich nur als Privatperson der Kirche angehöre. Sobald klar ist, dafs das Amt der Obrigkeit gemäfs den von den Reformatoren übernommenen mittelalterlichen Anschauungen in die Kirche hineingehört (das „weltliche Schwert ist nach Luther „Mitpriester, mitgeistlich, mitmächtig in allen Dingen"), fällt diese ganze Schlufsfolgerung in sich zusammen. Von den herkömmlichen Anschauungen aus begreift man überhaupt nicht, weshalb von den Reformatoren zwei Theorien, die von der custodia und die vom praecipuum membrum, ausgebildet sind, wenn schon jede einzelne Theorie für sich das entscheidende Ergebnis (Pflicht und Recht der Obrigkeit zur Reformation) gehabt hätte. In den von den weltlichen Obrigkeiten erlassenen reformatorischen Kirchenordnungen, und zwar (schon dadurch wird Mejers soeben mitgeteilte Ansicht widerlegt) in den städtischen gerade so wie in den landesherrlichen, pflegt die Pflicht der Obrigkeit betont zu werden, nicht blofs für Leib und Gut, sondern auch für der Seelen Seligkeit ihrer Unterthanen „nach allem Vermögen" zu sorgen, da „nicht allein den Bischöfen, sondern auch den Königen und Fürsten von Amts wegen gebührt, falsche Lehr und falschen Gottesdienst abzuschaffen und die rechte Lehr und Gottesdienst anzurichten und zu handhaben", und „wir uns zur Förderung göttlicher Ehre und Ausbreitung der Wahrheit des heiligen Evangeliums, alsoviel unser fürstlich Amt betrifft, durch unsere Unterthanen zu verschaffen schuldig erkennen" (Brandenburger KO von 1540, Pfalz-Neuburger KO von 1543, Preufsische KO von 1544, Richter KO Bd. 1 S. 334. Bd. 2 S. 26. 64), dafs „wir (eine Oberkeit dieser Stadt) aus Gottes Befehl und von Amts wegen schuldig sind, nicht allein Väter zu sein unserer Unterthanen in geistlichem Regiment soviel Leib und Gut betrifft, sondern auch und viel mehr der Seelen Heil halber, also dafs alle falsche Lehre soviel möglich ausgereutet, alle Gotteslästerung abgeschafft und jedermann zur Erkenntnis der Wahrheit gefördert werde", denn „dieweil eine jegliche Obrigkeit Gottes Dienerin ist, haben wir billig, soviel wir immer mögen, Fleifs angewendet, abzustellen was gotteslästerlich und irrig ist und fordern was christlich und gut ist, das bekennen wir uns vor Gott schuldig" (Efslinger KO von 1534, KO der Stadt Hannover von 1536, Richter KO Bd. 1 S. 247. 273), vgl. die bei A. Frantz, Die ev. Kirchenverf. der deutschen Städte des 16. Jahrh., 1878, S. 48 ff., gesammelten Stellen. Der Inhalt dieser Äufserungen stellt sofort klar, dafs die der Obrigkeit als Glied der Christen-

Kirche ist, besitzt sie den Notepiskopat, welcher die Reformationsgewalt einschliefst.

Die Stellung, welche die reformatorische Lehre der weltlichen Obrigkeit zuweist, hat die reichsgesetzliche Anerkennung zunächst vorläufig (bis zur Regelung der Religionsfrage durch Koncil oder Nationalversammlung) schon in dem Reichsabschied von Speyer 1526, dann abschliefsend im Augsburger Religionsfrieden von 1555 ge-

---

heit obliegende Pflicht zur Bestellung rechten Gottesdienstes, d. h. zur Reformation gemeint ist, nicht blofs die weltliche Strafpflicht kraft der custodia. Besonders deutlich ist gerade eine städtische Kirchenordnung, die Hallische Kirchenordnung von 1526 (Richter Bd. 1 S. 40): „So ist die Oberkait als christenliche glider und mitgenossen der Kindtschafft Gottes bei ir sel selikait und amptshalben zu furdern schuldig anzurichten zu ordiniren irn underthonen (weltlichem gewalt nach) und irn mitbrudern Cristo nach dan sie auch der ewigen miterben mit inen sein zu gut und fromen alles was Cristus in einer cristenlichen versamlung offentlich zu thun bevolhen — fürnemlich drew stuck — predigen das Evangelion tauffen und das nachtmal Cristi nach seinem uffsatz zu halten“ (eine Stelle, die überdies allein schon ausser Zweifel stellen würde, dafs Melanchthon weit entfernt ist, der Urheber der Lehre vom praecipuum membrum zu sein). Ganz gerade so wie die Kirchenordnung von Hall äussert sich im J. 1527 der Herzog von Liegnitz (Richter, KO Bd. 1 S. 73. 74): „fsein wir dornoch durch heilige schrifft gelernt und underweist worden, das wir bey vormeidung götliches tzornns in deme, fso der seelen heil belangt schuldig weren einsehen zu haben, ja allen vleiss furzuwenden, auff das unser underthone mit dem reinen claren wort des heiligen Evangelii — gelert, zum ewigen leben erhaltenn und — vorsorget wurden. — — Oder wie woltenn wir dasselbe fur gott veranthwortten, fso wir allein tzeitlichem friede mit fursichtikeit nachtrachtenn, das aber fso die seelenn — betrifft, gantz verlassenn — so doch der Herr Christus allenn Christenn bevolhenn hat, erstlich das reych gottis unnd seyne gerechtigkeyt zu suchenn —“. Dafs ebenso Luther selber im J. 1528 die reformatorische Thätigkeit seines Kurfürsten allein auf die Eigenschaft desselben als praecipuum membrum und nicht auf die custodia gegründet hat, wird unten § 38 sich herausstellen. Gerade diese drei, dem Ende der zwanziger Jahre, d. h. der entscheidenden Zeit angehörigen, unmifsverständlich redenden Zeugnisse setzen es völlig aufser Zweifel, dafs der Gedanke von dem praecipuum membrum allein für die dem Evangelium dienende obrigkeitliche Reformation den Ausschlag gegeben hat. Zugleich wird durch das obige klar, dafs die in den Kirchenordnungen so oft betonte Pflicht der Obrigkeit, auch für das Seelenheil der Unterthanen zu sorgen, nicht aus dem Inhalt der weltlichen Gewalt (welche als solche vielmehr nur „Leib und Gut“ zu schützen berufen ist, oben S. 549 ff.), sondern lediglich aus der Stellung der Obrigkeit als Glied der Kirche hervorgeht, also eine blofse Notpflicht ist (wenn das geistliche Amt versagt). Damit verschwindet der anscheinende Widerspruch zwischen den Aussagen der Reformatoren über das Wesen der weltlichen Gewalt einerseits und über die Reformationsgewalt der Obrigkeit andererseits.

funden[45]. Um so bedeutsamer wird die Frage, ob in den dargelegten Sätzen der lutherischen Lehre der Grundsatz des landesherrlichen Kirchenregiments enthalten ist. Wenn die Frage, wie dies die

[45] In dem Speyrer RA von 1526 haben bekanntlich die Reichsstände sich „einmütiglich verglichen und vereyniget, mittlerzeit des Concilii oder aber National-Versammlung, nichtsdestoweniger mit unsern Unterthanen ein jeglicher in Sachen, so das Edict, durch Kaiserliche Mayestät auf dem Reichstag zu Wormbs gehalten, ausgangen belangen möchten, für sich also zu leben, zu regieren und zu halten, wie ein jeder solches gegen Gott, Kayserliche Mayestät hoffen und vertrawt zu verantworten“. Mit dem Grundsatz, dass die Landesobrigkeit über die Ausführung des Wormser Edikts von 1521 zu befinden habe, war ihr die freie Handhabung ihrer weltlichen Gewalt, also nicht blofs die custodia utriusque tabulae (Handhabung der Strafgewalt gegen falschen Gottesdienst und damit Gewährung des staatlichen Schutzes für den rechten Gottesdienst), sondern ebenso die Reformationsgewalt (als praecipuum membrum, Vogt der Kirche), die Einführung der neuen Lehre und Bestellung des rechten Gottesdienstes reichsgesetzlich vorläufig freigegeben worden. A. M. Kluckhohn in v. Sybels Hist. Zeitschr. Bd. 56 (1886) S. 193 ff. Friedensburg, Der Reichstag zu Speyer 1526 (1887). Das Richtige führt Brieger a. a. O. (oben Anm. 3) aus unter Berufung auf das Vorgehen Philipps von Hessen und des Herzogs Friedrich von Liegnitz: „reichsrechtlich gründen sich (man ist in jüngster Zeit mit Unrecht von dieser Rankeschen Auffassung abgewichen) die Ansätze zu evangelischen Landeskirchen auf diesen Beschluss von Speyer“. Vollends beweisend ist die Äufserung Luthers in seinem Schreiben an den Kurfürsten Johannes vom 22. Nov. 1526 (de Wette, Bd. 3, S. 136): „Nu aber in E. K. F. G. Fürstenthum päbstlich und geistlicher Zwang aus ist, und alle Klöster und Stift E. K. F. G. als dem obersten Häupt in die Hände fallen, kommen zugleich mit auch die Pflicht und Beschwerde, solches Ding zu ordnen; denn sichs sonst niemand annimmt noch annehmen kann noch soll.“ Obgleich Luther den soeben (27. August) ergangenen Reichsabschied nicht ausdrücklich nennt, ist doch klar, dafs er auf denselben Bezug nimmt. Luther fand bereits in dem RA von Speyer 1526 die Aufhebung der bischöflichen Jurisdiktion (des „päpstlichen und geistlichen Zwanges“) für die Gebiete der evangelischen Reichsstände, welche dann der Augsburger Religionsfriede von 1555 „bis zu endlicher christlicher Vergleichung“ bestätigte. Das Pflichtverhältnis, welches die weltliche Obrigkeit nötigte, der bestehenden Kirche den weltlichen Arm zu leihen (Wormser Edikt), und damit das Gehorsamsverhältnis der Reichsstände gegenüber dem bisherigen geistlichen „Zwang“ war durch den Speyrer RA von 1526 (vorläufig) aufgehoben worden. Infolge dieser Thatsache, welche die bisherige geistliche Regierung der Bischöfe über die kursächsischen Lande beseitigte, forderte nunmehr in dem angezogenen Schreiben Luther seinen Kurfürsten zum notbischöflichen Handeln durch Visitation (und Reformation) auf, während er noch im Jahr 1525 trotz der Anregungen Hausmanns sich in dieser Hinsicht zurückgehalten hatte (vgl. §. 38). Auch in Kursachsen (und das Vorgehen Kursachsens war bekanntlich für das übrige evangelische Deutschland mafsgebend) ist das landesherrliche Reformationswerk auf Grund des Speyrer RA. von 1526 in die Hand genommen worden.

allgemein herrschende Meinung ist[46], zu bejahen wäre, so würde es wahr sein, was so häufig behauptet wird, daſs Luther selber, ganz in Widerspruch mit seinen sonstigen Grundüberzeugungen, und ihm folgend die lutherische Reformation, dem Landesherrn das Kirchenregiment als ihm nach göttlicher Ordnung zukommend (denn es ist zweifellos, daſs für Luther die entwickelte Stellung der Obrigkeit eine göttliche Ordnung ist) übertragen hätte.

Es ist aber sofort klar, daſs jedenfalls die Lehre von der custodia utriusque tabulae weit entfernt ist, auch nur den Schatten einer Gewährung von Kirchenregiment zu bedeuten. Als Wächterin der ersten Tafel des Gesetzes handhabt die Obrigkeit lediglich ihre weltliche Strafgewalt. Sie versagt den Landfrieden der falschen öffentlichen Lehre und der sektiererischen Kirchenbildung, und sie gewährt den Landfrieden allein der rechten Lehre und der rechten Kirchenbildung[47]. Sie entscheidet darüber, welche Lehre und welche Kirche

[46] Vgl. z. B. Dove a. a. O. (oben Anm. 44), v. Scheurl, Kirchenreg. S. 64 ff., Kirchenrechtl. Abhandl. S. 323 ff., Waſserschleben, Landesherrliches Kirchenreg. S. 9, Friedberg, Kirchenr. S. 70, Höfling, Grundsätze S. 161 ff., Steinmeyer, Kirchenreg. S. 76. 85. 90 ff., Kawerau, Landesherrl. Kirchenreg. S. 23, und vornehmlich Mejer, Grundlagen S. 13 ff., dessen ganzes Buch der Ausführung des Gedankens gewidmet ist, daſs das landesherrliche Kirchenregiment auf der Lehre von der custodia ruhe. Über Köstlin, Dieckhoff, Stahl vgl. unten § 38 Anm. 22, wo sich ergeben wird, daſs die herrschende Lehre überhaupt keinen wesentlichen Unterschied zwischen der Lehre von der custodia und der vom praecipuum membrum annimmt. Maassen, Neun Capitel S. 247 ff. 255 ff., und Zorn, Kirchenr. S. 149 ff. 154. 155, sind der Ansicht, daſs zwar nicht Luther aber die Lehre von der custodia und dem praecipuum membrum für die Ursache des landesherrlichen Kirchenregiments zu achten sei. Als ob diese Lehren, und insbesondere die vom praecipuum membrum, nicht gerade in Luther ihren gewaltigsten Vertreter gefunden hätten! Beide Lehren stellen, wie im Text dargelegt ist, überdies lediglich die Fortbildung mittelalterlicher Gedanken dar.

[47] Da das Verbot und die Bestrafung falscher Lehre, bezw. der „Rotterei", zugleich notwendig den Schutz der rechten Lehre und der anerkannten Kirche darstellt, so hat auch die custodia eine positive Wirkung, die Aufrechthaltung der rechten Lehre und der rechten Kirche, und finden sich daher auch in den auf die custodia bezüglichen Äuſserungen der Reformatoren Sätze, welche diese positive Seite zum Ausdruck bringen. Vgl. z. B. Melanchthon (oben Anm. 20): blasphemias tollere et curare, ut pia doctrina et pii cultus proponantur, und Luther in der von Mejer, Grundlagen S. 122 Anm. 1, angezogenen Stelle (Drittes Bedenken der Theologen zu Wittenberg, Erl. Ausg. Bd. 64 S. 271): „Dieses lehrt auch das andere Gebot, darinnen den Regenten befohlen wird, daſs sie verhüten sollen, daſs Gottes Name nicht geunehrt werde —. Darum sind Fürsten schuldig, in ihren Gebieten rechte Lehre zu pflanzen und zu erhalten." Dennoch ist auch hier klar, daſs das durch die custodia primae tabulae vermittelte „Pflanzen und Erhalten" der rechten Lehre lediglich durch Erfüllung der Pflicht, zu „verhüten,

im Lande den staatlichen Schutz geniefst, d. h. im Lande geduldet wird, und welche Lehre und Kirche unter die weltliche Strafgewalt fällt, d. h. im Lande nicht geduldet wird. Sie hat Gewalt, der Lehre der Kirche die staatliche Anerkennung zu gewähren und zu versagen. In diesem Sinne gilt der Satz: cujus regio, ejus religio[48]. Ist das

---

dafs Gottes Name nicht geunehrt werde", gewirkt wird, dafs (wie dasselbe Bedenken ausführt) mit dieser Pflicht der Fürsten nur gemeint ist, „dafs ein jeder Fürst schuldig ist, die Christen und äufserliche rechte Gottesdienste zu schützen und zu handhaben wider allen unrechten Gewalt; wie auch sonst ein Fürst schuldig ist, einen frommen Unterthanen wider unrechte Gewalt zu schützen". Mit andern Worten: es bleibt dabei, dass der Fürst als Hüter der ersten Tafel zu lediglich weltlicher Thätigkeit verpflichtet ist, zu derselben Thätigkeit, welche er überhaupt zum Schutz seiner Unterthanen im Staat zu leisten hat: Schutz gegen Unrecht, hier gegen falsche Lehren und „Rotterei". Die Thätigkeit der Obrigkeit kraft der custodia ist und bleibt darum die lediglich äufsere Aufrechterhaltung der ersten Tafel (officium externae disciplinae conservandae etiam in iis quae ad primam tabulam pertinent, oben Anm. 20) durch Bestrafung und damit Verhinderung des falschen oder sektiererischen Gottesdienstes (prohibere falsam doctrinam et impios cultus). Als Parallelstelle zu dem angeführten Wittenberger Bedenken ist interessant Melanchthon, Examen Ordinandorum von 1552 (Corp. Ref. XXIII, p. CVII. CVIII): „Nu wissen auch die Heiden, das umb friedes willen not ist, unrechte Todschleger, Diebe und Räuber zu straffen —. Aber dieses ist allein ein Stücklin vom Ampt. Sondern die weltliche Oberkeit ist Gott diesen Dienst schuldig im ganzen göttlichen ewigen Gesetz, das ist, erstlich alle eusserliche erkandte Abgötterey, Zauberey, Eidbruch, Gotteslesterung, öffentliche Ketzerey sollen sie abthun und straffen und dagegen rechte Lere von Gott pflantzen lassen und helffen erhalten". Dementsprechend betont Melanchthon: De jure ref. (Corp. Ref. III, p. 250) den Unterschied zwischen der Obrigkeit und dem Lehramt: Dico autem custodem esse legis, quod ad externam disciplinam attinet, ut conservetur discrimen inter ministerium evangelii et magistratum. Ministerium evangelii proponit evangelium, per quod spiritus sanctus est efficax in credentibus —. Interea tamen magistratus suum habet officium externum, ne scandala proponantur, prohibet externam idolatriam, sicut adulteria aut caedes. — Non igitur miscemus officia, sed habet magistratus suam functionem, pertinentem ad externam disciplinam, sicut et lex jubet puniri blasphemos.

[48] Der Stand der herrschenden Lehre in Bezug auf die reformatorischen Grundgedanken wird am deutlichsten dadurch veranschaulicht, dafs Hundeshagen (unten § 39 Anm. 32), Dove in Richters Kirchenrecht 8. Aufl. S. 165. 314 und ebenso Zorn, Kirchenr. S. 155 in der Lehre von der custodia eine „theokratische Staatsgestaltung" ausgedrückt finden. Hat denn kraft der custodia der Staat irgend welche geistliche Gewalt? Kann er irgendwie in Gottes Namen die rechte Lehre feststellen? Wie würde Luther über solche Auffassung in Zorn geraten sein! Die custodia ermächtigt den Staat selbstverständlich nur, über die staatliche Geltung der Lehre zu entscheiden, und diese Entscheidung kann, wie Luther und seinen Genossen im Reformationswerk keineswegs verborgen geblieben ist (vgl. oben S. 555 Anm. 19), thatsächlich auch zu Gunsten der falschen Lehre ausfallen. Die weltliche Obrigkeit hat nach den

Kirchenregiment? Bedeutet das Kirchengewalt? Es versteht sich von selber, daſs der Landesherr insoweit keine Kirchengewalt, keine geistliche Gewalt, keine Schlüsselgewalt, sondern ganz allein seine Staatsgewalt ausübt. Er hat Gewalt über das Dasein der Kirche in seinem Lande; wer aber die Kirche regiert, darüber giebt diese Gedankenreihe nicht den geringsten Aufschluſs. Die Lehre von der custodia giebt dem Landesherrn (modern ausgedrückt) die Kirchenhoheit, nicht irgend welches Kirchenregiment.

Für die Frage nach der Entstehung des landesherrlichen Kirchenregiments kann allein die Lehre von dem praecipuum membrum in Betracht kommen. Als Glied der Kirche geht die Obrigkeit zu kirchlichem Handeln vor, zu kirchlicher Stellenbesetzung (Absetzung der falschen Lehrer, Bestellung rechter Lehrer), zur Berufung von Synoden, zur Visitation und Neuordnung des kirchlichen Wesens. Die Mehrzahl der Kirchenordnungen, durch welche die evangelische Kirche sich neu gestaltete, ist nicht, wie es an sich dem Wesen und der Lehre der Kirche entsprechen würde, vom Lehramt, sondern von der weltlichen Obrigkeit als praecipuum membrum ecclesiae erlassen worden[49]. Daher die Frage: schlieſst die Lehre von dem praeci-

---

noch mittelalterlich bestimmten Überzeugungen des 16. Jahrhunderts solche Gewalt im Staat über die äuſsere Geltung der Lehre, keine Gewalt über das Gewissen. Gerade durch die lutherische Reformation, durch die lutherische Trennung der „zwei Regimente" ist jede theokratische Gestaltung sowohl im Staat wie in der Kirche ausgeschlossen. Die Schlüsselgewalt, die Gewalt, das Wort Gottes zu verkündigen, kann niemals obrigkeitliche Gewalt sein, d. h. niemals mit dem formalen Recht auf Gehorsam sich verbinden, weder in den Händen kirchlicher, noch in den Händen weltlicher Obrigkeit, oben S. 548. Über das Wort Gottes, welches die Gewissen regiert, hat kein Mensch Gewalt. An diesem Satz wird durch die Lehre von der custodia kein Buchstabe geändert. Wie ist es möglich (und doch geschieht es nur zu oft), Luther der mangelnden Folgerichtigkeit zu zeihen, weil er „trotz" seiner Lehre von der Scheidung der zwei Regimente dennoch zur Lehre von der custodia sich bekannt hat! Die custodia der weltlichen Obrigkeit hat nichts mit der Schlüsselgewalt gemein. Sie handhabt die Gewalt der „äuſseren Disziplin", welche weltlich, im Staat, der Handhabung der Schlüsselgewalt äuſserlich übergeordnet ist.

[49] Nach lutherischem Bekenntnis fällt die Aufstellung von Kirchenordnungen unter die Aufgaben des Lehramtes, vgl. oben S. 524 ff. In Wirklichkeit ist die Mehrzahl der Kirchenordnungen von der Obrigkeit, nur unter Beirat des Lehramts, ausgegangen, vgl. z. B. die oben Anm. 44 angezogenen Zeugnisse. Doch kommen auch Fälle vor, in denen ausnahmsweise der Grundsatz von der kirchenordnenden Thätigkeit des Lehramts als solcher praktisch wurde, so namentlich unter Luthers Führung in Kursachsen und unter dem Vorangehen der evangelisch gewordenen Bischöfe im Herzogtum Preuſsen, oben S. 534 Anm. Vgl. ferner die Magdeburger KO von 1554, zu „welcher sich die Pfarrherrn und Diener der

puum membrum (wie heute vorausgesetzt zu werden pflegt) den Satz von dem Kirchenregiment der Obrigkeit in sich?

Die Lehre vom praecipuum membrum stellt, wie bereits zu zeigen versucht wurde, die mittelalterliche, von Luther nur fortgebildete Lehre von der Obrigkeit als Vogt der Kirche dar. Damit ist bereits die Antwort auf die gestellte Frage gegeben. Was thut die Obrigkeit, wenn sie das irregehende Lehramt beseitigt? Sie leiht der Kirche (der Gemeinde) ihren weltlichen Arm, um sich von dem falschen Lehramt zu befreien. Übt sie damit eine der Kirche zuständige Gewalt, geistliche Gewalt, Schlüsselgewalt? Keineswegs. Mit der geistlichen Gewalt (Schlüsselgewalt) könnte der beabsichtigte Zweck überhaupt nicht erreicht werden, denn die Schlüsselgewalt ist keine Zwangsgewalt. Darum gerade tritt das Handeln der Obrigkeit als praecipuum membrum, das Handeln des „Schwertes“ ein, weil und wenn zur Beseitigung der falschen Lehre die Schlüsselgewalt nicht ausreicht. Wenn Zwangsgewalt im Dienste der Kirche notwendig ist, so kann — dieser Satz stellt gerade eine Grundsäule der lutherischen Lehre dar — der Kirche nicht durch die Kirchengewalt, sondern nur durch die weltliche Gewalt geholten werden, denn nur die weltliche Gewalt ist Zwangsgewalt (Rechtsgewalt, obrigkeitliche Gewalt)[50]. Die Absetzung der falschen Lehrer, welche die

---

Kirchen zu Magdeburg einmütiglich vereinigt und entschlossen haben“ (Richter KO Bd. 2 S. 147). In der Regel fehlte es in den obrigkeitlichen Gebieten an einer geistlichen Persönlichkeit, welche (wie Luther in Kursachsen, die Bischöfe in Preufsen) den Beruf zu kirchenordnendem Auftreten besafs oder zu empfangen imstande war. Daher das Eintreten der Obrigkeiten. Vgl. unten bei Anm. 56.

[50] In diesem Punkt hat Mejer, und allein Mejer, die wahre lutherische Lehre ans Licht gefördert. Er entwickelt in seiner Schrift (Grundlagen S. 39. 40 und sonst) den lutherischen „Fundamentalgrundsatz, dafs es zu Aufrechthaltung aller Ordnung auf Erden nur ein gottgeordnetes Amt, das der weltlichen Obrigkeit, gebe“ und dafs „aus diesem Princip weiter abgeleitet wird, dafs, falls obrigkeitliche Einwirkung in der Kirche nötig werde, diese der weltlichen Gewalt gebührt“. Das ist genau das Richtige, sobald unter obrigkeitlicher Einwirkung die zwangsweise Einwirkung und unter Aufrechthaltung der Ordnung die zwangsweise Aufrechthaltung verstanden wird. Äufserer Zwang kann nach der lutherischen Lehre (welche gerade damit den modernen Staat vorbereitet hat) nur von der weltlichen Obrigkeit geübt werden. Der Irrtum Mejers besteht lediglich darin, dafs er als selbstverständlich voraussetzt, nach lutherischer Lehre sei das Kirchenregiment ein ordentlicher Weise durch Zwang zu handhabendes Regiment. Wenn das richtig wäre, so würde die Mejersche Folgerung, das Kirchenregiment komme nach lutherischem Bekenntnis grundsätzlich dem Landesherrn zu, unvermeidlich sein. Das Kirchenregiment ist aber nach lutherischem Bekenntnis ein grundsätzlich nicht durch Zwang, sondern „allein durch Gottes Wort“ zu führendes Regiment, auch sofern es sich nicht blofs um die Wortverwaltung innerhalb der einzelnen Gemeinde,

Obrigkeit als Helferin der Kirche (Gemeinde) vollzieht, ist im Sinne der lutherischen Reformation Ausübung der weltlichen Gewalt, welche zur thätlichen Abwehr, bezw. Bestrafung des Unrechts auch in der Kirche, wenn nötig, ihres Amtes zu warten hat. Und sollte es bei der Neubestellung des Lehramts unter Führung der Obrigkeit anders sein? Die Rolle, welche der Obrigkeit hier zukommt, ist wiederum die der Hülfe durch weltliche Gewalt, ohne welche die thätliche Einsetzung des neuen Lehramts, zumal die Überweisung der zum Unterhalt des Lehramts dienenden äusseren Mittel[51] unmöglich ist, sobald es sich um Überwindung widerstrebender, an der alten falschen Lehre hängender kirchlicher Kräfte handelt[52]. Genau

---

sondern um die Aufrichtung einer kirchlichen „Politie", einer Kirchenordnung handelt (§ 36). Und ist es so unmöglich, die Kirche im Sinne der Reformatoren durch das Ordnung erhaltende Wort zu regieren? Das Wort ist in der Welt und vornehmlich in der Kirche vielfältig mächtiger als das Schwert. Weil das Kirchenregiment ein Regiment durchs Wort bedeutet, ist nach lutherischem Bekenntnis die im Notfall eintretende zwangsweise, obrigkeitliche Aufrechthaltung der Ordnung niemals Kirchenregiment, sondern Handhabung des Schwertes, des der Kirche dienenden weltlichen Regiments.

[51] Über das Kirchengut hat nach Luther im Zweifel die Obrigkeit Gewalt, „denn die Pfarrgüter und Zinse gemeiniglich von der Oberkeit gestift sind" (an den Kurf. Johannes 1526, De Wette Bd. 3 S. 137). Damit hängt ihre Macht auch über die Stellenbesetzung zusammen, Ermahnung zum Frieden 1525, Erl. Ausg. Bd. 24 S. 293. 294: „Wenn nu die Güter der Pfarr von der Oberkeit kommen und nicht von der Gemeine, so mag die Gemeine nicht dieselbigen Güter zuwenden dem, den sie erwählet, denn das wäre geraubt und genommen: sondern will sie einen Pfarrherrn haben, dafs sie zuerst solchen demüthiglichen bitte von der Oberkeit; will die Oberkeit nicht, so wähle sie einen eigen und nähre denselben von ihren eigen Gütern". Sind keine Güter da, so hat die Obrigkeit Recht und Pflicht, die Gemeinde zum Unterhalt des Pfarrers zu zwingen, Luther an den Kurfürsten Johannes 1525 und 1526, de Wette Bd. 3 S. 51, 136. Mit der Gewalt der Obrigkeit über das Kirchengut hängt ihre Macht zusammen, das durch die Reformation freigewordene kirchliche Vermögen für andere kirchliche Zwecke (Erhaltung von Pfarren und Schulen) zu verwenden, Luther an den Kurfürsten Johannes 1525, de Wette Bd. 3 S. 39. — Ebenso Melanchthon, De jure ref. (1537), Corp. Ref. III, p. 251: Est et illud proprie in potestate magistratuum, concedere fruendos reditus.

[52] Vgl. Luther, Vermahnung an die Geistlichen, versammlet auf dem Reichstag zu Augsburg, 1530, Erl. Ausg. Bd. 24 S. 394: „ich rede itzt von Bischofen und rede nicht von Bestellern. Ein Baur oder Richter im Dorfe, eine Stadt, ein Fürst kann auch einen Prediger bestellen, ist drumb kein Bischof. Ein Bischof heifst, der selbs weiden soll Gottes Volk". Dafs eine christliche Versammlung Recht und Macht habe, alle Lehre zu urtheilen, 1523, Erl. Ausg. Bd. 22 S. 149: „in solcher Noth, hast du gehort, dafs nicht alleine mag ein iglicher einen Prediger verschaffen, es sei durch Bitten oder weltlicher Uberkeit Ge-

das gleiche gilt von dem Vorgang, welchen Luther bei seiner Schrift an den christlichen Adel zunächst im Auge gehabt hat, von dem Eingreifen der Obrigkeit, um zu einem freien Konzil der Kirche zu gelangen. Das Schwert hilft lediglich dazu, daſs die Kirche auf dem Konzil recht richte „nach der heiligen Schrift und Wort Gottes“ [53]. Am deutlichsten ist endlich der Fall, welcher auf den ersten Blick am meisten Schwierigkeit zu machen scheint: der Erlaſs der neuen Kirchenordnung durch die weltliche Obrigkeit. Die Obrigkeit handelt auch hier als die Führerin der Kirche, der Gemeinde, welche gegen das abirrende Lehramt sich erhebt, aber sie handelt gerade hier ganz deutlich nicht in Handhabung von Kirchengewalt, sondern in Gewährung ihres weltlichen Arms, in Verwaltung des Schwertes, welches ihr gebührt. Die ordentlicher Weise vom Lehramt kraft der Schlüsselgewalt (Kirchengewalt) erlassene Kirchenordnung ist ohne rechtliche Verpflichtungskraft [54]; die Kirchenordnungen aber, welche die weltliche Obrigkeit erläſst, nehmen rechtliche, zwangsweise aufrecht zu erhaltende Geltung in Anspruch, denn sie sind von der Obrigkeit und darum mit Befehlsgewalt erlassen [55]. Schon hier nehmen wir die kommende Entwickelung wahr: wenn Rechtsordnung für das Gebiet des kirchlichen Lebens aufkommt, so wird es nach evangelischen Grundsätzen nicht durch die Kirche — denn die Kirche kennt kein Kirchenrecht —, sondern durch die Obrigkeit geschehen. Wie aber ist es möglich, daſs die weltliche Gewalt mit Zwangsgesetzgebung (Gesetzgebung im Rechtssinn) die Ordnung der Kirche regelt? Ist doch mit dem Wesen der Kirche die Aufrichtung von Rechtsordnung in Widerspruch! Die Lösung liegt auch hier in dem Gedanken, daſs die weltliche Gewalt mit ihrem Zwang nicht

---

walt; sondern soll auch selb zulaufen, auftreten und lehren, so ers kann“. Die Stellenbesetzung in der Kirche ist ordentlicher Weise ein Bestandteil der geistlichen Gewalt (oben S. 523); im Notfall kann an Stelle der geistlichen Gewalt die Obrigkeit eintreten, so daſs dann die Stellenbesetzung nicht durch geistliche (bischöfliche), sondern durch weltliche Gewalt vor sich geht.

[53] Vgl. oben Anm. 43.

[54] Vgl. oben S. 533 Anm. 44.

[55] Diese Thatsache ist bekannt. Es genügt ein Blick in die Kirchenordnungen, um sich von derselben zu überzeugen, z. B. Württemberger KO von 1536 (Richter KO Bd. 1 S. 266): „haben wir dis nachvolgende kirchenordnung — angericht, welche wir auch — von allen unsern predigern, Pfarrern und Diacon also unvorprüchlich gehalten haben wöllen“. Brandenburger KO von 1540, Richter a. a. O. S. 325. 334 u. s. w. Mit der landesgesetzlichen Geltung solcher Kirchenordnungen hängt bekanntlich die häufige Mitwirkung der Landstände bei Erlaſs derselben zusammen.

gegen die Kirche, deren Ordnung aufgerichtet wird (die Kirche, die ganze Gemeinde, welche hinter der Obrigkeit steht, verlangt vielmehr diese Ordnung), sondern gegen die widerstrebenden Kräfte vorgeht, welche der als irrig erkannten Lehre, dem falschen Lehramt anhängen. Die Kirche (die Gemeinde, welche der wahren Lehre anhängt) soll von dem falschen Lehramt befreit werden. In solchem Fall der Not ist der weltliche Arm notwendig, um rechte Kirchenordnung an Stelle der falschen Kirchenordnung zu setzen, die Ordnung durchzuführen, welche die „Kirche" (Laiengemeinde) will, an deren Spitze die Obrigkeit sich befindet. Das ordentliche Lehramt (die Bischöfe) entzieht sich seiner Reformationspflicht. So mufs die „Kirche" (Gemeinde) sich selber helfen. Sie thut es unter Führung und Hülfe ihrer weltlichen Obrigkeit, welche durch Zwangsgesetzgebung den Widerstand des ordentlichen Lehramtes bricht und brechen mufs. Gehen die Bischöfe, die Träger des ordentlichen Lehramtes, ihrerseits mit zur wahren Lehre über, oder steht an der Spitze der zur Reformation schreitenden „Kirche" (Gemeinde) eine überlegene geistliche Persönlichkeit, welcher der „Beruf" gebührt, die neue Ordnung der Kirche durch ihr geistliches Wort ins Werk zu setzen, so kann der ordentliche Weg beschritten und die Kirchenordnung durch das berufene Lehramt aufgerichtet werden[56]. Aber diese Fälle bilden die Ausnahme. In der Regel ist, wenn es sich um Reformation in Widerstreit mit dem bestehenden ordentlichen Lehramt (Bischofsamt) handelt, kein Lehramt da, welches den Beruf zur Ordnung der Kirche in sich trüge. Deshalb ist der Notfall gegeben, in welchem die weltliche Obrigkeit, das „Schwert", der Kirche helfen mufs, um durch weltliche, d. h. zwangsweise wirkende Gesetzgebung der Kirche zu der von ihr gewollten Ordnung zu verhelfen, nicht durch Übung von Kirchengewalt (die Obrigkeit hat keine Kirchengewalt), sondern durch Gewährung ihres weltlichen Armes, durch Handhabung ihrer weltlichen Gewalt in Stellvertretung und zugleich in Überwältigung der eigentlich zum Handeln berufenen geistlichen Gewalt.

So hat das gesamte Handeln, welches die Obrigkeit als „fürnehmstes Glied der Kirche", d. h. als Haupt der Laiengemeinde, nach reformatorischer Lehre entwickelt, eine bestimmte Voraussetzung und einen bestimmten Zweck.

---

[56] So geschah es im Herzogtum Preufsen durch die evangelisch gewordenen Bischöfe und im Kurfürstentum Sachsen durch die Visitatoren unter Vorantreten Luthers, vgl. oben Anm. 49 und über die Notwendigkeit des Berufes zum Kirchenregiment oben S. 539.

Die Voraussetzung ist, dafs das Lehramt von der rechten Lehre abgefallen ist. Die Kirche ist reformationsbedürftig. Sie kann ihre Reformation vom Lehramt nicht empfangen. Der Abfall des Lehramtes zieht naturgemäfs einen Teil der Gemeinde mit sich. Daher die äufsere Macht des Widerstandes, welche dem abgefallenen Lehramt zur Seite steht. Daher zugleich der äufsere Streit (um die kirchlichen Ämter mit dem Kirchengut und um die ganze kirchliche Verwaltung), welcher die Folge des Lehrstreites ist. So ist der weltliche Arm notwendig, um der wahren Kirche gegen ihre Feinde äufserlich durch Übung von Zwangsgewalt zu helfen[57]. Die weltliche Obrigkeit soll der Kirche helfen — dies ist die mittelalterliche Voraussetzung; — so helfe sie ihr in solchem Notfall durch weltliche Gewalt zur Reformation.

---

[57] Vgl. Luthers Bedenken v. J. 1528, de Wette Bd. 3 S. 315. 316: „Obs nicht gut seyn sollt, dafs mein gnädigster Herr zum Überflufs ein sölchs fürnehme gegen die Bischof, so an K. F. G. Landen stofsen und sie schriftlich ersuchet und anzeigen liefse, nachdem sie bisher in der evangelischen Sachen nichts gethan und S. K. F. G. Land und Unterthanen zu versorgen mit Gottes Wort unterlassen, daraus S. K. F. G. gezwungen, Aufruhr, Zwietracht und allerley Unrath (so aus ungleicher Lehre entspringet) zuvorzukomen, selbs das beste, so sie vermöcht, als in der höhesten Noth, dabey zu thun. Aber auf dafs sie dennoch zum Überflufs noch sähen, dafs S. K. F. G. nichts sucht, denn allein dafs in S. K. F. G. Landen zu Heil den armen Seelen das Evangelion und gleiche Lehre gehalten und friedlich, einträchtiglich gelebt würde: so wären S. K. F. G. noch geneigt und begehrend, dafs sie selbes, die Bischofe, ihres Ampts wollten pflegen und in S. K. F. G. Landen fördern und helfen, solch Evangelion zu lehren und Frieden zu erhalten, wie sie fur Gott und der Welt schuldig sind, weil sie wollen Bischofe und Hirten seyn. Wo sie aber nicht wollten, dafs sie alsdann zu bedenken hätten, es könnt S. K. F. G. als ein weltlicher Fürst so wenig in S. K. F. G. Landen leiden Zwietracht und ungleiche Lehre, dem Evangelio zuwider, so wenig als sie selbes in ihren Bifsthumen leiden können. Und sie, die Bischofe, damit S. K. F. G. allerding mit höchster Not drängen, selbs drein zu sehen, damit S. K. F. G. nicht auch für Gott theilhaftig erfunden werden sölcher der Bischofen Versäumung an S. K. F. G. Unterthanen". Es handelt sich um die Erfüllung einer den Bischöfen kraft ihres geistlichen Amtes obliegenden Pflicht (gleiche Lehre gemäfs dem Evangelium zu erhalten), also um das Thätigwerden des Landesherrn als praecipuum membrum ecclesiae (wenn die geistliche Gewalt ihre Pflicht in der Kirche versäumt, mufs die weltliche Gewalt statt derselben eintreten). Dennoch hören wir in der Begründung vornehmlich von der Pflicht des Landesherrn zur Verhütung von Aufruhr und Zwietracht, d. h. zur Wahrung des Landfriedens (vgl. oben S. 552. 553). Beides hängt aufs engste mit einander zusammen. Weil es sich bei Überwindung des abgefallenen Lehramts und seiner Lehre zugleich um Wahrung des Landfriedens, um Überwindung der äufseren Zwietracht handelt, ist es gerade die Pflicht der weltlichen Obrigkeit, bei Säumnis des geistlichen Amtes mit ihrer weltlichen Gewalt aufzutreten.

Der Zweck solches weltlichen Not-Reformationswerkes aber ist nicht etwa, dafs die weltliche Gewalt die Kirche regiere — dazu ist sie aufser stande —, sondern nur, dafs sie die Kirche reformiere. Sobald das Reformationswerk geschehen, sobald an Stelle des abgefallenen das rechte Lehramt bestellt, an Stelle der falschen Kirchenordnung die rechte Kirchenordnung gesetzt ist, hat das Werk der weltlichen Gewalt ein Ende. Ist es das Ideal der lutherischen Kirche, dafs sie durch das Schwert regiert werde? Nimmermehr! Sie will regiert sein durch das Wort Gottes. Ist es die Meinung der lutherischen Kirche, ihre Ordnung durch weltliches Gesetz zu empfangen? Im Gegenteil. Sie erklärt eine die Kirche formell verbindende Rechtsordnung für unmöglich! Die Kirche will das Reich Christi, keines Menschen Reich, geschweige denn des weltlichen Schwertes Reich sein. Die Thätigkeit der weltlichen Gewalt hat eine Berechtigung nur so lange die Not dauert, d. h. nur so lange es gilt, die Kirche (Gemeinde) gegen das abgefallene Lehramt zu verteidigen. Sobald die Not vorüber, das falsche Lehramt beseitigt ist, tritt die Obrigkeit in den Kreis der Laiengemeinde zurück, welche von dem Lehramt geistlich regiert wird. Mit anderen Worten: das Not-Reformationsrecht der weltlichen Gewalt geht nicht dahin, selber die Kirche zu regieren, sondern lediglich zur Aufrichtung des rechten Kirchenregiments zu helfen. Sie soll der Kirche mit ihrem Schwert beistehen, dafs die Kirche selber richte und regiere „nach der heiligen Schrift und Wort Gottes“ [58]. Ihre Aufgabe ist keineswegs Führung des Kirchenregiments, sondern lediglich Beistand zur Bestellung des rechten Kirchenregiments.

Damit ist das Wesen des Not-Episkopats klar geworden, welcher in der Stellung der Obrigkeit als praecipuum membrum enthalten ist. Der Not-Episkopat der Obrigkeit bedeutet keinen Episkopat. Die Obrigkeit besitzt keinerlei Macht zu bischöflichem, geistlichem, sondern (wie es in ihrer Natur liegt) nur Macht zu weltlichem, obrigkeitlichem, zwangsweisem Handeln. Mit diesem ihrem weltlichen Können soll sie im Notfall eintreten, wenn die geistliche Gewalt versagt [59]. Die Obrigkeit hat trotz ihres Not-Episkopats keinerlei geistliche, keinerlei Kirchengewalt.

---

[58] Schmalk. Art. Anh., oben Anm. 43.

[59] Ganz deutlich bringt Luther diesen Gedanken zum Ausdruck, wenn er in seiner Schrift Exempel einen rechten christlichen Bischof zu weihen (1542), in derselben Schrift, in welcher er die Stellung der Landesherren als „Notbischöfe“ betont (oben Anm. 42), sich dahin ausdrückt, Erl. Ausg. Bd. 26 S. 102: „dafs die zu

Weder die Lehre von der custodia utriusque tabulae noch auch die Lehre von der Obrigkeit als dem praecipuum membrum ecclesiae schließt die Kirchengewalt in die obrigkeitliche Gewalt ein. Welchen vollendeten Widerspruch gegen die Lehre von der Trennung der zwei Regimente würde das bedeuten! Nach der Lehre Luthers und der lutherischen Reformation ist die Obrigkeit im Notfall zur Reformation, aber niemals zur ordentlichen Regierung der Kirche berufen.

Um so dringender erhebt sich daher aufs neue die Frage, wie ist es möglich und wie ist es geschehen, daß es trotz alledem zum landesherrlichen Kirchenregiment gekommen ist?

§ 38. Das landesherrliche Kirchenregiment.

Es ist bekannt, daß die unter Luthers Führung vollzogene Neugestaltung der kirchlichen Verhältnisse in Kursachsen für das übrige evangelische Deutschland maßgebend geworden ist. Aus der Betrachtung der kursächsischen Reformationsgeschichte wird sich zugleich der endgültige Aufschluß über die Stellung Luthers zu der obrigkeitlichen Reformationsgewalt und die wahre Quelle des landesherrlichen Kirchenregiments ergeben.

Luthers Meinung war es nicht, sofort bei seinem Auftreten zur Anrufung der weltlichen Gewalt zu schreiten. Er ging vielmehr von der Erkenntnis aus, daß die eigentlich reformatorische Kraft allein dem Worte Gottes gegeben ist, und daß erst, wenn das Wort die Bahn gebrochen, der weltliche Arm der Obrigkeit wirksam dem Reformationswerke dienen könne[1]. Dementsprechend hat er gehandelt.

Naumburg und Zeitz neben andern Ständen des Stifts" (die Laiengemeinde) „gezwungen sind, ihre Erbschutzherrn und Landesfürsten anzurufen und also durch desselben Hülfe und Schutz das heilig Evangelion wider des Capitels Willen bekommen." Als Notbischof soll der Landesherr nicht etwa mit bischöflicher, sondern mit weltlicher Gewalt der Kirche (Gemeinde) „Hülfe und Schutz" zur Erlangung der rechten Lehre und des rechten Lehramts leisten.

[1] Vgl. das von Luther mitunterschriebene Bedenken der Wittenberger Theologen v. J. 1536 (Corp. Ref. III, p. 224): nec magistratus civilis debet mutare ritus, priusquam populo tradita sit pia doctrina, quia mutatio sine doctrina non prodest conscientiis, imo potius perturbat conscientias et respublicas. Quare ante mutationem docendi sunt homines. Luther an Hausmann 1523 (de Wette Bd. 3 S. 435): Hactenus libellis et sermonibus egi inter populos, ut corda primum ab impiis opinionibus ceremoniarum avocarem —. Proinde nihil vi aut imperio tentavi nec vetera novis mutavi, semper cunctabundus et

Jahrelang wirkte er nur durch Wort und Schrift. Dann rief er seinen Landesherrn zu Hülfe. Nicht als ob er, seinen ursprünglichen Idealen untreu geworden, jetzt in einem Augenblick der Not und des Verzagens sich um den Beistand der weltlichen Gewalt bemüht hätte, sondern in Ausführung des Gedankens, welchem er schon im Jahre 1520 in seiner Schrift an den christlichen Adel so mächtigen Ausdruck gegeben hatte. Das Wort war in die Welt hinausgegangen, Leben weckend, weithin wirksam. Die Stunde hatte geschlagen, zu welcher nunmehr die weltliche Obrigkeit ihrer Pflicht als Glied der Kirche warten mufste: der in starken Gang gesetzten Reformationsbewegung den weltlichen Arm zu leihen. In diesem Sinne, seinen eigenen Überzeugungen, nicht dem Schwachmut noch fremden Einflüssen folgend, rief er den Kurfürsten von Sachsen im Jahre 1526 zur Visitation der Kirche auf[2].

---

formidabundus, tum propter imbecilles in fide animos — tum propter leves illos et fastidiosos spiritus, qui — novitate gaudent atque statim ut novitas esse desiit nauseant. An von der Strassen 1523 (ebendas. S. 422): „Was ists, dafs man das unverständige Volk so geschwinde angreift? Ich habe zu Wittenberg wol drey Jahr geprediget, ehe ichs ins Volk gebracht habe, und diese wollens auf eine Stunde anrichten. Sie thun uns Leid genug, solche Ehrsüchtige. Ist derohalben meine Bitte — säuberlich anzufahren und fürs erste Christum recht predigen."

[2] Die herrschende Ansicht sieht in dem Vorgehen Luthers einen Verzicht auf seinen ursprünglichen Gedanken vom allgemeinen Priestertum, ein Verzagen an der Gemeinde, welche den Rechten und Pflichten des allgemeinen Priestertums nicht gewachsen gewesen wäre. Vgl. z. B. Richter, Gesch. d. ev. Kirchenverf. S. 26. Friedberg, Kirchenr. S. 68. 69. Maassen, Neun Capitel S. 249 ff. Zorn, Kirchenr. S. 152 ff. Nach Burkhardt, Gesch. der sächs. Kirchen- und Schulvisitationen, 1879, S. 1 ff., hätte Luther zunächst gehofft, dafs seine Lehre ohne Eingreifen der Staatsgewalt die Reformation durchsetzen würde; allmählich habe sich die Idee der vom Landesherrn anzuordnenden Kirchenvisitation Bahn gebrochen, und namentlich durch Nik. Hausmann in Zwickau sei dann beim kursächsischen Hofe wie bei Luther das Durchdringen dieses Gedankens bewirkt worden. Burkhardt urteilt S. 24: „So war Luther durch die Macht der Thatsachen allmählich dahin gedrängt worden, seine Idee von der unsichtbaren Kirche aufzugeben"(!). Kawerau, Landesherrl. Kirchenreg. S. 19: „Das Verdienst, in dieser (durch den unzulänglichen Zustand der Gemeinden geschaffenen) Notlage die Verfassungsfrage energisch gefördert zu haben, gebührt einem schlichten Pfarrer, dem Zwickauer Nik. Hausmann". S. 21: „Luther selbst hat sich bis zum Bauernkriege gegen den Gedanken landesherrlichen Eingreifens in die kirchlichen Dinge wesentlich ablehnend verhalten; nach diesem jedoch treibt ihn die Notlage, dafs er selber die Obrigkeit herbeiruft". — Oft genug ist die Äufserung Luthers in seiner deutschen Messe v. J. 1526 angezogen worden, Richter KO Bd. 1 S. 36: „Die dritte weyse. die rechte art der evangelischen ordnung haben solte, muste nicht so offentlich auff dem platz geschehen unter allerley volck, sondern diejenigen,

Schon im Jahre 1524 war, und zwar zuerst von dem Herzog Johann Friedrich von Sachsen, der Gedanke der Visitation ausgegeben worden: Luther möge durch Thüringen ziehen und die untauglichen Pfarrer entsetzen[3]. Luther selber aber war noch im Jahre 1525, trotz der inzwischen auch von Nik. Hausmann aus-

---

so mit ernst Christen wollen seyn und das Evangelion mit hand und munde bekennen, musten mit namen sich eynzeychen und etwo in eym hause alleyne sich versamlen zum gebet, zu lesen, zu teuffen, das sacrament zu empfahen und andere christliche werck zu uben. In dieser ordnunge kund man die, so sich nicht christlich hielten, kennen, straffen, bessern, ausstofsen odder ynn den bann thun nach der regel Christi Matth. 18. — Kurtzlich, wenn man die leute und personen hette, die mit ernst Christen zu seyn begerten, die ordnunge und weysen weren balde gemacht. Aber ich kan und mag noch nicht eyne solche gemeyne odder versamlunge orden odder anrichten, denn ich habe noch nicht leute und personen dazu, so sehe ich auch nicht viel, die dazu dringen". In dieser Stelle soll Luther seinen eigentlichen, auf die Idee vom allgemeinen Priestertum gegründeten Kirchenverfassungsplänen und zugleich seinem Verzagen an der Durchführung derselben Ausdruck gegeben haben. Aber Luther selber sagt ja ausdrücklich, dafs diese evangelische Ordnung „nicht so öffentlich auf dem Platz" geschehen könne, d. h. dafs diese Ordnung niemals die öffentliche Ordnung der Kirche zu sein bestimmt oder imstande sei. Eine engere „Versammlung" derer, die „mit Ernst" Christen sein wollen, könne sich so innerhalb der Kirche ordnen, nicht die Kirche selbst. Die Anrufung des landesherrlichen weltlichen Arms zur Visitation und Reformation der Kirche war so wenig ein Verzicht auf diesen Gedanken Luthers, dafs Luther vielmehr hoffte, auf Grund der Visitation denselben verwirklichen zu können. Das beweist sein Brief an Nik. Hausmann vom 29. März 1527 (auf den schon Kawerau, Landesherrl. Kirchenreg. S. 22 in der Anm. aufmerksam gemacht hat), einen Prediger betreffend, der auf der Kanzel die „Person des Raths unordentlich" angegriffen hatte, de Wette Bd. 3 S. 167: „solch Strafen der Person gehöret nirgend hin, denn unter die Sammlung der Christen. Nu habt ihr ja noch keine Sammlung verordnet, wie wir hoffen, dafs sie durch die Visitation soll angerichtet werden. — — Aber in der öffentlichen theatrali concione, da Christen und Unchristen bey einander stehen und zuhören, wie in der Kirchen geschicht, soll man auch ingemein strafen —. Denn es ist eine gemeine Predigt, soll auch gemein bleiben und niemand fur andern beschämen und roth machen, bis sie abgesondert und in die Sammlung kommen, da man ordentlicher Weise vermahnet, bittet und strafet". Die Kirchenverfassung und Kirchenordnung stellt immer eine Ordnung lediglich der „öffentlichen theatralis concio" dar, „da Christen und Unchristen bei einander stehen", und für diese öffentliche Ordnung hat Luther von vorneherein gewufst und gewollt, dafs sie, sobald die Zeit gekommen, den äufseren Widerstand der Gegner des Evangeliums zu beseitigen, nicht von unten, sondern von oben her mit Hülfe des weltlichen Arms der Obrigkeit ins Werk zu setzen sei. Vgl. oben S. 561 ff.

[3] Vgl. Burkhardt a. a. O. S. 3, dessen Schrift überhaupt über alles einzelne der sächsischen Kirchenvisitation die dankenswertesten Aufschlüsse giebt.

gegangenen Anregungen[4], der Meinung, nur erst die Thätigkeit des Kurfürsten „als weltliche Obrigkeit" für die nötige Versorgung der Pfarrer und Schulen mit äufseren Mitteln in Anspruch zu nehmen, weil „die Pfarren allenthalben so elend liegen, da gibt Niemand, da bezahlet Niemand"[5]. Den entscheidenden Schritt zu der Neugestaltung der kirchlichen Verhältnisse that er erst im Jahre 1526, nachdem der

---

[4] Vgl. über dieselben Burkhardt, S. 4—8.

[5] Dies ist der Inhalt der beiden Briefe Luthers an den Kurfürsten Johannes vom 31. Okt. und 30. Nov. 1525, de Wette Bd. 3 S. 39. 51. In beiden Briefen spricht Luther nur von einer die „stattlich Erhaltung der Pfarren und Predigtstuhlen" betreffenden Visitation, „solchs Guts und Pfarren sich zu erkunden und was dem Pfarrer noth sein sollt zu erkennen", d. h. von einer Visitation und Neuordnung des Einkommens der Pfarrer (und Schullehrer), unter Heranziehung der Gemeinden, falls das Kirchengut nicht ausreichte. Wenn „daneben" (nach dem Brief vom 30. Nov.) „auch auf die alten Pfarrherrn oder sonst untüchtige Acht gehabt werden" soll, so meint Luther dies in dem Sinne, dafs die Gemeinde, welche ihren Pfarrer zu „nähren" verpflichtet ist, damit nicht ohne weiteres für berechtigt erachtet werden soll, sich ihres Pfarrers zu entledigen, „denn es nicht gut wäre, die bisher gesessen, zu verstofsen, wo sie dem Evangelio nicht feind sind, ohn Erstattunge"; es genüge z. B., falls die Pfarrer nur „sonst fromm wären oder dem Evangelio nicht wider", dafs sie „die Evangelia mit den Postillen" selbst „lesen oder lesen lassen". Die Visitatoren des Jahres 1526 berichteten, dafs bisher von den Amtleuten die Geistlichen ein- und abgesetzt wären: solche Befugnis müfste ihnen genommen und dem Landesherrn vorbehalten werden (Burkhardt S. 13, vgl. die Bemerkung Spalatins S. 21, Anm. 6: „die Lehnherrn stofsen die Geistlichen nach Gefallen von den Pfarrstellen"). Das war es, was Luther bei Abfassung seines Briefs vom 30. Nov. 1525 im Auge hatte und gleichfalls eingeschränkt wissen wollte. Die Gemeinden (an ihrer Spitze die Amtleute, bezw. die Patrone) sollten in ihrem Vorgehen gegen die Geistlichen zurückgehalten, noch nicht aber der Kurfürst selber von Luther zum Vorgehen gegen die Geistlichen veranlafst werden. Die beiden Briefe Luthers von 1525 haben eine Neuordnung der Verhältnisse seitens des Kurfürsten nur für die kirchlichen Vermögensverhältnisse im Auge, und fordert deshalb Luther den Kurfürsten (gerade in dem Brief vom 30. Nov.) nur auf, je zwei Laien („zween, etwa von Adel oder Amptleuten") zur Visitation in die einzelnen Teile des Kurfürstentums zu entsenden, während er ein Jahr später (22. Nov. 1526) vier Personen für die Visitationskommission verlangt, „zween, die auf die Zinse und Güter; zween, die auf die Lehre und Person verständig sind". In Folge der Anregung Luthers vom Jahr 1525 hat bereits 1526 die Visitation einzelner Landesteile, und zwar (anders als Luther vorgeschlagen) unter Mitwirkung von Geistlichen und Weltlichen, stattgefunden (Burkhardt S. 10—13), doch waren diese Visitatoren (wie aus dem aktenmäfsigen Bericht bei Burkhardt hervorgeht) noch zu keinerlei Mafsregeln, sondern nur zur Erkundung der Verhältnisse ermächtigt. Das visitatorische Einschreiten des Kurfürsten in Bezug auf Kirchengut und Lehre ist erst durch den Brief Luthers vom 22. Nov. 1526 (Anm. 7) herbeigeführt worden.

Speyrer RA. ergangen war[6]. Da nun im kursächsischen Fürstentum „päpstlich und geistlicher Zwang und Ordnung aus“ war, auch solcher Dinge „sich sonst niemand annimmt, noch annehmen kann noch soll“, so forderte er jetzt seinen Kurfürsten als den „Gott in solchem Fall dazu gefordert und mit der That befället“, auf, von vier Personen „das Land visitieren zu lassen, zween, die auf die Zinse und Güter, zween, die auf die Lehre und Person verständig sind, daſs dieselbigen aus E. K. F. G. Befehl die Schulen und Pfarren, wo es noth ist, anrichten und versorgen“[7]. Und so geschah es. Im Jahre 1527 erlieſs der Kurfürst seine „Instruktion und Befehl“ für die Visitatoren[8]. Noch in demselben Jahre ward ein Teil des Landes visitiert. Dann folgte 1528 die planmäſsige Durchführung des Werkes. Das Kurfürstentum ward in 6 Kreise eingeteilt, und in jeden Kreis vom Kurfürsten eine aus Geistlichen und Weltlichen zusammengesetzte Visitationskommission entsandt[9]. Die Visitation war das Mittel der Reformation. Durch die Visitatoren erfolgte unter Hülfe der ihnen zur Verfügung gestellten weltlichen Gewalt des Kurfürsten die Neuregelung der Pfarrsprengel, des Pfarreinkommens, der Pfarrbesetzung im Sinne der evangelischen Lehre[10]. Über dem Pfarramt ward zum Zwecke regelmäſsiger und dauernder Aufsicht das Amt des Superintendenten aufgerichtet[11]. In Bezug auf Lehre und Ceremonien des Gottes-

---

[6] Vgl. oben S. 576 Anm. 45.

[7] Luther an den Kurfürsten Johannes, 22. Nov. 1526, de Wette Bd. 3, S. 136.

[8] Nach Burkhardt S. 16 Anm. 4 „spätestens im Juni“. Die Instruktion ist gedruckt bei Richter KO. Bd. 1 S. 77 ff.

[9] Burkhardt S. 18 ff. 27 ff.

[10] Über alles Einzelne vergl. die erschöpfende Darstellung bei Burkhardt S. 29 ff.

[11] Instruktion von 1527, Richter KO. Bd. 1 S. 80. 81: „Unnd damit die prediger, pfarrner unnd die annder personen schew habenn, sich ungegrundter leher ader annderer ungleichait — zu untherstehenn —, so achtenn wir noth sein, das in etzlichen unnd denn furnembsten Stetten die pfarrner zu superintendenthen und auffseher verordennth unnd denselbigen befholen werde, inn die umbliegende kraisse der Stett dar sie innen seint, auffsehen und aufmercken zu haben, wye diesen allenn vonn den andern pfarrnnern nachgegangenn unnd gelebt, auch wie vonn denselbigen pfarrnnern, predigern und andern des kraiſses inn predigen, Ceremonien, Sacramentraichungen unnd ires Wandels halben gehandelt wirdet —“. Unterricht der Visitatoren 1528, Richter KO. Bd. 1 S. 99: „Dieser Pfarher soll Superattendens sein auff alle andere Priester, so ym Ampt odder Refir des orts sitzen — und vleissig auffmercken haben, das yn den obbestimpten pfarhen recht und christlich geleret und das wort Gottes und das heilige Evangelion rein und treulich gepredigt, und die leut mit den heiligen sacra-

dienstes erging ein „Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherrn im Kurfürstentum zu Sachsen“, d. h. eine Kirchenordnung, von den Visitatoren (an erster Stelle Melanchthon) abgefaſst, von Luther mit einer Vorrede veröffentlicht[12]. Abweichende Lehre, insbesondere sakramentiererische Sektenbildung erklärte der Kurfürst als Landesherr nicht dulden zu können, und Pfarrer wie Laien wurden für solchen Fall mit Landesverweisung bedroht[13].

So ward unter Beistand der weltlichen Gewalt die rechte Bestellung des Lehramts durchgesetzt, falsche Lehre und Sektenbildung verboten und ein reformiertes evangelisch lutherisches Kirchenwesen im Kurfürstentum Sachsen aufgerichtet.

Die Gedanken aber, welche in diesem Visitations- und Reformationswerk zur Ausführung gebracht sind, hat Luther selber in der Vorrede zu dem „Unterricht der Visitatoren“ zu klassischem Ausdruck gebracht.

Luther beginnt hier mit der Betrachtung, „wie ein göttlich heilsam Werk es sei, die Pfarren und christlichen Gemeinen durch verständige geschickte Leute zu besuchen“. „Welches Werk auch Christus selbst aufs fleiſsigst für allen gethan“. „Welch Exempel auch die alten Väter, die heiligen Bischöfe vor Zeiten mit Fleiſs getrieben haben, wie auch noch viel davon in päpstlichen Gesetzen gefunden wird, denn aus diesem Werk sind ursprünglich gekommen die Bischöfe und Erzbischöfe, darnach einem jeglichen viel oder wenig zu besuchen und zu visitieren befohlen ward, denn eigentlich heiſst ein Bischof ein Aufseher oder Visitator, und ein Erzbischof der über dieselbigen Aufseher und Visitatores ist“. Aber dies Amt ist „gleich wie alle heilige christliche alte Lehre und Ordnung auch des Teufels und Antichrists Spott und Gaukelwerk geworden mit greulichem, erschrecklichem Verderben der Seelen“. „Wer kann erzählen“, sagt Luther, „wie nütz und not solch Amt in der Christenheit sei“. „Demnach, so uns jetzt das Evangelium durch unaussprechliche Gnade Gottes barmherziglich wieder gekommen oder wohl auch zuerst aufgegangen ist, dadurch wir gesehen, wie elend die Christenheit verwirret, zerstreuet und zerrissen ist, hätten wir auch dasselbige recht bischöflich

---

menten nach auffsatzung Christi seliglich versehen werden, das sie auch ein gut leben füren, damit sich das gemein volck bessere und kein ergernis empfahe —“.

[12] Richter KO. Bd. 1 S. 82 ff. Burkhardt S. 23. Vgl. oben S. 534 Anm.

[13] Instruktion von 1527 und Unterricht der Visitatoren von 1528, Richter KO. Bd. 1 S. 78. 79. 83, oben S. 553 Anm. 16. Die Ausgewiesenen sollen Zeit haben, ihr Gut zu verkaufen, Instruktion S. 79.

und Besucheamt, als aufs höhest von Nöten, gerne wieder angerichtet gesehen, aber weil unser Keiner dazu berufen oder gewissen Befehl hatte und S. Petrus nicht will in der Christenheit etwas schaffen lassen, man sei denn gewifs, dafs es Gottes Geschäft sei, hat sichs keiner vor dem andern wagen dürfen zu unterwinden[14]. Da haben wir des Gewissen wollen spielen und zur Liebe Amt (welches allen Christen gemein und geboten) uns gehalten und demüthiglich mit Bitten angelangt den durchlauchtigsten hochgebornen Fürsten und Herrn, Herren Johanns Herzog zu Sachsen — unsern gnädigsten Herrn als den Landsfürsten und unser gewisse weltliche Obrigkeit, von Gott verordnet, dafs S. K. F. G. aus christlicher Liebe (denn sie nach weltlicher Obrigkeit nicht schuldig sind) und um Gottes willen, dem Evangelium zu Gut und den elenden Christen in S. K. F. G. Landen zu Nutz und Heil, gnädiglich wollten etliche tüchtige Personen zu solchem Amt fordern und ordnen, welchs denn S. K. F. G. also gnädiglich gethan und angerichtet haben —. Gott gebe, dafs es ein selig Exempel sei und werde, allen andern deutschen Fürsten fruchtbarlich nachzuthun“.

Soweit handelt Luther in seiner Vorrede von der durch den Kurfürsten ins Werk gesetzten reformierenden Visitation. Was dann folgt, bezieht sich auf die von ihm herausgegebene Kirchenordnung der Visitatoren betreffs der Lehre und Ceremonien. Zur Veröffentlichung dieser Kirchenordnung findet Luther sich veranlafst, um den Nachreden der Feinde entgegenzutreten, welche „viel drinnen zu meistern und verdammen haben, also dafs auch Etliche rühmen, unsere Lehre habe uns gereut und wir seien zurückgegangen und hätten widerrufen“. Darum hat Luther „solchs alles, so die Visitatores ausgerichtet und schriftlich unserm gnädigsten Herrn haben angezeigt, öffentlich durch den Druck an den Tag gegeben“. „Und wie wir solchs nicht als strenge Gebot können lassen ausgehen, auf dafs wir nicht neue päpstliche Dekretales aufwerfen“, so „hoffen wir doch, alle fromme, friedsame Pfarrherrn, welchen das Evangelion mit Ernst gefällt, — werden solchen unsers Landesfürsten und gnädigsten Herren Fleifs, dazu unsere Liebe und Wohlmeinen nicht undankbar noch stolz verachten, sondern sich williglich ohne Zwang nach der Liebe Art

[14] Richter KO. Bd. 1 S. 83: „hat sichs keiner für dem andern thüren unterwinden“.

solcher Visitation (d. h. dieser von der Visitation aufgestellten Kirchenordnung) unterwerfen und samt uns derselben friedlich geleben". „Wo aber Etliche sich mutwillig dawider setzen würden, — müssen wir dieselbigen sich lassen von uns wie die Spreu von der Tennen sondern und um ihren willen unser gleichs nicht lassen. Wiewohl wir auch hierin unsers gnädigsten Herrn Hülfe und Rat nicht wollen unbesucht lassen, denn obwohl S. K. F. G. zu lehren und geistlich zu regieren nicht befohlen ist, so sind sie doch schuldig, als weltliche Obrigkeit darob zu halten, dafs nicht Zwietracht. Rotten und Aufruhr sich erheben" [15].

In dieser denkwürdigen Ausführung nimmt Luther die Thätigkeit des Kurfürsten in einer zweifachen Eigenschaft und nach einer zweifachen Richtung in Anspruch. Einmal, soweit es sich um die Kirchenordnung Luthers (und der Visitatoren), zum andern, soweit es sich um das Visitationswerk handelt.

Die Kirchenordnung ist ein Werk des Lehramts, kraft der Kirchengewalt (Schlüsselgewalt) erlassen. Sie hat darum keine rechtliche Verpflichtungskraft. Sie fordert freiwilligen Gehorsam [16] Der Kurfürst hat an dem Erlafs der Kirchenordnung über Lehre und Ceremonien keinen Anteil, weil „S. K. F. G. zu lehren und geistlich zu regieren nicht befohlen ist" [17]. Dennoch hat auch in Bezug auf die Kirchenordnung (diese Handhabung der Schlüsselgewalt durch das Lehramt) der Kurfürst eine ihm amtlich obliegende Thätigkeit zu verwalten. Er ist als weltliche Obrigkeit schuldig, Zwietracht, Rotten und Aufruhr von seinem Lande fernzuhalten. Er ist verpflichtet, die Sektierer, welche „mutwillig"

---

[15] Richter KO Bd. 1 S. 82. 83.

[16] Vgl. oben S. 530 ff.

[17] Die Kirchenordnung (das Visitationsbuch) ist lediglich ein „Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherrn im Kurfürstentum zu Sachsen", ein „Zeugnis und Bekenntnis unseres Glaubens", welches „wir" (die Visitatoren) haben „lassen ausgehen" (so Luther in seiner Vorrede). Dementsprechend heifst es in der kurfürstlichen Instruktion, Richter KO Bd. 1 S. 79: „sollenn inen (den Pfarrern, Predigern, Kaplänen) die Visitatores ordnung antzaigenn, wie es inn unnserm Furstenthumb mit raichung der sacramentt, auch mit handellung des Testaments Ceremonien gesanges und dergleichen gehalten sol werdenn, damit es, sovil bequemlich bescheen kan, gleichformig gehaltenn werde". Dadurch widerlegt sich die Meinung Mejers, Rechtsleben der Landesk. S. 25, dafs das Visitationsbuch „vom Kurfürsten erlassen" sei. Richtiger bezeichnet Mejer, Reformationsjahrb. (1891) S. 7, das Visitationsbuch als vom Kurfürsten nur „genehmigt". Amtlich aber erscheint der Kurfürst im Visitationsbuch überall nicht.

(gemeint sind zunächst die Sakramentierer) die Annahme der Kirchenordnung verweigern, als Urheber von Rotterei des Landes zu verweisen. Damit handelt der Kurfürst in Wahrung des Landfriedens, in Erfüllung der Pflichten, welche ihm in Verwaltung des weltlichen Gemeinwesens (im Staat) obliegen [18]. Es bleibt dabei, daſs ihm nichts zu lehren und geistlich zu regieren befohlen ist. Obgleich der Kurfürst in der Unterdrückung der Sekten die vom Lehramt aufgestellte Kirchenordnung schützt, ist die Kirchenordnung dennoch nicht sein Werk, und gerade weil sie nicht sein Werk ist, hat er in Bezug auf dieselbe lediglich die der weltlichen Obrigkeit als solcher obliegende Pflicht (Wahrung des Landfriedens) zu erfüllen.

Anders steht der Kurfürst zu der Visitation und der vermittelst derselben unter Anwendung weltlichen Zwanges durchgesetzten Reformation. Die Visitation ist das Werk des Kurfürsten, nicht des Lehramts, ist ein Werk der weltlichen, nicht der geistlichen Gewalt. Aber wie kann der Kurfürst zur Visitation der Kirche in seinen Landen schreiten? Die Kirchenvisitation ist, wie Luther selber ausführt, ein Werk der geistlichen Gewalt. Sie ist das Amt der Bischöfe (und Erzbischöfe), welche hierin Christo selber nachfolgen und deren Amt von Luther an erster Stelle als „Besucheamt“ bestimmt wird. Wie kommt der Kurfürst dazu, die Verwaltung eines bischöflichen, d. h. eines geistlichen Amtes in seine Hand zu nehmen? Das ist eine Thätigkeit, welche er „von weltlicher Obrigkeit nicht schuldig ist“ [19]. Dennoch hielt Luther es für das Richtige, ja Notwendige, unter Berufung auf „der Liebe Amt, welches allen Christen gemein und geboten“, „demütiglich mit Bitten“ den Kurfürsten „als den Landesfürsten und unsere gewisse weltliche Obrigkeit, von Gott verordnet“, um das Visitationswerk anzugehen. Warum? Weil das kirchliche Bischofsamt seinen Pflichten untreu geworden ist. Aus den Bischöfen sind „Junker und Prasser geworden, die den Leuten das Ihre verzehreten, und nichts, ja eitel Schaden dafür thäten, und ist also dies Amt auch zu Teufels

---

[18] Vgl. oben S. 552 ff.

[19] Ganz gerade so Hausmann, als er 1525 den Kurfürsten zur Visitation aufforderte (vgl. Anm. 21): „Wollten euer F. Gnaden sagen, wie soll ich Christo folgen, Paulo, Barnabae und Petro: bin ich doch kein Prediger noch Lehrer des Worts, da mir nur die weltliche Obrigkeit befohlen ist —“, Burkhardt S. 7. Als die Visitation thatsächlich zur Ausführung gelangte, fand sie denn auch teilweise Widerspruch seitens der Kirchenpatrone, weil dem Kurfürsten das Recht, „die Gewissen zu regieren“, nicht zuständig sei, Burkhardt S. 49.

Spott und Gaukelspiel" entartet. Aber die Christenheit kann das Bischofsamt nicht entbehren. Wer soll des Bischofsamtes warten, da die bestellten Bischöfe nicht mehr als Bischöfe geachtet werden können? Wer soll Verweser des verwaisten Bischofsamtes sein? Von uns, sagt Luther, hat niemand sich solches Werkes unterwinden können. Uns fehlt der ordentliche Beruf[20]. Darum haben wir uns an das „Gewisse", an das gemeinchristliche „Amt der Liebe" gehalten und unseren Kurfürsten als unsere verordnete Obrigkeit zu solchem Handeln aufgefordert. Die weltliche Obrigkeit hat den Beruf, das unfähig gewordene Bischofsamt zu vertreten. Kraft ihres Berufs im Staat? Nimmermehr! Aber kraft ihres Berufs in der Kirche, „aus christlicher Liebe, denn sie nach weltlicher Obrigkeit" (d. h. kraft ihres Berufs im weltlichen Gemeinwesen) „nicht schuldig ist".

Es bedarf keiner weiteren Ausführung, dafs Luther an dieser Stelle die Lehre von dem Landesherrn als dem vornehmsten Glied der Kirche zum Ausdruck bringt. Die Visitation und Reformation der Kirche ist dem Landesherrn als solchem nicht zuständig. Aber im Fall der Not, wenn das ordentliche Lehramt (Bischofsamt) versagt, hat der Landesherr als Glied der Kirche an Stelle des Lehramts (Bischofsamts) zu handeln, den Notepiskopat zu handhaben, welcher jedem Gemeindegliede kraft christlicher Liebespflicht obliegt, zu dessen Ausübung aber die christliche Obrigkeit vor den anderen Gemeindegliedern den Beruf besitzt[21].

---

[20] Vgl. oben S. 539.

[21] In seinem Brief an die Visitatoren vom 25. März 1539 (vgl. oben S. 571, Anm. 42) bezeichnet Luther in Hinblick auf das Visitationswerk den Kurfürsten als „unsern einigen Notbischof". — Völlig in dem lutherischen Gedankenkreise bewegt sich Hausmann in dem Schreiben vom 2. Mai 1525, durch welches er den Kurfürsten schon damals zur Kirchenvisitation aufforderte: weil die Bischöfe von Freisingen und Naumburg nicht in das Land kommen, um die Schäden abzustellen, liege es dem Herzog wie jedem Landesfürsten als obersten Schutzherrn ob, die ewige Verderbnis von den Seelen abzuwenden. „Deshalb fasse e. fürstl. Gnaden ein gut Herz, bitte Gott um Gnade und thue wie ein Kaiser zu Hieronymi Zeiten gethan hat, der hinter des Papsts Wissen viel Bischöfe zu einer Synode zusammengefordert, weil es die Notdurft gebot. Jetzt sieht euer fürstl. Gnaden, dafs nichts nötiger ist als zu visitiren". Sollte der Kurfürst Bedenken haben, weil die Visitation ein geistliches Amt sei (vgl. oben Anm. 19), „so antworte ich: hatte doch der König Josaphat (Paralip. II, 17) auch nicht Befehl, Fürsten, Leviten und Priester ins Land zu schicken und das Volk unterweisen zu lassen! Fürwahr, die Liebe zu seinem Volke hat ihn dazu bewogen, zu erfüllen, was lässige Prälaten unterlassen hatten. Ist doch euer gnade nicht ein heidnischer

Die weltliche Gewalt (Staatsgewalt) schliefst als solche keine Visitationsgewalt in sich trotz der custodia utriusque tabulae, welche, wie wir gesehen haben, auch nach Luther der Staatsgewalt als solcher obliegt. Die Visitation bedeutet bischöfliches Kirchenregiment, und der Landesherr hat als solcher die Kirche nicht zu regieren, da ihm „zu lehren und geistlich zu regieren nicht befohlen ist". Was den Landesherrn zur Visitation führte, ist nicht sein weltliches Amt als Landesherr, sondern „der Liebe Amt", die Christenpflicht der Obrigkeit. Visitierende, reformierende, kirchenregierende Thätigkeit des Landesherrn folgt nicht aus seiner weltlichen Stellung (als solcher), folgeweise auch nicht aus seiner custodia utriusque tabulae, sondern, wie sich bereits oben (S. 579 ff.) ergeben hat, allein aus seiner Stellung als praecipuum membrum ecclesiae.

Aber bewegt sich nicht Luther unausgesetzt in den vollkommensten Widersprüchen? Die Visitationsgewalt ist nicht in der weltlichen Gewalt enthalten, und dennoch hat der Kurfürst die Visitationsgewalt (sonst würde er ja nicht zum Visitationswerk aufgefordert werden können). Die Visitation ist kein Beruf der weltlichen Gewalt, und dennoch hat der Kurfürst den Beruf, zu visitieren. Von „weltlicher Obrigkeit" ist der Kurfürst „nicht schuldig", zu visitieren, und dennoch fordert Luther den Kurfürsten auf „als den Landesfürsten und unsere gewisse weltliche Obrigkeit, von Gott verordnet". Der weltlichen Gewalt ist „zu lehren und geistlich zu regieren nicht befohlen", und dennoch verlangt Luther vom Kurfürsten, dafs er die Kirche seines Landes an Statt der Bischöfe regiere. Der Selbstwiderspruch kann nicht gröfser sein!

Die Lösung des scheinbaren Widerspruchs ergiebt sich aus dem, was oben (S. 558 ff.) über den Sinn der Lehre vom praecipuum membrum bereits dargelegt worden ist. Die Obrigkeit (nicht blofs der Träger der Obrigkeit) hat einen Beruf nicht allein im Staat, sondern auch in der Kirche. Als Haupt des weltlichen Gemeinwesens besitzt die Obrigkeit keine Visitationsgewalt und keinen Visitationsberuf, wohl aber kann sie Visitationsgewalt und Visitationsberuf als Glied der Kirche haben, dann nämlich, wenn die Pflicht der Glieder

---

Fürst, sondern von christlich heiligem Geblüte und Herkommen; billig wäre es, dafs euer gnaden solch tapfern Fufstapfen nachgingen und andern Fürsten und Herrn zum Beispiel dienten" Burkhardt S. 7. — Die Gedanken stammen alle von Luther, welcher dieselben ja schon in seiner Schrift an den christlichen Adel öffentlich geltend gemacht hatte, wenngleich Hausmann die Ausführung dieser Gedanken durch Kirchenvisitation früher als Luther ins Werk gesetzt wissen wollte.

der Kirche zum Auftreten gegen das Lehramt wirksam wird. Als Haupt des weltlichen Gemeinwesens ist die Obrigkeit „nicht schuldig" zu visitieren, als Glied der Kirche aber ist die Obrigkeit auch dazu „von Gott verordnet", daſs sie die Führerin der vom Lehramt sich lossagenden Gemeinde sei und die Liebespflicht der Christen zur Herstellung des rechten Kirchenwesens zur Erfüllung bringe. Alles dies auf Grund der mittelalterlichen, von Luther geteilten Auffassung, daſs die Obrigkeit als solche ein Glied der Kirche darstellt und darum Christenpflichten zu erfüllen hat. Die Obrigkeit ist das vornehmste Glied der Kirche, sobald es den Widerstand gegen das Lehramt gilt, weil sie die weltliche Gewalt besitzt, deren Beruf es ist, auch in der Kirche Unrecht zu strafen und das Recht der Gemeinde gegenüber dem Lehramt zu thatsächlicher Durchführung zu bringen, weil sie mit dieser ihrer weltlichen Gewalt der Kirche angehört, den weltlichen Arm der Kirche darstellt. Die Leistung des weltlichen Arms aber ist, wie jede Pflicht in der Kirche, Liebespflicht. Darum ist der Kurfürst „nach weltlicher Obrigkeit nicht schuldig", als Glied der Kirche aber kraft „der Liebe Amt" vermöge seiner obrigkeitlichen Gewalt schuldig zu visitieren, d. h. in der Kirche das Notregiment zu führen. Regierung in der Kirche ist keine Amtspflicht des Landesherrn, sondern Liebespflicht, steht nicht dem Landesherrn als solchem, sondern nur dem Landesherrn als „christlicher Obrigkeit", als landesherrlichem Kirchengliede, steht ihm (modern ausgedrückt) nicht kraft der Staatsverfassung, sondern nur kraft der Kirchenverfassung und nur nach Maſsgabe der Kirchenverfassung zu, welche nicht ordentlicher Weise, sondern allein im Notfall den Notepiskopat der Kirchenglieder, an erster Stelle den Notepiskopat der Obrigkeit zum Thätigwerden aufruft[22].

---

[22] Durch das Obige widerlegt sich vollends die Auffassung Mejers, daſs nach lutherischer Lehre das Kirchenregiment grundsätzlich und ordentlicherweise in der landesherrlichen Gewalt enthalten sei (vgl. oben S. 509. 577 Anm. 46). Nach Mejer ist die Regierung der Kirche dem Landesherrn kraft seiner weltlichen Obrigkeit zuständig; nach Luther ist der Landesherr „nach weltlicher Obrigkeit nicht schuldig", die Kirche zu regieren. Nach Mejer ist das Kirchenregiment Amtspflicht des Landesherrn, nach Luther nicht Amtspflicht, sondern Liebespflicht. Mejers Lehre ist das gerade Gegenteil von Luthers Lehre. Mejer, Grundl. S. 47. 111. 119—121 (ebenso Mejer, Reformationsjahrh. S. 9), versucht vergeblich, den Widerspruch zwischen seinen und Luthers Sätzen zu beseitigen. Er meint, daſs Luther damals (1528) die Visitationsgewalt im Hinblick auf die „Stellung, die man den beizubehaltenden Bischöfen zudachte", noch als Bestandteil der bischötlichen Lehrgewalt angesehen habe (was an sich nicht

Aber ist es denn wirklich Übung von Kirchengewalt, zu welcher Luther die Obrigkeit kraft ihres Notepiskopats herausfordert?

---

richtig sei). Es ist aber klar, dafs Luther (ebenso Hausmann, vgl. Anm. 19) die Visitationsgewalt grundsätzlich für ein Stück der geistlichen Gewalt erklärt (welches zuerst von Christo, dann von den Bischöfen ausgeübt sei), und dafs er gerade deshalb grundsätzlich den Landesherrn von der Visitationsgewalt wie überhaupt von der Gewalt des Kirchenregiments (welches im Princip nach Luther durch das Wort des Lehramtes zu führen ist) ausschliefst: nur im Notfall, kraft „der Liebe Amt“ kann und soll der Landesherr zur Visitation schreiten. Wenn es nötig wäre, so würde überdies durch die Auslegung des 101. Psalms v. J. 1534 (Erl. Ausg. Bd. 39, S. 313 ff.) bewiesen werden, dafs Luther auch später genau derselben Ansicht war. Er schildert a. a. O. David, wie er „aus seinem Hofe gehet und visitiert oder besucht das ganze Land in seinem Reich“, veranlafst durch die „falschen Lehrer und abgöttischen Priester, so hin und wieder im Lande sich enthielten“. An sich wäre das nicht seine Amtspflicht gewesen (S. 318: „wäre das wohl genug zur königlichen Tugend gewest, dafs David in seinem Königreich unschuldig blieben wäre aller Lügen und Mord“), „aber der liebe David ist hoch begabt und solch ein theurer, sonderlicher Held, dafs — er allen frommen, treuen, rechten Lehrern nicht allein erläubt Raum, Freiheit, Fried, Schutz, Schirm und Unterhaltung gegeben“ (Erfüllung der weltlichen Amtspflicht), „sondern auch allenthalben herfür gesucht, gefodert, berufen, verordnet und befohlen, das Wort Gottes rein und lauter zu predigen und Gott rechtschaffen zu dienen“ (Erfüllung der kirchlichen Liebespflicht, welche durch die abgöttisch gewordenen Priester versäumt wird). Damit hat (S. 324) „David mit seinem Exempel gemalet, wie fromme Könige und Fürsten sollen Gott dienen — und hat sie also recht und christlich zur Kirchen geführet — zu Nutz der Seelen Seligkeit“. Damit also giebt David nach Luther ein Vorbild für die aus der Liebe hervorgehende Thätigkeit eines Fürsten in der Kirche (Visitation und Reformation der Kirche in Überwindung des abtrünnig gewordenen Lehramtes; es ist selbstverständlich, dafs Luther an erster Stelle gerade die kursächsische Visitation im Auge hat). Dann folgt die Ausführung, wie David weiter „sich auch zum Exempel giebt im weltlichen Regiment“ (S. 324). Die Visitation gehört nicht in das weltliche Regiment und folgeweise nicht in die Amtspflicht des Fürsten, sondern allein in das Gebiet der Liebespflicht, welche aus der Notlage der Kirche (Abfall des Lehramts) geboren wird. — Die herrschende Lehre behält insofern Recht, als sie davon ausgeht, dafs Luther nur den Notepiskopat des Landesherrn lehre. Sie entbehrt aber der Klarheit über die zu Grunde liegenden Leitgedanken. Köstlin, Luthers Lehre S. 184 (vgl. S. 181) ist der Meinung, dafs Luther die Aufgaben der Obrigkeit als solcher von ihren Aufgaben als Glied der Kirche „nicht scharf auseinander hielt“, und fügt den schwer verständlichen Satz hinzu, dafs „nicht blofs bei Luther, sondern namentlich auch bei den protestantischen Landesherrn und den andern Kirchenmännern“ die Aufgabe der Obrigkeit als solcher hinter ihrer Aufgabe als Kirchenglied „immer mehr zurücktrat“. Hat denn die Obrigkeit später weniger den Landfrieden gewahrt als früher? Oder hat die Aufgabe der Obrigkeit (als solcher), den Landfrieden zu wahren, jemals eine Beziehung zum Kirchenregiment der Obrigkeit gehabt? Dieckhoff, Luthers Lehre S. 182 ff., entwickelt, um das Verhältnis zwischen geistlichem und weltlichem Regi-

Ist Luther doch wenigstens insoweit mit sich selber in Widerspruch, als er einerseits dem Kurfürsten das „lehren und geistlich regieren" abspricht, und doch andererseits ihn zur Visitation, d. h. zum Regieren der Kirche, auffordert? Auch hier ist die Antwort bereits durch die vorige Ausführung gegeben. Indem die Obrigkeit den Notepiskopat in der Kirche verwaltet, handhabt sie lediglich ihre weltliche Gewalt, handelt sie als der weltliche Arm der Kirche. Die Kirchengewalt (Schlüsselgewalt) kann garnicht obrigkeitlich verwaltet werden. Handelt die Obrigkeit als solche, so kann sie nur ihre weltliche Gewalt ausüben — sie besitzt keine andere und kann keine andere besitzen —, niemals aber geistliche Gewalt[23]. Hier wird die schon oft betonte Thatsache von Bedeutung, daſs von der lutherischen Reformation (gerade wie vom Mittelalter) nicht bloſs der Träger der obrigkeitlichen Gewalt, sondern die Obrigkeit als solche als Glied

---

ment nach Luther zu bestimmen, lediglich die Lehre Luthers von den Aufgaben der Obrigkeit als solcher (im Staat): Wahrung des Landfriedens, Bestrafung der Gotteslästerung, und läſst die Lehre Luthers von der Obrigkeit als praecipuum membrum ecclesiae trotz des von ihm auf S. 130 gemachten Ansatzes auſser Acht. Unter diesen Umständen ist es ihm leicht, zu dem Ergebnis zu gelangen (S. 192): „was Luther von der Obrigkeit fordert, ist immer nur Ausübung ihres eignen Berufes als weltlicher Obrigkeit, und bleibt deshalb immer unterschieden von dem geistlichen Regiment". Auch Stahl, Kirchenverf. S. 184 ff., leitet die Visitation und Kirchenregiment des Landesherrn allein aus der Kirchenhoheit („Kirchenpflege"), d. h. aus der Gewalt ab, welche der Obrigkeit nach lutherischer Lehre im Staat zukomme, und behandelt (S. 193) die Lehre vom praecipuum membrum als gleichwertig (ebenfalls nur Kirchenhoheit begründend) mit der Lehre von der custodia: aus bloſser Unklarheit sei die Kirchenhoheit (Gewalt der Obrigkeit im Staat) zum Kirchenregiment (Gewalt der Obrigkeit in der Kirche) geworden. — Das Richtige hat Brieger a. a. O. (oben S. 544, Anm. 3), indem er ausführt, daſs Luther die Befugnisse des Landesherrn „aus einer doppelten Quelle" ableitet, nämlich einmal aus den Rechten des Landesherrn „als Obrigkeit" (Erhaltung des Friedens, Bestrafung der Gotteslästerung, Schutz des Kirchenguts), zum andern aus den Obliegenheiten der Obrigkeit, „sofern ihre Träger Glieder der Kirche sind" (Visitationsgewalt); nur daſs auch Brieger der modernen Auffassung folgt, nach welcher lediglich die „Träger" der obrigkeitlichen Gewalt der Kirche angehören. Luthers Lehre gewinnt ihr volles Verständnis aber erst dann, wenn die Obrigkeit als solche in seinem Sinn als Glied der Kirche gedacht wird. Dann erst wird die Natur des landesherrlichen Regiments in der Kirche und zugleich der Gegensatz klar, in welchem das Regiment des Landesherrn als Notbischof zum bischöflichen Kirchenregiment (d. h. zu dem Regiment des Lehramts im Sinne Luthers) sich befindet, vgl. weiter unten im Text.

[23] Man sieht, wie weit entfernt die herrschende Lehre von dem Richtigen ist, wenn sie von „theokratischer Staatsauffassung" spricht (vgl. oben S. 578, Anm. 48) und meint, daſs nach lutherischer Lehre die „geistliche Gewalt ein notwendiger Ausfluſs der Staatsgewalt sei", Maassen, Neun Capitel S. 255.

der Kirche gedacht ist. Wäre der Träger der Obrigkeit nur für seine Person (wie wir es heute denken) ein Glied der Kirche, würde er folgeweise nur als Christ handeln (soferne er als Privatperson Christ ist), so würde er in der Kirche nicht seine weltliche Gewalt, sondern nur die Kirchengewalt, d. h. die Schlüsselgewalt, folgeweise nur geistliche, allein durch das Wort, nicht durch den Zwang wirkende Gewalt ausüben können, denn als Christ (Privatperson) besitzt der Landesherr wie jeder andere gläubige Christ selbstverständlich nur die Schlüsselgewalt. Dann würde also der Landesherr lediglich den andern Christen gleichstehen, kein „vornehmstes Glied der Kirche" sein (so ist ja auch die heute für selbstverständlich geltende Auffassung) und sich weder in Pflichten, noch auch in Befugnissen von irgend welchen anderen Christen unterscheiden. Das ganze Vorgehen Luthers und der lutherischen Reformation wäre unverständlich (wie es denn ja auch von der herrschenden Lehre nicht verstanden worden ist). Das Entscheidende für Luther (und die lutherische Reformation) ist aber gerade die (aus dem Mittelalter übernommene) Idee, daſs die weltliche Gewalt ein Glied der Kirche darstellt und darum die weltliche Gewalt an den Pflichten und Befugnissen der Kirchenglieder teil nimmt. Aus diesem Grunde stellt Luther das Begehren der Visitation an den Kurfürsten nicht als Privatperson (als Christ), sondern „als den Landesfürsten und unsere gewisse weltliche Obrigkeit, von Gott verordnet". Nur als Obrigkeit hat er den Beruf, welchen Luther ihm zuschreibt, und folgeweise nur als Obrigkeit, nicht als für seine Person einen gläubigen Christen darstellend, soll er in der Kirche vorgehen. Das heiſst: die Visitation des Kurfürsten soll vermöge der ihm als Obrigkeit zuständigen weltlichen Gewalt, nicht aber vermöge der ihm als einem einzelnen gläubigen Christen zuständigen Schlüsselgewalt (Kirchengewalt) ins Werk gesetzt werden.

Es bleibt unverändert wahr, daſs dem Kurfürsten (der Obrigkeit) „zu lehren und geistlich zu regieren nicht befohlen ist". Der Kurfürst soll die Kirche visitieren, reformieren und insoweit regieren, aber das Regiment des Kurfürsten in der Kirche ist ein Regiment durch das Mittel der weltlichen Gewalt. Es ist Regiment in der Kirche, aber kein „Kirchenregiment" im Sinn der lutherischen Reformation. „Kirchenregiment" ist die Übung von Kirchengewalt, und der Kurfürst hat (als Obrigkeit) keine Kirchengewalt, sondern allein die weltliche Gewalt.

Hat Luther durch die Aufforderung zur Visitation und Reformation seinem Kurfürsten die Kirchengewalt übertragen? Nicht von ferne! Hat er ihn aufgefordert, die Regierung der Kirche als ihm ordentlicher Weise zukommend in die Hand zu nehmen? Nein! Was Luther verlangt hat, ist allein das Notregiment der weltlichen Gewalt, um der Kirche (Gemeinde) zu helfen gegen das abtrünnig gewordene Lehramt. Solange es des Kampfes gegen das abtrünnig gewordene Lehramt bedarf, solange und nicht länger hat das Notregiment der Obrigkeit zu dauern. Ihre Aufgabe ist, zur Neubestellung des Lehramts zu helfen, damit das Lehramt die Kirche bischöflich regiere durch das Wort. Der Notepiskopat der Obrigkeit ist kein Episkopat (oben S. 585), wie ihr Notregiment kein „Kirchenregiment". Die Obrigkeit ist nur zum Arm der Kirche bestellt, nicht zu ihrem Haupt.

In diesem Sinn ist denn auch die Kirchenordnung für Kursachsen (der „Unterricht der Visitatoren") nicht von der Obrigkeit, sondern von den Visitatoren (Luther, Melanchthon) in Ausübung der dem Lehramt zuständigen Schlüsselgewalt erlassen worden. In diesem Sinn ist das Pfarramt neu bestellt und ist ferner über den Pfarrern das Amt der Superintendenten geschaffen worden, um das bischöfliche (lehramtliche) Regier- und Aufsichtsamt der Kirche gereinigt wiederzugeben. Die Pfarrer sind keine Beamten des Landesherrn, obgleich sie (durch das Mittel der Visitationskommission) vermöge der weltlichen Gewalt des Landesherrn bestellt sind: sie „regieren" ihre Gemeinde durch das Wort Gottes im Namen Gottes und keineswegs des Landesherrn. Ganz genau ebenso die Superintendenten. Sie sind gleichfalls durch die Visitatoren vom Landesherrn berufen (der Kurfürst hat den Superintendenten durch seine Visitatoren „das Aufsehen befehlen lassen"), haben aber keine landesherrliche, weltliche Gewalt, sondern allein geistliche Gewalt zu verwalten. Sie führen die Aufsicht über Lehre und Wandel der Pfarrer ihres Kreises; sie üben das bischöfliche „Besucheamt". Das Mittel ihrer Amtsthätigkeit ist allein das Wort Gottes, das Wort der Rüge und der Weisung. Bedarf es der Aufrechthaltung des Friedens durch äufsere Gewalt, so haben sie durch das Mittel des Amtmanns den Kurfürsten als den Wahrer des Landfriedens zu unterrichten[24].

---

[24] Die kursächsische Instruktion von 1527 fährt in der oben Anm. 11 angezogenen Stelle fort: „unnd so der Superintendens — befunde ader an inen gelangen wurde, das ainer ader meher pfarrner ader prediger seines kraifses anderst dann christlich predigen lehrenn — thette ader ein bosen wandel und wesenn furett, den-

Wie der Kurfürst selbständig in seinem weltlichen Amt der Erhaltung des Landfriedens (gegen Gotteslästerung und Rotterei), gerade so handelt der Superintendent selbständig in seinem geistlichen Amt. Es ist selbstverständlich, dafs der Superintendent den Pfarrer nicht in des Kurfürsten, sondern in Gottes Namen unterweist, ihm bösen Wandel oder falsche Lehren „untersagt“. Das landesherrliche Aufsichtsamt (die Wahrung des Landfriedens betreffend) steht bei dem „Amptmann“ [25], den der Superintendent lediglich durch seine Anzeige unterstützt. Der Amtmann ist darum in seiner Aufsicht von den Weisungen des Kurfürsten abhängig, der Superintendent aber unabhängig, denn dem Kurfürsten ist „zu lehren und geistlich zu regieren nicht befohlen“. Aufser der Aufsicht ist dem Superintendenten die Prüfung der neu zu bestellenden Pfarrer übertragen, ob „sie in ihrer Lehre und Leben geschickt“ sind [26]. Die Berufung zum geistlichen Amt

---

selbigen ungeschickten pfarrner — sol der Pfarrnner inn des bevholhenen kreifs derselb gesessenn zu sich erfordernn unnd ime die unnschickligkait — furhaltenn, folgent desselbigen bericht unnd antwortt darauff horenn unnd — sich ferner darumb erkunden, unnd die sachen mit notturfftigenn bericht — unns unvortzuglich zu erkennen geben, als wollenn wir unns fernner gegenn im zu ertzaigen wissenn“. Unterricht der Visitatoren (vgl. oben Anm. 11): „Wo nu der eins oder mehr (Verstofs in der Lehre oder im Wandel) von einem oder mehr pfarrhern oder predigern vernomen oder gehandelt würde, den oder die selbigen sol obangezeigter Superattendens zu sich erfoddern und yhm untersagen, von solchem abzustehen, und yhnen gütlich unterweisen, warynnen er sich verbrochen — habe. Würde er aber davon nicht lassen, noch abstehen wollen und sonderlich zu erweckung falscher lere und des auffrhurs, so sol der Superattendens solchs unverzüglich dem Amptman anzeigen, welcher dann solchs furt unserm G. H. dem Curfürsten vermelden soll, damit seine curfürstliche gnaden hirynn ynn der zeit billichen versehung fürwenden mügen“. Die Anzeige an den Kurfürsten geschieht nicht etwa, damit dieser dem Superintendenten (der Kirche) seinen weltlichen Arm leihe, sondern damit der Kurfürst seines weltlichen Amtes als Wahrer des Landfriedens (nach eigenem weltlichen Ermessen, nicht nach dem Ermessen des Superintendenten) walten könne. Aus diesem Grunde hat die Anzeige „sonderlich“ zu erfolgen, wenn es sich um „falsche Lehre“ (Gotteslästerung) oder „Erweckung des Aufruhrs“ handelt.

[25] Vgl. die Visitationsartikel von 1533, Richter, KO Bd. 1 S. 226: „Auch das die Amptleut, Schosser und die von der Ritterschafft, Burgermeister und Rete in Steten unnd die Heimburgen in Flecken unnd Dorffern mit allem vleis drob sein unnd festiglich daruber haltend, dafs der visitation mit christlichen predigen und Ceremonien lauts der Visitatorn gedruckten Unterricht nachgelebt werde“.

[26] Unterricht der Visitatoren von 1528, Richter, KO Bd. 1 S. 99: wenn neue Pfarrer bestellt werden, „die selbigen sollen zuvor — dem Superattendenten furgestellet werden, der sol verhören und examiniren, wie sie ynn yhrer lere und leben geschickt, ob das volck mit yhnen genugsam versehen sey“.

fordert die entscheidende Mitwirkung des Lehramts, die Wortverkündigung (Übung der Schlüsselgewalt), weil sie das Zeugnis fordert, dafs der zu Berufende von Gott (durch Zuteilung der geistlichen Gaben) berufen sei[27]. Legt der Superintendent dies Zeugnis etwa im Namen des Landesherrn ab? Sowenig er die Aufsicht über die Pfarrer als „Organ" des Landesherrn vollzieht, genau sowenig die Ordination. Geistliche Gewalt (Schlüsselgewalt) kann nicht im Namen der Obrigkeit verwaltet werden. Die Superintendenten dieser im Sinne Luthers geschaffenen Kirchenordnung sind genau wie die Pfarrer Träger des geistlichen Lehramts, nicht eines landesherrlichen Amts[28], und sind gerade darum im Stande, „Kirchenregiment" zu üben, denn der Kurfürst hat kein Kirchenregiment. Noch mehr. Es ist ganz klar, dafs die Verbindung der Ordinationsgewalt mit der Aufsichtsgewalt in dem Amt des Superintendenten nach Vorbild des überlieferten Bischofsamts geordnet ist. Die Superintendenten dieser ersten kursächsischen Einrichtung sind die im Sinne des Evangeliums reformierten Bischöfe. Über dem Pfarramt ist das bischöfliche Lehramt neu aufgerichtet worden, damit die Kirche durch Bischöfe, durch das Wort „ohne Zwang" (Zwang übt allein der Landesherr zur Wahrung des Landfriedens) regiert werde, nicht aber durch den Landesherrn.

Ist es jetzt verständlich, dafs Luther noch in späteren Jahren wiederholt gegen die Aufrichtung landesherrlichen Kirchenregiments Einsprache erhoben, der weltlichen Obrigkeit den Beruf zum Kirchenregiment abgesprochen und den Kampf gegen die Regierung der Kirche durch den „Hof" auf seine Fahne geschrieben hat[29]? Gerät er

---

[27] Vgl. oben S. 523.

[28] Damit widerlegt sich die herrschende Meinung, nach welcher die Superintendenten „schon bei ihrem Eintritt in die evangelische Kirchenverfassung als Organe des Landesherrn erscheinen", Richter, Zeitschr. f. deutsch. R. Bd. 4 S. 60; ebenso Mejer, Grundl. S. 51.

[29] In seinem berühmten Brief an den Dresdener Pfarrer Dan. Cresser schreibt er am 22. Oktober 1543 (de Wette, Bd. 5 S. 596): Nihil boni sperare possum, mi Daniel, de forma excommunicationis in aula vestra praesumta. Si enim futurum est, ut aulae velint gubernare ecclesias pro sua cupiditate, nullam dabit Deus benedictionem et fient novissima pejora prioribus, quia — quod absque vocatione fit, haud dubie absque fide fit et dissolvitur. Aut igitur ipsi fiant pastores, praedicent, baptizent, visitent aegrotos — aut desinant vocationes confundere, suas aulas curent, ecclesias relinquant his, qui ad eos vocati sunt, qui rationem Deo reddent. — Distincta volumus officia ecclesiae et aulae, aut deserere utrumque. Satan pergit esse Satan. Sub Papa miscuit ecclesiam politiae: sub nostro tempore vult miscere politiam ecclesiae. Sed nos resistemus Deo favente et studebimus pro nostra virili vocationes distinctas servare.

etwa damit in Widerspruch mit sich selbst? Oder hätte er, der Mann mit dem Kindesherzen, aber von eiserner Willenskraft, einen „beklagenswerten Mangel an Energie in der praktischen Durchführung seiner Ansichten“ [30] sich zu schulden kommen lassen?

Was das visitatorische Eingreifen des Kurfürsten im Sinne Luthers hatte bewirken sollen, gerade das war bewirkt worden, und soweit das Jahr 1528 noch nicht die thatsächliche Verwirklichung gebracht hatte, ward durch die in späteren Jahren neu entsandten Visitationskommissionen nachgeholfen. Eine neue kirchliche „Politie“ geistlichen Kirchenregiments war geschaffen worden. Das Pfarramt war neu bestellt, das Bischofsamt im Sinn des Evangeliums wiedergeboren und eine neue (lehramtliche) Kirchenordnung in Wirksamkeit gebracht. Die Kirche war reformiert unter dem Beistand der Obrigkeit als der Führerin der Kirche gegen das abgefallene Lehramt. Die kursächsische Visitation war die Ausführung dessen, was Luther in seiner Schrift an den christlichen Adel im Jahr 1520 gefordert hatte. Genau was er gewollt, war geschehen. Die Gewalt seiner Lehre und seiner Persönlichkeit hatte erreicht, was sie erstrebt hatte. Die Gedanken der Reformation, an denen er ohne Wanken festgehalten, waren zum Siege geführt worden. Hatte er etwa, Verrat an seinen Überzeugungen übend, Kirchengewalt und Kirchenregiment dem Landesherrn überantwortet? Nimmermehr! Er hatte unter Hilfe der weltlichen Gewalt seines Kurfürsten die Kirche in neuen Stand gesetzt und ihr die Organe gegeben, die Pfarrer und die Superintendenten, durch welche jetzt, wie es das Evangelium forderte, das Kirchenregiment geführt werden konnte und sollte vermöge des göttlichen Wortes, vermöge der Kirchengewalt (Schlüsselgewalt) im Namen Gottes, nicht im Namen irgend welcher menschlichen Gewalt.

Die Entwickelung, in Folge deren es, und zwar wie wir sehen

---

[30] So urteilt Zorn in seinem Aufsatz über das landesherrl. Kirchenregiment nach der Ansicht der Reformatoren in Doves Zeitschr. f. Kirchenr. Bd. 12 (1874) S. 148. Zorn hat (a. a. O. S. 143. 145) richtig erkannt, dafs „landesherrliches Kirchenregiment und Konsistorien, die mehr und mehr zu staatlichen Verwaltungsbehörden herabgesunken sind, nicht mit den Bekenntnisschriften der lutherischen Kirche übereinstimmen“, dafs nach lutherischer Lehre „das Kirchenregiment als eine wesentlich geistliche Funktion den Trägern des Predigtamtes im Vereine mit der Kirche, die sie berufen hat, gebührt“ (anders und unrichtig S. 146: nach Luther und Melanchthon sei „das bischöfliche Amt als dasjenige zu betrachten, dem das Kirchenregiment neben seiner geistlichen Gewalt gebühre“). Dafs es trotzdem zum landesherrlichen Kirchenregiment gekommen, erklärt Zorn aus dem Mangel an Energie, welcher in der Verfassungsfrage bei den Reformatoren zu Tage trete.

werden erst nach Luthers Tode, trotzdem zur Ausbildung des landesherrlichen Kirchenregiments gekommen ist, hängt mit der Geschichte der Konsistorien zusammen.

Nachdem die Augsburgische Konfession in Art. 28 auseinander gesetzt hat, daſs den Bischöfen „nach göttlichen Rechten" nur die Wortverwaltung (mit Einschluſs des seelsorgerischen Bannes) zukommt (vgl. oben S. 486, 520), fügt sie hinzu: „Daſs aber die Bischofe sonst Gewalt und Gerichtszwang haben in etlichen Sachen, als nämlich Ehesachen oder Zehenten, dieselben haben sie aus Kraft menschlicher Rechte. Wo aber die Ordinarien nachlässig in solchem Amt, so sind die Fürsten schuldig, sie thuns auch gern oder ungern, hierin ihren Unterthanen um Friedes willen Recht zu sprechen, zu Verhütung Unfrieden und groſser Unruhe in Ländern" [31].

Was die Augsburgische Konfession meint, hat Melanchthon noch unmiſsverständlicher in dem Anhang zu den Schmalkaldischen Artikeln ausgesprochen. Dort heiſst es: „Darnach ist ein jurisdictio in den Sachen, welche nach päbstlichem Recht in das forum ecclesiasticum oder Kirchengericht gehören, wie sonderlich die Ehesachen sind. Solche Jurisdiction haben die Bischofe auch nur aus menschlicher Ordnung an sich bracht, die dennoch nicht sehr alt ist, wie man ex codice und novellis Justiniani siehet, daſs die Ehesachen dazumal gar von weltlicher Oberkeit gehandelt sind, und ist weltliche Oberkeit schuldig, die Ehesache zu richten, besondern, wo die Bischofe unrecht richten oder nachlässig sind, — und dieweil sie etliche unbillige Satzung von Ehesachen gemacht und in Gerichten, die sie besitzen, brauchen, ist weltliche Oberkeit auch dieser Ursach halb schuldig, solche Gericht anders zu bestellen" [32].

Gemeint ist nicht das Kirchenregiment (Jurisdiktion in dem weiteren Sinn des kanonischen Rechts), sondern allein die Gerichtsbarkeit, welche die Bischöfe in Folge geschichtlicher Entwickelung durch ihre geistlichen Gerichte („Konsistorien") in an sich weltlichen Sachen, namentlich in Ehesachen, Zehntsachen, auſserdem in gewissen, auch nach weltlichem Recht zu verfolgenden Strafsachen (den sogen. delicta mixta) und in Kirchenzuchtsachen mit weltlicher

---

[31] Müller S. 64.

[32] Müller S. 343. Auf S. 344 heiſst es noch einmal: „daſs man weiſs, daſs in Ehesachen viel unrechts und unbilligs Dings vom Pabst ist geboten worden, daraus weltliche Oberkeit Ursach genug hat, solche Gericht für sich selbst anders zu bestellen".

Gewalt (namentlich dem großen Bann) bis dahin handhabten[33]. Solche weltlich handelnde (mit weltlichem Zwang vorgehende) Gerichtsbarkeit gebührt nach lutherischer Lehre grundsätzlich allein der Obrigkeit. Sie ist den Bischöfen nur auf Grund menschlich-geschichtlicher Entwickelung zugekommen. Sobald die bischöfliche Gerichtsverwaltung als untauglich erscheint, hat die Obrigkeit kraft Amtspflicht („sie thuns auch gern oder ungern") für rechte Handhabung dieser Gerichtsbarkeit zu sorgen. Es handelt sich soweit

---

[33] Daſs dies die Meinung ist, erhellt ganz deutlich aus den folgenden, auf die Verhandlungen im Augsburger Reichstag 1530 bezüglichen Zeugnissen: Bedenken der sächsischen Theologen vom 15. Aug. 1530 (Corp. Ref. II, p. 284): „Zum dritten mag den Bischoffen ihre Jurisdiction zugesprochen werden als in Ehesachen; — daſs aber die Fürsten klagen, es seyen viel weltliche Sachen in der Bischoffen Gericht gezogen, ist vielleicht etwa der Fürsten Schuld gewesen. Negligentia principum auxit potentiam episcoporum. Wo auch die Fürsten öffentliche Laster mit Ernst straften, würden die Officialen nicht viel Geld erschinden". Bedenken der protest. Theologen vom 17. Sept. 1530 (Corp. Ref. II, p. 37): Ad quaestionem vero, an episcopis jurisdictio et alia quaedam permittenda sint — respondemus —. Quod si episcopi nostrae doctrinae concionatores et ecclesiae ministros confirmare recusaverint, se ipsos jurisdictione illa privabunt. Si vero jurisdictionem in causis matrimonialibus urserint, non repugnandum judicamus, quo minus de illis decidant ac dijudicent, praesertim si non aperte cum verbo ac mandato Dei pugnent. Jurisdictio enim et obedientia sacerdotum tantum sunt res politicae, quae episcopis consuetudine et ordinatione humana debentur. Igitur merito reverentia et honor aliquis illis fuit exhibitus. Nec quid obstare possit video, quo minus matrimonialium casuum cognitio atque decisio politico cuidam principi a Caesarea majestate demandaretur. Ad haec excommunicatio (gemeint ist der mit weltlichen Straffolgen verbundene groſse Bann) res est mere politica, licet proprie (in der Gestalt des kleinen Bannes) ad ecclesiam pertineat et per pastorem administrari debeat. Nemo etiam est, qui ignorare possit, manifestorum et notoriorum delictorum reprehensionem ad pastores et ecclesiae ministros pertinere. Nec aliis ejusmodi episcoporum potestas et jurisdictio gravis est aut officit quam iis, qui delinquunt, ex quorum re est, ut puniantur et in viam reducantur. — Ac restituentes illis ecclesiasticam jurisdictionem, nequaquam doctrinam eorum approbamus nec Ave illis dicimus. Als die lediglich nach menschlicher, geschichtlicher Ordnung den Bischöfen zukommende, an sich weltliche und grundsätzlich von der weltlichen Obrigkeit zu versehende jurisdictio der Bischöfe wird hier nicht, wie Mejer, Grundl. S. 113. 114, Reformationsjahrh. S. 13 annimmt (vgl. oben S. 508. Anm. 2), das Kirchenregiment, sondern allein die Gerichtsbarkeit bezeichnet, welche die Bischöfe in Ehesachen und mittelst des groſsen (weltlichen) Bannes in Strafsachen übten. Melanchthon war dafür, diese weltlich wirkende Jurisdiktion den Bischöfen zu belassen (falls sie die Predigt des Evangeliums gestatteten), weil das keine geistliche Gemeinschaft mit ihnen sei (nec Ave eis dicimus). Darüber herrschte bekanntlich unter den Evangelischen auf dem Reichstag groſser Streit.

nicht um den Notepiskopat der Obrigkeit, noch um ihre Pflichten in der Kirche, noch überhaupt um geistliche Gewalt, sondern allein um das ordentliche weltliche Amt der Landesherren.

Was geschah in Kursachsen mit diesem Stück der überkommenen Bischofsgewalt, als „der päpstliche und geistliche Zwang“ in kursächsischen Landen „aus“ war?

Es geschah (zweifellos unter Luthers Einfluſs), was die lutherische Lehre forderte. Die weltliche Obrigkeit zog alle diese Sachen an ihre weltlichen Gerichte.

Soweit weltliche Strafe notwendig war, hatten die weltlichen Behörden als solche einzuschreiten. Das galt auch von den Fällen, wo es sich um äuſsere, zwangsweise Aufrechthaltung der Kirchenzucht, um Bestrafung all der Sachen handelte, „die unter den Christen nicht zu geduldenˮ sind. Hier hatte bisher das geistliche Gericht des Bischofs an erster Stelle, und zwar auch mit weltlicher Strafe (insbesondere Geldstrafen und dem groſsen Bann) gewaltet. An Stelle des bischöflichen geistlichen Gerichts trat nunmehr das weltliche Gericht[34]. Was weltlich zu strafen war, sollte weltlich gerichtet werden.

---

[34] Kursächs. Instruktion für die Visitatoren von 1527, Richter KO. Bd. 1 S. 81: „Es sollen aber darneben unnser amptleuth, schosser, Rethe der Stette, auch die vom adel so gerichtenn haben, durch unnsere vorordenthe visitatores mit vleis vormanet werden, das sie meniglichenn zuvoran dem Armut guten schutz haltenn, unnd uber die misshandellung und ubelthatten, welche biss anher mit ernst gestrafft seint wordenn, als Mordt, Todtschleg u. s. w. auch die sachenn straffenn“ (die weltlichen Behörden empfangen hier eine neue, bisher von den geistlichen Gerichten wahrgenommene Aufgabe), „die unnther denn christenn nit zu geduldenn, unnd affterrhede auflegung und ergernuſs bei denn widersachernn geberen, die biſs anher selten“ (nämlich durch die weltlichen Gerichte) „ader doch nit anderst, dan aigennutzlich“ (nämlich durch die geistlichen Gerichte, vgl. Luthers Äuſserungen über die „Schinderei“ der Officialen) „gestrafft seint worden, als do seint Leichtfertig schwerenn unnd den namen gottes unutzlich annehmen, item Fullerey, saufferey, Spyl und Musigang, item so in wein- ader bier- unnd trinckheuſsern vonn den sachenn denn glaubenn berurent schimpflich ader sunst leichtfertig gehandelt unnd getzanckt wird — — Ehebrecherey, Hurerey — ungehorsam der kinder jegenn denn eldtern unnd sonnderlich so sich dieselbigen untherstunden, ire eltern mit worten ader handtanlegung zu beschwerenn, item do sich die kinder hinter der elternn wissenn ader willenn verlobtenn unnd vorehelichtenn. Unnd was dergleichen sachen meher seint, die inen unnsere visitatores werden zu ertzelen wissen —. Es sal aber auch die straf nach gelegenhait, als mit einlegen, zu gehorsam gefenngknus ader sunst zu pesserung unnd nit aigennutzlich furgenommen werden“ (die Geldstrafen sollen in den Hintergrund treten, während sie sonst, im geistlichen Gericht, die Hauptrolle gespielt haben, vgl. Melanchthon, de abusibus, Corp. Ref. IV, p. 547: constat, exigua pecunia apud officiales posse transigi de poena stupri aut adulterii). In den Visitationsartikeln von 1528 (Richter KO. Bd. 1 S. 102) wird auſserdem als der weltlichen Obrigkeit obliegend

Die Kirche hat keine rechtliche Zwangsgewalt (auch nicht für die Kirchenzucht) und darum keine äufsere Strafgewalt. Das Schwert gebührt nur der Obrigkeit. Die Obrigkeit that (genau im Sinne Luthers), was ihres Amtes war, indem sie alle den äufseren Zwang fordernden Fälle, auch wenn sie mit Aufrechthaltung der Ordnung in der Kirche zusammen hingen, an ihre weltlichen Behörden wies.

Ganz gerade so geschah es mit den Ehesachen. Auch die Ehesachen sind nach lutherischer Lehre weltliche Sachen[35]. Zunächst hatten in Kursachsen die Pfarrer dies Stück der bischöflichen Gewalt an sich gezogen und „in Ehesachen mit Scheiden und sonst gehandelt“[36]. Das ward durch die kursächsische Instruktion von 1527 verboten und die Ehesachen dem landesherrlichen Amtmann zugewiesen, der jedoch verpflichtet ward, den Superintendenten und den Ortspfarrer, sowie andere „Gelehrte, die man dazu nützlich und tauglich achten wird“ (falls die Partei einer Stadt angehört, auch „etliche des Rats“) zur Verhandlung und Entscheidung zuzuziehen[37].

---

noch genannt: „die so unter der predigt umb die kyrchen geen oder sonst unfug treiben, in straff nemen“; in den Visitationsartikeln von 1533 (Richter S. 226): „Niemand soll auf dem pfarrer oder prediger, weil er auff dem predigstuel ader in der kirchen ist einreden“ u. s. w. Fast alle Fälle, welche in diesen Verfügungen des Kurfürsten als von jetzt an der weltlichen Obrigkeit unterstehend aufgeführt werden, gehören in das Gebiet der Kirchenzucht. Den weltlichen Zwang soll auch in Kirchenzuchtsachen allein die weltliche Obrigkeit handhaben; und die Obrigkeit tritt in dies ihr Amt ein, indem sie sich bewufst ist, damit erst die rechte Verwaltung dieser Gerichtsbarkeit („nicht eigennützlich“) herbeizuführen.

[35] Diese Thatsache ist bekannt. Vgl. z. B. die Schmalk. Art. (S. 605) und Luthers Schrift von Ehesachen (Anm. 37) und oben Anm. 33. Als im Jahr 1570 das Konsistorium in Rostock eingesetzt werden sollte, um über Ehe- und Kirchensachen zu richten, widerstand die Stadt Rostock, weil das ein Eingriff in ihre weltliche Gerichtsbarkeit sei und berief sich darauf, dafs in der mecklenburgischen Konsistorialordnung die Ehesachen ausdrücklich als an sich selbst bürgerliche Sachen bezeichnet seien, Mejer, Reformationsjahrh. S. 132.

[36] So berichtet die kursächsische Instruktion für die Visitatoren von 1527 Richter KO Bd. 1 S. 81.

[37] Richter a. a. O.: der Ortspfarrer soll dem Superintendenten Anzeige machen und des Superintendenten, sowie anderer vom Superintendenten zugezogenen Gelehrten „Bedenken anhören“, wenn aber in den Ehesachen „es dermassen gelegenn ist, das far, ergernufs und dergleichenn beschwerungen darauff stehenn unnd darinn kundtschafft zu hörenn von. nötten“ (wenn es also zum Prozefs kommt), „soll dergestalt gehanndelt werdenn, das dieselbigen Ehesachenn unnserm amptmann ader schosser angetzeigt sollen werden, der sol alsdann denn superintendenten und den pfarrner — sampt andern gelerten — dergleichen die partheien auff einen namhafftigen tage bescheiden — unnd beide thail inn aller der obenantten Jegennwertigkait — unnd dartzu — kuntschafftenn — gehört werdenn. Darnach sollen sich die obberurtte verhörer mit einander untherreden — unnd wann

Auch die Ehesachen fielen also den weltlichen Gerichten zu (der Amtmann richtet in des Kurfürsten Namen), nur daſs das weltliche Gericht hier durch Zuziehung von Geistlichen und anderen eine besondere Gestalt erhielt.

So war, gemäſs dem in der Augsburgischen Konfession ausgesprochenen Grundsatz, alle diese weltlich wirkende Gerichtsbarkeit von der Obrigkeit kraft ihres Amts übernommen worden. Die Kirche übt keine Gerichtsbarkeit im Rechtssinn (wie es bisher die katholischen Bischöfe gethan hatten), sondern lediglich Seelsorge.

Mit diesem echt lutherischen Grundsatz ist durch die Aufrichtung der Konsistorien gebrochen worden.

Konsistorium hieſs (und heiſst noch heute) in der katholischen Kirche die vom Bischof eingesetzte geistliche Gerichtsbehörde[38], welche vor der Reformation mit weltlichen, rechtlichen Mitteln Kirchenzucht und Ehegerichtsbarkeit gehandhabt hatte. Seit dem Ende der dreiſsiger Jahre begehrte man in den Kreisen der lutherischen Kirche auch ein solches Konsistorium nach katholischem Muster.

Dadurch ist die lutherische Kirche unter die Herrschaft des Kirchenrechts und unter die landesherrliche Gewalt gebracht worden.

Den Anlaſs gab die Thatsache, daſs die weltlichen Gerichtsbehörden den ihnen gestellten neuen Aufgaben nicht oder nur unvollkommen gerecht wurden. Die Kirchenzucht — eine Thätigkeit, welche den weltlichen Gerichten bisher völlig fremd gewesen war, — ward von ihnen trotz der Befehle des Kurfürsten nicht gehandhabt. Den Ehesachen — auch das Eherecht trat als etwas völlig neues in die weltliche Praxis ein, — waren die weltlichen Gerichte nicht gewachsen. Um so mehr, weil der Inhalt des Eherechts selber völlig

sie sich — vorayniget, als dann sol unnser Amptman ader schosser denn partheien die meynung inn der andern gegenwerttigkait furhalten unnd eroffenen". Es ist klar, daſs allein der Amtmann (oder Schosser), d. h. der landesherrliche Beamte als Richter auftritt; die übrigen sind seine Beisitzer. Dem entspricht es, daſs, wenn das Kollegium es für „nutz ader notturffigk achtet", an den Kurfürsten berichtet werden soll („so wollenn wir inen unnser gemueth darin auch antzuzaigen wissenn"). Ganz gerade so bestimmen die Visitationsartikel von 1529 und von 1533, Richter KO Bd. 1 S. 102. 228. — Vgl. die bekannte Schrift Luther's von Ehesachen (1530), Erl. Ausg. Bd. 23 S. 93: „Ich wehre mich fast, rufe und schreie, man solle solche Sachen der weltlichen Obrigkeit lassen —. Es kann ja niemand leugnen, daſs die Ehe ein äuſserlich weltlich Ding ist, wie Kleider und Speise, Haus und Hof, weltlicher Oberkeit unterworfen".

[38] Vgl. Mejer, Reformationsjahrh. S. 13. Anm. 4. Hinschius, Kirchenr. Bd. 2 S. 224. 225.

ins Ungewisse geraten war. Welches Eherecht sollte gelten? Etwa das kanonische Eherecht? Oder das, in wesentlichen Punkten anders lautende Eherecht welches Doktor Martin Luther lehrte? Galt das kanonische, d. h. das bisherige Eherecht überhaupt noch? Und wie weit? Die Folge war, dafs die weltlichen Gerichte der Ehesachen nicht mächtig waren und sich um Rechtsbelehrung (wie bereits die Instruktion von 1527 vorgesehen hatte) an den Kurfürsten wandten. Dort strömten die schwierigeren Ehesachen aus dem ganzen Lande zusammen. Es war selbstverständlich unmöglich, dafs der Hof solcher Arbeit gewachsen war[39].

So stellte sich allerdings heraus, dafs mit der einfachen Überweisung der Ehesachen und der Zuchtsachen an die weltlichen Gerichte die praktische Lösung der Schwierigkeiten noch nicht gegeben war. Es bedurfte der Schaffung eines gewissen, klaren Eherechts und, was die Zuchtsachen anging, der Schaffung eines Zuchtrechts, welches die Grundlage wirklich gerichtlicher Zuchtverwaltung für die weltlichen Behörden hätte sein können. Aber weder das eine noch das andere getraute man sich in die Hand zu nehmen, und vielleicht nicht ohne Grund.

In dieser Notlage — und es war zweifellos, dafs eine Notlage da war — erschien es einer täglich wachsenden Zahl von Männern als die einzige Rettung, zu dem früheren Zustand zurückzukehren und aufs neue kirchliche Konsistorien, mit weltlichem Zwang ausgerüstet, als Ehegerichte und Zuchtgerichte einzusetzen.

Luther war es gewesen, dessen Gedanken durch die Über-

---

[39] Die im Text geschilderten Thatsachen berichtet uns das (von Justus Jonas verfafste) Bedenken der Wittenberger Theologen über die Errichtung von Konsistorien v. J. 1538, in der Zeitschr. f. deutsch. R. Bd. 4 S. 62 ff. Dort heifst es S. 63. 64, dafs infolge des Wegfalls der bischöflichen Behörden jetzt, da „die Amptleut, Schosser mit teglichen furfallenden Amptssachen vorhindert wordenn“, die „stupra, adulteria, ander Laster und muttwill etc. — ungestrafft bleibt — unnd wird der gemeyn man teglich wilder und ungezogner“. Von den Ehesachen wird S. 70. 71 gesagt: „Auch ist zu beratschlagen, wie es itzund diesser Zeitt — sol gehalden werden, — wan felle unnd casus furkommen do Jus Canonicum ader des Babsts recht unnd die schriffte Doctoris Martini, ader ander nitt zusammen stimmen. — — Disses alles gelanngt ane Zweifel wol teglich gein Hof und auch fur die visitatores und ane zweyfel bey ir Rethe zu Hoff, unnd auch etlich gottfurchtige vleyssig amptleute sehen disses alles woll, tragenn das auch in iren gewissenn beschwerung zu Hofe“ (die Amtleute bringen die Ehesachen an den Hof, weil sie selbst betreffs der Entscheidung in Gewissensbeschwerung sind), „sind der gescheft so gar viell, das diese sachenn nitt konnen zeit unnd weil haben.“

weisung all jener Sachen an die weltlichen Gerichte verwirklicht worden waren. Luthers Idee war, so sah man es an, in der thatsächlichen Ausführung gescheitert.

Gab es noch einen anderen Gedanken, bei dem man Rettung suchen konnte? Gewiſs! Schon lange hatte ihn Melanchthon vorgetragen. Der Lieblingsgedanke Melanchthons war es immer gewesen, den Frieden in der Kirche dadurch zu gewinnen, daſs den katholischen Bischöfen ihre äuſsere Macht in der Kirche, insbesondere die Ordination und die zwangsweise wirkende Gerichtsbarkeit in Zucht- und Ehesachen zurückgegeben werde, um für diesen Preis von ihnen die Gestattung der reinen Lehre zu erlangen. Wenn diese Macht der Bischöfe zerstört werde, glaubte er den Untergang der Kirche vor Augen sehen zu müssen. Dies und nichts anderes ist der Sinn seiner oft angezogenen Äuſserungen über die Erhaltung der Episkopalverfassung[40]. Wenn Luther von Neuaufrichtung des

[40] Vgl. die Stellen in Anm. 33 und Corp. Ref. II, p. 303: Si possit hac ratione iterum coire concordia populorum Germaniae, utiliter prospectum esset universis. Qualis autem ad posteros status futurus est dissoluta politia episcoporum? Profani jurisdictionem ecclesiasticam et similia negotia religionum non curant. — Est et prudentibus ac doctis viris hoc considerandum, quod non sit malum dissolvere πολιτείαν ecclesiasticam. Utut res se habet, sedent in cathedra episcopi. Hanc evertere nolim, si tamen conservare possim. p. 334: Hoc male habet scilicet quosdam immoderatiores, reddi jurisdictionem, restitui πολιτείαν ecclesiasticam, hoc interpretantur restitutionem dominationis pontificiae (weil es sich dabei um zwangsweise wirkende Gerichtsbarkeit im Rechtssinn handelte). — — Utinam, utinam possim non quidem dominationem confirmare, sed administrationem restituere episcoporum! Video enim, qualem simus habituri ecclesiam, dissoluta πολιτεία ecclesiastica. Video postea multo intolerabiliorem futuram tyrannidem, quam antea unquam fuit. (Die „Tyrannei", welche Melanchthon meinte, war nicht so sehr die des Landesherrn als die der landesherrlichen Amtleute, vgl. den Brief von Brenz, Corp. Ref. II, p. 362: Nescis quantis oneribus premantur viri boni ecclesiastae in ducatibus evangelicis ab officialibus et praefectis principum. Et ut aula ministerium in ecclesia odinet, bonis non videtur consultum. Expertus ipse quoque es apud nostros, quam prudenter, quam clementer rustici illi, sic enim voco laicos cives, ministrum ecclesiae tractent. Septies mori cupis!). Melanchthon berief sich für sein Vorgehen, welches bekanntlich heftige Anfeindung fand, auf die Zustimmung Luthers (der letztangeführte Brief Melanchthons fährt fort: Ad haec, nihil adhuc concessimus adversariis praeter ea, quae Lutherus censuit esse reddenda, re bene ac diligenter deliberata ante conventum), und es ist bekannt, daſs Luther selber in seiner Schrift an die Geistlichen zu Augsburg 1530, Erl. Ausg. Bd. 24 S. 398 den Bischöfen zugesteht: „Zum Vierten künnt ihr den bischoflichen Zwank wider anrichten (soferne ihr uns das Evangelion frei lasset) —. Und also hättet ihr denn zwei Stück bischofliches Ampts: eines, daſs wir und die Prediger an euer Statt das Evangelion lehreten; das ander, daſs ihr

bischöflichen „Besucheamts" sprach, so meinte er einen evangelischen Episkopat, dem nur die Gewalt des Wortes gegeben sei. Melanchthon aber schwärmte im Grunde seines Herzens für einen Episkopat katholischen Stils mit äufserer, rechtlich gearteter Jurisdiktionsgewalt. Das Kirchenrecht erschien ihm (und wie vielen anderen seiner Zeitgenossen!) als der Rettungsanker, wenn die Gewalt des Worts versagte. Seine Idee, die katholischen Bischöfe durch jenes Zugeständnis zu gewinnen, mufste an der inneren Unmöglichkeit der Sache scheitern. Wenn das sich nicht durchführen liefs, so konnte doch eine Episkopalgewalt gleicher Art in der evangelischen Kirche selber neu erzeugt werden. Als der gröfste Mifsstand erschien es ihm, wenn in der Kirche keine geistliche Gerichtsbarkeit mit Rechtsgewalt in Zuchtsachen, Ehesachen (auch in Lehrsachen!) bestände. Wenn nicht einen Bischof, so könnte man doch ein Kollegium zur Ausübung solcher Bischofsgewalt bestellen! Mit anderen Worten: wenn nicht eine Einzelpersönlichkeit mit dieser geistlichen Rechtsgewalt bekleidet werden sollte, so genügt es nach Melanchthon, das Konsistorium des Bischofs wieder zum Leben zu erwecken[41].

---

hülfet solchs handhaben mit bischoflichem Zwangk —; so haben wir auch bisher euch solchen Zwangk nie genommen, ihr habt ihn selbs fallen gelassen". Derselbe Gedanke kehrt in dem von Luther mitunterschriebenen Ratschlag de pace facienda cum episcopis von 1540 (Corp. Ref. III, p. 943) und in dem Gutachten von 1541, das Naumburger Bistum betreffend (Corp. Ref. IV, p. 694, vgl. p. 698. 699) wieder. War doch Luther in Wahrheit bereit, wenn es sein mufste, die ganze bestehende Rechtsordnung herüberzunehmen, wenn nur das Evangelium und das Gewissen frei bliebe (oben S. 476. ff. 541). Aber für Luther war das alles nur ein Zugeständnis nach dem Grundsatz: ferenda sunt omnia (oben S. 482, Anm. 43), während Melanchthon, so sehr er auch die Gedanken Luthers sich zu eigen gemacht hatte (vgl. § 36), trotzdem die Aufrechthaltung bischöflicher Ordnung katholischen Stils (mit Rechtsgewalt) für ein zu erstrebendes Ziel achtete. Insoweit treffen die Ausführungen von F. Haupt, Der Episkopat, Heft I S. 16 ff. (wo noch eine Reihe weiterer Äufserungen Melanchthons zusammengestellt ist), allerdings das Richtige. Aber in den lutherischen Bekenntnisschriften ist, wie wir bereits gesehen haben (§ 35), lediglich die Gedankenreihe Luthers, nicht die Melanchthons zum Ausdruck gebracht worden. Die Auffassung Melanchthons hat sich erst mit der Errichtung der Konsistorien durchgesetzt, und steht insofern die ganze spätere Entwickelung der äufseren Kirchengestaltung nicht mehr auf Luthers, sondern auf Melanchthons Schultern.

[41] Vgl. Melanchthon, de abusibus ecclesiae emendandis v. J. 1541, Corp. Ref. IV, p. 546 ff.: Maximus et universalis abusus est, quod non exercentur judicia ecclesiastica, nec de doctrina, nec de moribus sacerdotum aut populi. — Cum enim quatuor sint praecipua episcopi officia, docere et gubernare doctrinam, ordinare et explorare ordinandos, praeesse judiciis ecclesiasticis et visitare ecclesias: nostri episcopi in Germania vix umbram et ceremoniam unius muneris retinent, videlicet

Diese Gedanken Melanchthons sind es, welche seit etwa 1537 an Stelle der Gedanken Luthers die Führung in der lutherischen Kirche gewonnen haben. Schon aus dem Anhang zu den Schmalkaldischen Artikeln können sie herausgelesen werden. Während es in

---

ordinationem sine exploratione. Interim tenent amplas ditiones —. Quas si volunt retinere, non enim impedimus, deliberetur de certis, qui vere regant ecclesias: et ut supra dictum est oportere in qualibet dioecesi esse certos delectos viros, qui praesint ordinationi et explorationi ordinandorum, ita sint, seu iidem seu alii, qui praesint judiciis ecclesiasticis et visitent ecclesias. Fungatur igitur vero munere episcopi seu unus aliquis certo loco, seu haec decuria judicum. Necesse est enim in ecclesia esse aliquos idoneos gubernatores doctrinae et ordinationis. Necesse est judicia exerceri de doctrina et de controversiis sponsalium, de divortiis. Necesse est restitui excommunicationem mandatam in evangelio. Hunc episcopi vicarium seu hanc decuriam judicum tueatur ille, qui titulum tenet episcopi. Die judices sollen ex collegiis genommen werden, sed addendi sunt aliqui honesti, graves et docti viri laici. — — severitas judiciorum et poenarum restituenda est. — Et quia in multis locis civilis magistratus ex quadam veteri et prava consuetudine segnior est in puniendis adulteriis, ideo pastores et judices ecclesiastici sint diligentiores in suo officio. Pastor admoneat obnoxios criminibus, adulteriis, Epicureo contemtui religionis Christianae, blasphemis sermonibus, perjurio aut aliis criminibus. Si admonitus non pollicetur emendationem morum, deferat eum decuriae judicum, hi, re inquisita, sententiam excommunicationis ferant adversus eum et magistratui civili suam sententiam indicent. — Nec liceat soli pastori ferre sententiam excommunicationis, sine ulla judicum decuria aut nemine adhibito ex honestioribus viris suae ecclesiae. — His decuriis judicum commendanda est visitatio ecclesiarum, ubi de doctrina pastorum fiat inquisitio. — Es ist klar, daſs Melanchthon bei dieser seiner Schilderung das damals in den Anfängen begriffene Wittenberger Konsistorium vor Augen hatte. Er setzt noch voraus, daſs ein Friedensschluſs mit den Bischöfen möglich sei, und daſs dann solche decuria judicum formell unter dem Namen und Schutz der Bischöfe bestehe. Wenn das nicht möglich, so konnte dieselbe decuria judicum unter dem Schutz des insofern den Bischof vertretenden Landesherrn ihres kirchlichen Amtes walten. Charakteristisch ist die Zusammensetzung der Behörde aus Geistlichen und Laien, die Betrauung derselben nicht bloſs mit Gerichtsbarkeit in Ehe- und Zuchtsachen, sondern auch mit der kirchlichen Verwaltung (Visitation), und der Grundsatz, daſs ordentlicher Weise der Bann durch diese decuria ausgeübt wird. Alles dies ist durch die Errichtung der Konsistorien verwirklicht worden. Auch die Errichtung einer Mehrzahl von Kollegien (in singulis dioecesibus plures tales decuriae judicum), von denen jedoch eins das höchste sei (sit una suprema) hat Melanchthon vorgesehen, ganz gerade so wie es später in Kursachsen geordnet wurde. Daſs die decuria nach Art der bisherigen bischöflichen Gerichtsbehörden, also nicht bloſs mit dem kleinen Bann, sondern auch mit weltlich wirkenden Strafen vorzugehen berechtigt sein soll, ergiebt der ganze Zusammenhang, und wird durch den Grundsatz von der Wiederherstellung der severitas judiciorum et poenarum ausgesprochen.

der Augsburgischen Konfession heifst, dafs, wenn die Bischöfe ihre mit rechtlichem Zwang vorgehende Gerichtsbarkeit nicht richtig verwalten, „die Fürsten schuldig sind, hierin ihren Unterthanen Recht zu sprechen", sagt der Anhang der Schmalkaldischen Artikel von demselben Falle zuerst, dafs die weltliche Obrigkeit schuldig ist, „die Ehesache zu richten", fügt dann aber als gleichwertig, und zwar in zweimaliger Wiederholung hinzu, dafs die weltliche Obrigkeit schuldig ist „solche Gerichte anders zu bestellen"[42]. Das letztere war Melanchthons eigentliche Meinung.

Noch in demselben Jahr 1537 hat der „grofse Ausschufs der Landschaft" zu Torgau beschlossen, „aus Not, dringenden, wichtigen, bewegenden Ursachen", den Kurfürsten zur Errichtung von vier Konsistorien aufzufordern, an welche „alle ecclesiasticae causae, Predigtamt, Kirchen, Pfarrer, ihre Defension contra injurias, ihr Wandel und Leben anlangend und sonderlich auch die Ehesachen" zu weisen wären[43]. Die Gerichtsbehörden (Konsistorien) sollten, der mittelalterlichen Verfassung entsprechend, zugleich Verwaltungsbehörden sein. Kam das zur Ausführung, so mufste der Schwerpunkt des Kirchenregiments in diese neu hergestellten kirchlichen Gerichte fallen.

Und es kam zur Ausführung. Auf Befehl des Kurfürsten verfafste Justus Jonas, zugleich Jurist und Theolog, 1538 mit anderen Wittenberger Theologen und Juristen (Cruciger, Bugenhagen, Melanchthon, Schürpf, Pauli)[44] ein „Bedenken von wegen der Consistorien, so aufgerichtet sollen werden"[45]. Luther und dem einflufsreichen Kanzler Brück blieb das Oberachten vorbehalten. Das „Bedenken" führt aus, dafs „viel Untugend und Mutwille", die jetzt ungestraft bleiben, sowie die „Ehehändel". welche jetzt keine befriedigende Erledigung finden, „wohl einen eignen Richter und Forum bedürfen". Deshalb sind „in Kirchensachen, Ehehändeln und andern" „gewisse Consistoria aufzurichten". Sie sollen auf gleichförmige Lehre und Ceremonien der Pfarrer, auf Eintracht unter den Geistlichen halten, „Schutz und Schirm" der Pfarrer gegen Mutwillen und „Beschwerung" seitens der Pfarrkinder sein, Wandel und Leben der Pfarrer beaufsichtigen, in Ehesachen richten und „in summa die Kirchensachen und äufserlichen Kirchenzwang, Disciplin und Ordnung" (auch

---

[42] Vgl. oben S. 605 mit Anm. 32.

[43] Zeitschr. f. deutsch. R. Bd. 4 S. 62.

[44] Vgl. Mejer, Reformationsjahrh. S. 16.

[45] Zeitschr. f. deutsch. R. Bd. 4 S. 62 ff. Richter, Gesch. d. ev. Kirchenverf. S. 82 ff.

die Bestrafung von Ehebruch, Wucher und „andern Lastern“) handhaben. Das ganze Gebiet des äufseren Kirchenregiments (kirchliche Aufsicht und kirchliche Zuchtgerichtsbarkeit) ward ihnen zugewiesen [46]. Man könnte einwenden, heifst es, dafs diese Aufgaben, so weit sie nicht durch die Visitatoren erledigt würden, an die „Superattendenten“ gehörten. Aber diesen sei es „ganz unmöglich“, neben ihrem Predigt- und Seelsorgeamt auch noch solcher Sachen zu warten. Überdies, auch wenn es möglich wäre, so hätten sie „doch keine Execution, auch keine Gewalt zu citiren“. Darum sei es „ganz hoch von nöten, gewisse Consistoria aufzurichten, da die Judices Befehl und Gewalt hätten, rechtlich zu citieren, durch Urteil Strafe und Bufse aufzulegen und endlich Execution zu thun“. Das Letzte ist die Hauptsache. Die Strafen, über welche die Konsistorien zu verfügen haben sollen, werden genannt: der Bann (aber „nicht um Geldsachen, sondern gemäfs der heiligen Schrift“), Leibesstrafen (soweit dieselben „vor Alters“, d. h. in der katholischen Zeit, im geistlichen Gericht üblich waren), Geldstrafen und „gebührlich Gefängnis“. Der Bann ist als grofser Bann gedacht. Er soll aus „allerlei Gemein und Kirchen ausschliefsen“ und „zudem bürgerliche Strafe mit sich bringen, als suspensionem ab officio, Absonderung vom Ratstuhl, Verbieten seines Handwerkes, seiner Nahrung“. Für Pfarrer insbesondere ist die Strafe der Suspension und die Absetzung vorgesehen. Zur Vollziehung der erkannten Strafen sollen dem Konsistorium „eigne Landsknechte“ zugewiesen und „Kerker“ gebaut werden.

Der Grundgedanke ist klar: die Kirchenaufsicht und die Kirchenzucht soll durch ein geistliches Gericht mit weltlichen Zwangsmitteln verwaltet werden. Die weltlich wirkende bischöfliche Gerichtsbarkeit katholischen Stils soll wieder ins Leben treten. Warum? „Der gemeine Mann wird täglich wilder und ungezogener“. „Eine christliche Kirche aber kann bei einem rohen, zaumlosen Zusammenleben nicht bestehen“ [47]. Die Kirche bedarf des rechtlichen Zwanges, der mit äufseren Mitteln wirkenden Rechtsordnung. Die Kirche bedarf des Kirchenrechts. Wenn die Kirche kein Kirchenrecht und keinen Rechtszwang besitzt,

---

[46] Die Zuständigkeit entspricht ganz den Sätzen Melanchthons über die bischöflichen decuriae judicum, vgl. Anm. 41.

[47] Zeitschr. f. deutsch. R. a. a. O. S. 64. 75. Wie viele werden heute sagen: Der Mann hat Recht! Und doch spricht er im Sinne nicht des evangelischen, wahrhaftigen, ursprünglichen, sondern des katholischen Christentums!

der Ordnung aufrecht hält, so wird die Kirche Christi untergehen!

Derselbe Gedanke, dieselbe Furcht, derselbe Kleinglaube, welcher einst aus dem Urchristentum den Katholicismus erzeugte, ist nunmehr in der Kirche der Reformation groſs geworden. Der Hunger nach den Fleischtöpfen Ägyptens ist erwacht auf dem Zug durch die Wüste des alltäglichen Lebens. Das Recht soll helfen und der äuſsere Zwang, wenn das Wort versagt! Der Sturm bewegt das Meer. Christus schläft. Das Schiff der Kirche muſs durch menschliche, weltliche Mittel über Wasser gehalten werden. Hilfe! wir ertrinken! Wo ist der Glaube an das Evangelium[48]? Wo das Bekenntnis, daſs die Kirche Christi allein regiert werden kann und soll durch das Wort Gottes?

Die Männer zweiten und dritten Ranges haben die Führung übernommen. Die erste Forderung, welche sie erheben, ist die nach Rechtsgewalt für die Kirche. Es genügt nicht, daſs der Staat mit weltlichen Mitteln Ordnung halte. Die Kirche muſs selber mit rechtlicher Zwangsgewalt ausgerüstet sein!

Aber wie ist es möglich, der Kirche solche rechtliche Gewalt zu verschaffen und damit der kirchlichen Ordnung den Nachdruck der Rechtsordnung zu verleihen? Es steht fest, daſs die Gewalt der Kirche keine Zwangsgewalt ist. So bedarf die Kirche der Anleihe bei dem Landesherrn. Das Konsistorium, heiſst es in dem angeführten Bedenken des Justus Jonas von 1538, soll „die Jurisdiction haben aus unmittelbarem Befehl des Landesfürsten“[49]. Dementsprechend heiſst es in dem Entwurf eines kurfürstlichen Reskripts

---

[48] Anders Luther, Ein Epistel aus dem Propheten Jeremia von Christus Reich, 1527, Erl. Ausg. Bd. 41 S. 204: „daſs sich die ganze Welt wider das Evangelion lege: laſs sie wüethen und toben, sie werden wider dasselbige Nichts vermögen, deſs sei gewiſs“. S. 206: „Abgleich keine Sicherheit da ist (denn was ist für eine Sicherheit unter dem Kreuze?) und die Welt nach eins so genau das Leben sucht und der Satan den Glauben will hinwegnehmen: noch sollen sie mir sicher wohnen. Denn wo das Evangelion ist, da ist eine solche Mauer; die da feurig und eisern ist und dicker denn Himmel und Erden, und tausend Kaiser mögen diese Mauer einem Christen nicht umbstoſsen. Denn das Wort Gottes bleibet ewiglich. Daher die Christen fröhliche Gewissen haben, und je sehrer die Welt wüethet, je kühner und trotziger sie werden. — Also stärket die Tyrannei der Welt und die Secten die Herzen der Christen“.

[49] Zeitschr. f. deutsch. R. Bd. 4 S. 74: an der Spitze des Gerichts soll ein Einzelrichter stehen, „gelertt in Jüre unnd auch in der heiligen schriefft, derselbige soll die Jurisdiction haben aus befelh ane mittel des Landesfurstenn“.

von 1538, durch welches das Konsistorium nunmehr eingesetzt werden sollte, dafs „ihnen“ (den Mitgliedern des Konsistoriums) „von uns und unserm Bruder, als der Obrigkeit, Gewalt, Befehl und Kommission gegeben werden, in den Sachen, darin die Kirche ein billig Aufsehen haben soll, gütlich, auch rechtlich zu handeln, Einsehen zu thun, zu büssen, zu strafen“, und „setzen wir euch hiermit zu unsern Befehlshabern und Kommissarien solcher Kirchensachen“, dafs „ihr darin als unsere von der Kirchen wegen Befehlshaber — rechtlich handeln, procediren, verfahren, urteilen, erkennen und unsern Amtleuten — die Exekution eurer Verfügung — kraft dieser unserer Kommission befehlen wollt“ [50]. Die Mitglieder sollen Befehlshaber, d. h. mit Befehlsgewalt ausgerüstete Beauftragte des Landesherrn „von der Kirchen wegen“, d. h. dennoch eine geistliche Behörde zugleich mit Gewalt der Kirche sein. Allein der Landesherr (die Obrigkeit) hat Zwangsgewalt. Dieser Satz bleibt unerschüttert. Will die Kirche rechtlich, zwangsweise regiert werden, so kann das nur durch eine vom Landesherrn gesetzte und mit Befehlsgewalt ausgerüstete geistliche Behörde geschehen, welche mit der Schlüsselgewalt weltliche Zwangsgewalt verbindet. Das sollte mit dem Konsistorium ins Werk gesetzt werden. Durch das geistliche Gericht, welches nunmehr nach Art des früheren bischöflichen Konsistoriums zu bestellen ist, richtet und regiert zugleich der Landesherr. Das geplante Konsistorium ist die erste landesherrliche Kirchenbehörde, das erste ins Leben tretende Organ des landesherrlichen Kirchenregiments.

Damit ist das Konsistorium deutlich von den auf Luthers Anregen eingesetzten Visitationskommissionen unterschieden. Die Visitationskommissionen bedeuteten weltliche Behörden lediglich zur Ausübung der weltlichen Reformationsgewalt, des obrigkeitlichen Notepiskopats. Darum war die Thätigkeit der Visitatoren, wenngleich dieselbe in den dreifsiger und noch in den beginnenden vierziger Jahren wiederholt aufs neue in Wirksamkeit treten mufste [51], dennoch immer nur eine stofsweise und vorübergehende. Es versteht sich von selber, dafs in dem mehrfachen Aussenden von Visitatoren ein Umstand lag, welcher das landesherrliche Kirchenregiment thatsächlich vorbereitete, das kirchliche Leben an das Eingreifen der landesherrlichen Ge-

---

[50] Der Reskriptsentwurf ist gedruckt bei Richter, Geschichte der evang. Kirchenverf. S. 116. 117.

[51] Vgl. die Darstellung der Visitationen von 1533—35 und 1542—45 bei Burkhardt, S. 119 ff. 208 ff.

walt gewöhnte. Begrifflich aber handelte der Landesherr in der Visitation als weltliche Obrigkeit (sofern die Obrigkeit Glied der Kirche ist), nicht als kirchliche Obrigkeit. Dem Gedanken, dafs der Landesherr ordentliche Kirchenregierungsgewalt besitze, welche im Bunde mit der Schlüsselgewalt zu handhaben sei, ist erst durch die Konsistorien, durch die hier zugleich im Namen des Landesherrn und „von der Kirchen wegen“ geübte Zwangs- und Gerichtsgewalt die Bahn gebrochen worden. Die Konsistorien sind geistlich-weltliche Behörden, und darum etwas durchaus neues, nicht etwa ständig werdende Visitationskommissionen [52], wie überdies daraus erhellt, dafs die Visitationskommissionen zunächst noch neben den Konsistorien ferner entsandt wurden [53]. Die Konsistorien stellen den Gegensatz der Visitationskommissionen dar. Diese schliefsen die Verwirklichung, die Konsistorien das Widerspiel der reformatorischen Gedanken in sich [54]. Der Landesherr kirchliche

---

[52] So Mejer, Rechtsleben der Landesk. S. 26.

[53] Vgl. Anm. 51. Die letzte bedeutende Visitation war die der Herrschaft Lobenstein 1543, wo bis dahin die Obrigkeit der Reformation sich in den Weg gestellt hatte, Burkhardt, S. 214 ff. Die Visitation diente auch hier lediglich der Reformation, nicht der Aufrichtung des landesherrlichen Kirchenregiments.

[54] Schwer begreiflich ist es, wenn Richter, Zeitschr. f. deutsch. R. Bd. 4 S. 79, nach Mitteilung des „Bedenkens von wegen der Konsistorien“ von 1538 sich dahin äufsert: „In dieser Urkunde liegt uns das ganze Bewufstsein der Reformatoren von der der Kirche zu gewährenden Verfassung vor“. Stahl, Kirchenverf. S. 307 ff., welcher gegen Richter polemisiert und S. 311 mit Recht bemerkt, dafs in dem „Bedenken“ von 1538 „schon der volle Ansatz zu dem nachfolgenden lutherischen Polizeikirchentum“ gegeben ist, der ferner ebenso mit Recht in dem Gutachten von 1545 (vgl. S 621. 622) „die reine Idee des Instituts“ findet, erklärt doch seinerseits die Konsistorien für in der Linie der reformatorischen Gedanken liegend. Die Konsistorien des Jonas (und Melanchthons) bedeuten aber die zwangsweise Handhabung von Kirchengewalt (bischöflicher Gewalt, Schlüsselgewalt) und damit den Rückfall in die katholische Vermengung beider Regimente. Stahl allerdings nimmt an der Verfügung rechtlich wirkender Strafen durch das Konsistorium gemäfs seiner Grundanschauung (vgl. oben S. 522 Anm. 31), keinen Anstofs, und ebensowenig ist er zu der Erkenntnis fortgeschritten, dafs wenn das Konsistorium mit Rechtsgewalt ausgerüstet sein sollte, nach reformatorischen Grundsätzen das nur durch Verwandlung des Konsistoriums in ein Organ landesherrlicher Kirchengewalt geschehen konnte. — Die herrschende Ansicht, welche davon ausgeht, dafs schon durch die reformatorische Lehre von der custodia und vom praecipuum membrum die landesherrliche Kirchengewalt begründet sei, welche ferner das Kirchenrecht für eine selbstverständliche und von vorneherein unentbehrliche Hervorbringung der Kirche achtet, findet, wie Richter, in der Einrichtung der Konsistorien nichts wesentlich neues, noch besonderes, sondern lediglich die weitere Ausgestaltung des bereits gegebenen landesherrlichen Kirchenregiments, vgl. Richter u. Dove, Kirchenr.

Obrigkeit! Wie kann das nur gedacht werden! Die Kirche Christi soll allein durch das Wort Christi und nicht durch den Befehl des Landesherrn regiert werden! Aber das Begehren nach Rechtsordnung war auch hier stärker als der Glaube an Christi Regiment und an die Macht seines Wortes. Man wollte das Kirchenrecht als Hülfe für das Wort. Gut, es kam, aber es kam, um den Landesherrn zum Herrn auch der Kirche einzusetzen.

Die Erzeugung von Kirchenrecht war mit Erzeugung des landesherrlichen Kirchenregiments gleichbedeutend.

Aber konnte das alles unter Luthers Zulassung geschehen? Der Gedanke der Konsistorien ist nicht von Luther ausgegangen. Er sollte über das „Bedenken" des Justus Jonas ein Obererachten abgeben. Es ist Thatsache, daſs dasselbe (wahrscheinlich mündlich erstattet)[55] gerade in den wesentlichsten Punkten gegen das „Bedenken" ausgefallen ist. Der groſse Bann mit seinen weltlichen Folgen, die Aufrichtung einer kirchlichen Aufsichts- und Regierungsbehörde mit weltlich-rechtlicher Zwangsgewalt verstieſs gegen alle seine Überzeugungen[56]. Im Jahr 1539 hören wir vom Kanzler Brück, welcher die Herstellung der Konsistorien betrieb, daſs „Doktor Martinus an der Handlung des Consistorii zu Wittenberg itzt ein groſs Gefallen hat"[57]. Das „itzt" bezeugt den Widerstand, welchen Luther zuvor geleistet hatte. Luther selber hat im Jahr 1539 sich beifällig über die Errichtung der Konsistorien geäuſsert: Die Ehesachen, sagt er, stehlen uns die Zeit; „doch freue ich mich, daſs die Consistoria angerichtet sind, fürnehmlich um der Ehesachen

---

S. 169. 172 ff. Mejer, Grundl. S. 124 ff. Friedberg, Kirchenr. S. 72. Zorn, Kirchenr. S. 72 u. s. w.

[55] Vgl. Mejer, Reformationsjahrh. S. 20.

[56] Noch im Februar 1539 predigte Luther über den Bann in dem Sinne, daſs er „nicht als vorzeiten die Officialen gethan haben", sondern nach Matth. 18 und 1. Kor. 5 vom Pfarrer in Gemeinschaft mit der Gemeinde zu handhaben sei, Erl. Ausg. Bd. 20 Abt. 1 S. 177. Darauf macht Köstlin, Martin Luther, 2. Aufl., 1883, Bd. 2 S. 451 aufmerksam. Vgl. ferner den Brief Luthers v. J. 1543 über die forma excommunicationis in aula praesumta oben Anm. 29 und Richter, Gesch. der ev. Kirchenverf. S. 98. 99. Dennoch geht die herrschende Ansicht dahin, daſs Luther principiell keinen Widerstand geleistet und höchstens vor Miſsbrauch gewarnt habe, vgl. Richter a. a. O., Mejer, Reformationsjahrh. S. 30. 32. 45.

[57] Vgl. das Schreiben Brücks bei Richter in der Zeitschr. f. deutsch. R. Bd. 4 S. 87.

willen"[58]. Es war inzwischen eine wesentliche Änderung eingetreten, welche Luther durchgesetzt hatte. Das stellt ein Brief Luthers v. J. 1541 völlig klar: das Wittenberger Konsistorium sollte nunmehr nur noch eine Behörde lediglich für Ehesachen und etwa für Kirchenzucht über die Gemeindeglieder, nicht aber, wie das Bedenken des Justus Jonas es vorgeschlagen hatte, eine Aufsichts- und Gerichtsbehörde über das ganze Gebiet des kirchlichen Lebens, insbesondere über Lehre und Leben der Geistlichen sein[59]. Das

---

[58] Tischreden, Erl. Ausg. Bd. 61 S. 223. Mejer, Reformationsjahrh. S. 32.

[59] De Wette Bd. 5 S. 329: Luther an Spalatin: arbitratus sum, te frustra esse solicitum, ne in ordinem redigaris. Nam etsi hic Witenbergae consistorium coeperit constitui, tamen ubi absolutum fuerit, nihil ad visitatores pertinebit, sed ad causas matrimoniales (quas hic ferre amplius nec volumus nec possumus) et ad rusticos cogendos in ordinem aliquem disciplinae et ad persolvendos reditus pastoribus, quod forte et nobilitatem et magistratus passim necessario attinget. Deinde tu nosti, singulari te esse exemtum privilegio, si qua fieret (quod nondum futurum esse suspicor) talis aliqua redactio in ordinem. Quare te oro, ut hac solicitudine te ipsum liberes. Nam nihil minus hic nos suspicavimus aut metuimus. — Dieser wichtige Brief wird von Mejer in seinem sorgfältigen und dankeswerten Aufsatz über die Anfänge des Wittenberger Konsistoriums (Reformationsjahrh. S. 1 ff.) unrichtig erklärt. Nach Mejer S. 45 will Luther nur sagen: „über die Visitatoren, von denen Spalatin einer sei, bekomme das Konsistorium keine Kompetenz", und, wenn Luther die Konsistorialkompetenz über Lehre und Leben der Pastoren nicht mit anführe, so geschehe es „wohl", weil Luther „nur Beispiele der Konsistorialthätigkeit" gebe. Es ist aber klar, dafs Luther die Zuständigkeit des Konsistoriums (in seinem Sinne) erschöpfend mitteilen will (nihil — sed), und dafs nach Luther schon aus der Kompetenz des Konsistoriums die Unbegründetheit der Sorge Spalatins (er möge einem künftigen Konsistorium unterworfen sein) sich ergiebt (aufserdem, deinde, hat Spalatin auch sein Privileg als Hofprediger). Das wäre alles unmöglich, wenn Luther die Zuständigkeit des Konsistoriums zur Aufsicht und Zuchtübung über Geistliche lediglich, wie Mejer annimmt, verschwiege, während es doch Spalatin gerade um diesen Punkt zu thun war. So ist es denn auch unmöglich, die Worte: nihil ad visitatores pertinebit, mit Mejer dahin zu verstehen: das Konsistorium wird über die Visitatoren keine Kompetenz haben. Wie sollte überhaupt Spalatin auf den Gedanken gekommen sein, das Konsistorium sei der Visitationskommission, einer unmittelbar landesherrlichen Behörde, vorgesetzt! Und ferner, Spalatin würde wenig beruhigt gewesen sein, wenn Luther ihm gesagt hätte: über dich als Visitator hat das Konsistorium keine Gewalt, da doch Spalatin als Geistlicher unter dem Konsistorium geblieben wäre. Die Worte sagen vielmehr und können nur sagen: Das Konsistorium hat mit der Visitation nichts zu thun, d. h. es hat nichts zu thun mit der Kirchenaufsicht über Lehre, Leben der Geistlichen u. s. f. Spalatin fürchtete, dafs er als Superintendent einem oberaufsehenden Konsistorium (gemäfs dem Bedenken des Jonas und gemäfs der späteren Einrichtung) würde unterworfen werden. Diese Sorge benimmt ihm Luther. Nur die weltlichen Behörden (nobilitas et magistratus) können an der neuen Behörde

ganze Gebiet des Kirchenregiments (der Kirchenvisitation) ist nach Luther aus der Konsistorialkompetenz gestrichen, und er ist der Überzeugung, daſs keine Rede mehr von solcher Ordnung im Sinne des „Bedenkens" ist. Das Konsistorium, wie Luther es als im Werke befindlich, darstellt und billigt, ist nur ein Kirchengericht, keine Behörde für Kirchenregiment und zwar nur ein geistliches Kirchengericht. Ein solches Kirchengericht mochte der Landesherr bestellen helfen. Damit ward den Ehesachen, soferne sie zugleich Gewissenssachen waren, ihr Recht. Darum freute sich Luther „fürnehmich um der Ehesachen willen". Das Konsistorium im Sinn des Justus Jonas aber war, wie Luther meinte, beseitigt worden.

Welcher Art ein Konsistorium, welches wirklich ein Kirchengericht wäre, im Sinne Luthers sein sollte, geht deutlich aus der sog. Wittenberger Reformation, d. h. aus dem von Luther mitunterschriebenen Gutachten der Wittenberger Theologen von 1545 über die bei etwaiger Wiederaufrichtung der Bischofsgewalt herzustellende Art der Kirchenregierung hervor. Danach gehört zur „christlichen Kirchenregierung" auch das „Kirchengericht". Dasselbe soll ordentlicher Weise von den Pfarrern (den „Seelsorgern") gehalten und „mit der Kirche", d. h. unter Zuziehung von Laiengliedern[60] „be-

---

interessiert sein, weil ihnen bisher Gerichtsbarkeit in diesen Sachen (Ehesachen, Kirchenzucht) zustand, nicht die Geistlichen: Diese wird das Konsistorium nichts angehen. Zwar ist von einem ordo dieser Art die Rede gewesen, und Spalatin hat davon gehört. Das Bedenken des Jonas ist da. Aber Luther benimmt dem Spalatin alle Sorge. Es ist kein Gedanke daran, sagt er, daſs solcher ordo zur Ausführung kommen wird: Von einer Kirchenaufsicht und Kirchenregierung durch das Konsistorium im Sinne des Bedenkens von 1538 kann nach Luther keine Rede sein. Ein deutlicheres Zeugnis für den dem Bedenken des Jonas völlig entgegengesetzten Standpunkt Luthers ist nicht möglich. — Die Mitteilungen in Luthers Brief empfangen eine glänzende Bestätigung durch das auf Brücks Bericht und Vorschlägen beruhende Gutachten der kurfürstlichen Kanzlei aus dem Jahr 1539, über welches Mejer, Reformationsjahrh. S. 42. 43, aus den Akten berichtet. Danach sollten zwei Konsistorien eingerichtet werden (nicht vier, wie das „Bedenken" vorgeschlagen hatte), eines zu Wittenberg, eines zu Saalfeld, mit Zuständigkeit nur „in fürfallenden Ehesachen und was dem anhängig". Das ist genau den Mitteilungen und Wünschen Luthers entsprechend. Demgemäſs sind denn auch die erhaltenen Urteile aus der ersten Zeit des Wittenberger Konsistoriums lediglich Urteile in Ehesachen.

[60] Vgl. oben S. 568 Anm. 39 und Luther über die Handhabung des Bannes oben S. 529 Anm. 39. Der Gedanke der Einsetzung von „Ältesten" zur Teilnahme an der Kirchenzucht ist Luther und der lutherischen Kirche bekanntlich durchaus nicht fremd. Vgl. Luthers Predigt vom Februar 1539, Erl. Ausg. Bd. 20 Abt. 1 S. 178, das von Luther mit unterschriebene Gutachten von 1540, Corp. Ref. III, p. 965: restituatur et excommunicatio — de flagitiis manifestis, adhibitis

stellt" werden, um „falsche Lehre und die Laster mit dem Bann" zu strafen, „nicht mit dem Schwert", wie die Obrigkeit, welche „äufserliche ehrliche Zucht nach Gottes Geboten zu schützen und erhalten hat", sondern „mit Gottes Wort und Sonderung oder Auswerfung aus der Kirchen", damit das Kirchengericht „ein Weg zur Bufse" sei. Aufser der unrechten Lehre und öffentlichen Sünden sind auch die Ehesachen „in diese Kirchengerichte gezogen, welches nicht übel bedacht ist, denn es fallen oft Fragen für, da der Richter den Gewifsen raten mufs, welches die weltlichen Gerichte nicht achten". Ehesachen aber sind oft „verwickelte Sachen", in denen „nicht ein jeder Pfarrer urteilen" kann. Darum „ist es not, an bequemen Orten gewisse Gerichte und Consistoria zu ordnen, welche die Ehesachen christlich richten nach dem Evangelio und den ehrlichen Gesetzen, die in der Christenheit von der Apostel Zeit an für ehrlich und gottgefällig geachtet sind". Diesen Richtern soll der Ortspfarrer auch „die öffentlichen Aergernifs in ihren Pfarren anzeigen, darauf das Consistorium die Angegebenen citiren, verhören und die Schuldigen strafen soll, und sollen diese Richter Befehl haben, sententiam excommunicationis zu sprechen, und soll das Urtheil in der Pfarr öffentlich verkündigt und die Leut vermahnet werden, dafs sie ihn nicht zur Tauf und dergleichen christlichen Gesellschaften ziehen wollen und wäre not, dafs weltliche Obrigkeit nach Gelegenheit der Sachen die Verächter des Bannes in ihre Straf auch nähme" [61] Diese Kirchengerichte im Styl der Gedanken Luthers sind lediglich geistliche Gerichte, sollen nicht irgend welche Rechtsgewalt, sondern allein das Wort Gottes handhaben [62] und den Betroffenen „ein Weg zur Bufse" sein. Ihre Thätigkeit ist Seelsorge und ihr Bann ist lediglich seelsorgerischer Bann [63]. Ihr Regiment ist Kirchenregiment,

in hoc judicium senioribus in qualibet ecclesia, und die KO für die Stadt Hall 1526, Hessische KO von 1539 (Richter KO Bd. 1 S. 45. 290 ff.), dazu Luthers Äufserung 1543 (De Wette Bd. 5 S. 551): placet exemplum Hassicae excommunicationis: si idem potueritis statuere, optime facietis; sed centauri et harpyiae aulicae aegre ferent. Vgl. Köstlin, Martin Luther Bd. 2, 2. Aufl., S. 585. Allerdings bedeutet eine Ältestenverfassung in lutherischem Sinne etwas anderes als die reformierte Presbyterialverfassung, vgl. § 39.

[61] Corpus Ref. V, p. 597. 602. 604. 605; lateinisch p. 629. 635. 638—640. Vgl. oben S. 529 Anm. 39.

[62] Auch in Ehesachen soll nach dem „Evangelio" und nach den „Gesetzen", welche die Christenheit von alters her für dem Evangelium gemäfs geachtet hat, nicht nach dem geltenden Recht als solchem (dem kanonischen Recht) geurteilt werden. Luther sieht in den Ehesachen auch Sachen, da „den Gewissen" zu „raten ist".

[63] Der Bann wirkt nur geistlich (durch das Wort), nicht rechtlich (durch den Zwang). Die Obrigkeit soll gegen den Gebannten auch ihrerseits kraft welt-

geistliches Regiment, nicht weltliches Regiment. Daher der Grundsatz, dafs dem Pfarrer (mit Ältesten) solches Kirchengericht zustehe. Nur weil die Pfarrer nicht allen Sachen gewachsen, soll dieser Teil des Pfarramts (in Ehesachen und in den vom Pfarrer angezeigten Kirchenzuchtsachen) den Konsistorien übertragen sein. Die Kirchengerichte (Konsistorien) Luthers sind Versammlungen, welche der Wortverwaltung (nicht der Gerichtsverwaltung im Rechtssinne) dienen und darum ihre Versammlung eine Versammlung der Kirche Christi (eine Versammlung um das Wort), auf welche der Befehl Christi bezogen werden kann: saget es der Kirchen[64]. Die Kirchengerichte Luthers sind Kirchengerichte im Sinn der lutherischen Bekenntnisschriften, während die Kirchengerichte des Justus Jonas kirchliche Zwangsbehörden im Sinne der katholischen Verfassung darstellen.

Der Sinn des Widerstandes, welchen Luther dem „Bedenken“ von 1538 leistete, sollte bald vollkommen deutlich werden. Es dauerte nicht lange, so war er mit dem Konsistorium in hellem Streit.

Das Wittenberger Konsistorium war 1539 ins Leben getreten, wenn auch zunächst nur als Gericht für Zuchtsachen und namentlich Ehesachen[65]. Aber: welches Eherecht sollte gelten? Nach Luther war, wie das kanonische Recht überhaupt, so auch das kanonische Eherecht als solches ungültig. Das Wittenberger Konsistorium, aus Theologen und Juristen zusammengesetzt, war anderer Ansicht. In der Frage der „heimlichen“, d. h. (so fafste Luther diesen Begriff) der ohne elterliche Einwilligung geschlossenen Verlöbnisse kam der Widerstreit

licher Amtspflicht und nach weltlichem Urteil einschreiten. Das Kirchengericht selber verhängt keine weltliche Strafe.

[64] Durch dies Wort wird bewiesen, dafs zum Konsistorium als Kirchengericht „nicht allein die Priester, sondern auch gottfürchtige, gelehrte Personen aus den weltlichen Ständen als fürnehme Gliedmafs der Kirche“ zuzuziehen sind. „Denn da unser Heiland Christus spricht: saget es den Kirchen, und thuet mit diesen Worten Befehl, dafs die Kirch der hohest Richter seyn soll, so folget, dafs nicht allein ein Stand, nämlich die Bischofe, sondern auch andere gottfürchtige Gelahrte aus allen Ständen als Richter zu setzen sind“. — Durch das Obige wird die Ansicht Mejers, Reformationsjahrh. S. 64, widerlegt, dafs die Sätze der Wittenberger Reformation vom Kirchengericht „lauter vom Wittenberger Konsistorium gemachte Abstraktionen“ (im Sinne des Jonas) enthalten.

[65] Das Reskript von 1539, durch welches das Konsistorium zu Wittenberg begründet wurde (Richter, Gesch. d. ev. Kirchenverf. S. 118), spricht ihm nur ganz unbestimmt die „Kirchensachen“ zu, „so sich bishero zugetragenn unnd bifs auf unnseren weyteren bescheidt zutragenn unnd an euch gelangenn oder erkundet werden“. Die unbestimmte Fassung hängt mit dem Widerstreit zusammen, der sich zwischen Luther und den anderen erhoben hatte.

zum Ausbruch. Das Konsistorium erkannte (Ende 1543), gemäfs dem kanonischen Recht, in einem praktischen Fall das heimliche Verlöbnis als gültig an[66]. Luther donnerte dagegen, vornehmlich in einer „starken" Predigt vom 6. Jan. 1544: die Gültigkeit des heimlichen Verlöbnisses sei wider das vierte Gebot, und das Urteil des Konsistoriums wider Gottes Wort und darum ungültig. Den Juristen des Konsistoriums gab er die Schuld. „Das ist des Papsts Recht, daran sie hangen". „Sie halten heimlich Verlöbnis für ein Ding, das man könne leiden, darum müssen sie Gottes Wort auch aufheben, wenn sie nach des Papsts Canönichen und Satzungen stracks sprechen und urteln wollen". „Ich hätte es nicht geglaubt, dafs unsere Juristen sollten noch Papisten sein; wohlan, so will ich auch wider sie handeln mit aller Macht" [67]. Die Folge war, dafs auf die eingelegte Berufung der Partei im kurfürstlichen Hofgericht der Landesherr selber gegen die Meinung der Juristen in Luthers Sinn entschied (1544)[68]. Der Zorn Luthers galt den Juristen als den Vertretern des kanonischen, d. h. des von der Kirche erzeugten Rechts. „Wir müssen", so sprachen die Juristen, „unsern Pflichten nach aus und nach beschriebenen Rechten sprechen" [69]. Ihre Thätigkeit im Konsistorium (Kirchengericht) war ihnen Rechtsprechung. Das war es, was Luther nicht leiden konnte, noch wollte. „Ich lasse die Juristen gelten im weltlichen Regiment, was sie können; wenn sie sich aber unterstehen und wollen die Kirche regieren, so sind es nicht Juristen, so über dem, was Recht ist, halten sollen, sondern Kanonisten und Eselsköpfe" [70]. In der Kirche giebt es keine Rechtsprechung im Rechtssinn, kein Recht, welches kraft formaler Verbindlichkeit über die Handhabung des göttlichen Wortes (hier des vierten Gebots) entscheiden könnte. Das kanonische Recht, die obrigkeitliche Satzung kraft der Kirchengewalt (Schlüsselgewalt), welche das Wort Gottes meistern und seine Verwaltung in Banden schlagen will, ist die katholische Vermengung der zwei Regimente, ein Eingriff menschlicher Gewalt in Gottes Herrschaft. „Ich bin zornig", sagt Luther, „und wills auch sein, denn sie greifen mir, ja Gott ins Regiment". „Sie wollen Christo ins Regiment greifen und die Gewissen regieren

---

[66] Vgl. den Bericht über die Ehesache des Caspar Beyer bei Mejer, Reformationsjahrh. S. 64 ff.

[67] Erl. Ausg. Bd. 62 S. 229. 235. 239.

[68] Mejer a. a. O. S. 77.

[69] Erl. Ausg. a. a. O. S. 231.

[70] Erl. Ausg. Bd. 62 S. 238.

und verwirren; das ist nicht zu leiden" [71]. Darum sind die Juristen, welche in der Kirche nach dem kanonischen Recht und nicht nach dem Wort Gottes sprechen, zum Kirchenregiment unfähig. „Ich wills nicht leiden, daſs sie in meiner Kirche eine Perplexität anrichten und die Gewissen verwirren wollen mit ihrem beschmissenen Rechte". „Das kann und will ich nicht haben, daſs der Papst und Mainz mit ihren garstigen Juristen sollten die Kirch regieren" [72]. Das Konsistorium muſs aufgehoben werden! „Es wird auch der fromme Kurfürst nicht leiden, daſs der Bischof von Mainz soll hie seine Juristen haben und uns unser Konsistorium regieren". „Wir müssen das Konsistorium zerreiſsen, denn wir wollen kurzum die Juristen und den Papst nicht drinnen haben. Die Juristen gehören nicht in ecclesiam mit ihren Processen, sonst bringen sie uns den Papst wieder herein" [73]. Die Rechtsprechung in der Kirche, die Handhabung von kirchlichem Recht, welches das Urteil der Kirche formell binde und bestimme, ist katholisch! In der Kirche kann allein das Wort Gottes gelten. Das Kirchengericht (Konsistorium) kann nicht der Handhabung irgend welcher „Jurisdiktion", sondern lediglich der Handhabung der Schlüsselgewalt, der Seelsorge dienen. Die Thätigkeit des Konsistoriums (als Kirchengericht) ist nicht gerichtliche, sondern pfarramtliche Thätigkeit. „Und da sie (die Juristen) also fort werden fahren, so wollen wir sie aus der Kirchen zum Teufel jagen und sollen wissen, daſs das Konsistorium nicht soll in ihrem Recht stehen, sondern es soll unter dem Pfarrherr sein" [74].

Das Urteil des Konsistoriums war im Sinn des Bedenkens von 1538, denn nach dem Bedenken sollte das Konsistorium eine kirchliche Aufsichts- und Gerichtsbehörde mit der Aufgabe nicht blos der Wortverwaltung, sondern zugleich der Rechtsverwaltung sein. Der Sinn Luthers aber war dem Sinn des Bedenkens entgegengesetzt. Die Zeit des Epigonentums und mit ihr die Zeit des Kirchenrechts kam heran. Luther erhob sich noch einmal, um mit der ganzen Zorngewalt seiner mächtigen Natur Widerspruch einzulegen. Es war das letzte Mal, daſs er in einer groſsen Sache das Wort führte, und dies Wort galt der Grundüberzeugung seines reformatorischen Vorgehens: in der Kirche Christi gilt kein Kirchenrecht.

---

[71] Erl. Ausg. Bd. 62 S. 231. 238.
[72] Erl. Ausg. Bd. 62 S. 233. 238.
[73] Erl. Ausg. Bd. 62 S. 235. 266.
[74] Erl. Ausg. Bd. 62 S. 235.

Die Wirkung des von Luther geleisteten Widerstandes nehmen wir ganz deutlich in dem Vorgehen des Kurfürsten wahr. Obgleich der hoch einflufsreiche Kanzler Brück lebhaft für die Konsistorien im Sinne des Bedenkens von 1538 eintrat, vermochte er den Kurfürsten nicht zu einem entschiedenen Vorgehen im Sinn des Bedenkens zu veranlassen. Der Entwurf eines Reskripts von 1538, durch welches die Konsistorialen im Sinne des Bedenkens als „Befehlshaber und Kommissarien“ des Landesherrn für alle „Sachen, darin die Kirche ein billig Aufsehen haben soll“, mit dem Recht, von den weltlichen Behörden Vollstreckung zu verlangen, eingesetzt werden sollten[75], blieb Entwurf. Im Juli 1539 schrieb Brück an den Kurfürsten: „Zeit will es sein, dafs Ew. Kurf. Gn. schliefsen, wie Ew. Kurf. Gn. ihre Konsistorien endlich wollten gehalten haben“[76]. So erging denn 1539 ein anderes Reskript, durch welches das Konsistorium zu Wittenberg nunmehr eingesetzt wurde, aber nur für die Sachen, so sich „zutragen und an euch gelangen“[77], ohne Einsetzung der Mitglieder zu landesherrlichen „Befehlshabern“, ohne das Recht auf Exekution, und ohne dafs eine Instruktion im Sinn des Bedenkens von 1538 mitgegeben wäre; die Instruktion und Kompetenzbestimmung behielt der Kurfürst sich vor, weiter zu „beratschlagen und erwägen“[78]. Der Kurfürst verlangte noch 1540 wiederholte Beratung zwischen Brück und Luther[79]. Ende 1542 kam ein neuer Entwurf der „fürnehmsten Theologen und Juristen“, die „Konstitution und Artikel des geistlichen Konsistorii zu Wittenberg“ enthaltend, zu stande[80]. Diese „Konstitution“ ist ganz im Sinne des „Bedenkens“ von 1538 gehalten. Sie stimmt vielfach wörtlich mit ihm überein und stellt nur eine Überarbeitung desselben dar[81]. Es sind genau dieselben Gedanken von einem „Kirchengericht“ mit „äufserlichem Kirchenzwang“, mit Geld-, Leibes-, Gefängnisstrafen (dementsprechend mit „Gerichtsdienern“. wenn möglich auch mit einem „Gefengnus“) und dem grofsen Bann, um nicht blofs Kirchenzucht und Ehegerichtsbarkeit, sondern „Visitation und Inquisition“, die Aufsicht über das gesamte kirchliche Leben,

---

75 Vgl. oben S. 617.

76 Zeitschr. f. deutsch. R. Bd. 4 S. 87. Mejer, Reformationsjahrh. S. 30.

77 Vgl. oben S. 623 Anm. 65. Damit war eine Kompetenzbestimmung im Sinne Luthers gemeint, vgl. oben S. 620 Anm. 59.

78 Vgl. den Abdruck des Reskripts bei Richter, Gesch. d. ev. Kirchenverf. S. 118.

79 Mejer, Reformationsjahrh. S. 45.

80 Gedruckt bei Richter, KO Bd. 1 S. 368 ff.

81 Vgl. Mejer a. a. O. S. 49 ff.

insbesondere auch über Lehre und Wandel der Geistlichen in seine Hand zu nehmen; die Räte sind und heifsen „Kommissarien" des Landesherrn; die Superintendenten verwandeln sich in Organe dieser landesherrlichen Kommissarien. Aber auch dieser Entwurf ist von dem Kurfürsten nicht genehmigt worden[82]. Das Konsistorium blieb ohne Instruktion, ohne die verlangte Kompetenz, ohne die begehrte Zwangsgewalt. Am 1. Oktober 1543 erging ein kurfürstliches Reskript, in welchem das Konsistorium hart angelassen wurde, wegen dessen, „was sich die verordneten Kommissarien des Konsistoriums zu Wittenberg in den befohlenen geistlichen, Ehe- und anderen Sachen[83] zu sprechen unterstehen, und dafs sie die Strafen der Überschreitungen ihnen fürbehalten haben". Ihnen sei keine Vollmacht erteilt, „den Leuten Strafe und Bufse aufzuerlegen und also, was sie sprechen, dasselbe zu exequieren"; vielmehr sind solche Strafen „Uns vorbehalten", und nur wenn er, der Kurfürst, von den Konsistorialen „der Exekution halber ersucht" werde, so „wollen Wir Uns zu jeder Zeit zu Erhaltung Rechtens und billigen Gehorsams, auch zur Strafe des Uebels zu erzeigen wissen"[84]. Das Konsistorium soll ein geistliches Gericht ohne weltlichen Zwang sein; der weltliche Zwang bleibt der Obrigkeit (dem Kurfürsten), welcher denselben nach eigenem Ermessen handhabt[85]. Melanchthon war für die „Konstitution" von 1542[86], gerade wie er für das „Bedenken" von 1538 gewesen war. Aber ein Mächtigerer war dagegen, der Doktor Martin Luther, und Luthers Widerstreben war es, welches in der ablehnenden Haltung des Kurfürsten zum Ausdruck kam[87]. So lange Luther lebte, ist es zur Anerkennung eines mit Rechtsgewalt vorgehenden landesherrlichen Kirchengerichts, und damit zur

---

[82] Das hat Mejer S. 56 ff. bewiesen.

[83] Auch hier ist die von Luther verlangte engere Zuständigkeit des Konsistoriums vorausgesetzt.

[84] Mejer a. a. O. S. 58.

[85] Demgemäfs erging ein weiteres Reskript vom 10. Oktober 1543, in welchem die Beitreibung auch der Geldstrafen dem „Hauptmann" (Amtmann) zugewiesen und der Hauptmann über die Vollstreckung der von dem Konsistorium erkannten Leibesstrafen instruiert wurde, Mejer S. 60.

[86] Vgl. die von Mejer S. 49. 62 angeführten Äufserungen Melanchthons von 1543 und 1545.

[87] Mejer S. 25 meint, die Kompetenzbeschränkung, welche das Reskript von 1539 verfügte, sowie die Versagung der Exekutionsmacht damit erklären zu können, dafs das Konsistorium zu Wittenberg „nur zur Probe eingerichtet" gewesen sei. Es war aber doch wohl unmöglich, das Bedenken von 1538 zu „erproben", wenn man den wesentlichsten Inhalt desselben strich.

Anerkennung rechtlicher und deshalb landesherrlicher Regierung der Kirche nicht gekommen.

Aber Luther starb. Nach seinem Tode hatten die Männer, von denen das „Bedenken“ und die „Konstitution“ ausgegangen waren, freies Spiel. Niemand war mehr, der die Freiheit der Kirche vom Kirchenrecht und die Freiheit der Kirche vom Landesherrn verteidigte. Der Geist Melanchthons und des Kanzlers Brück siegten über den Geist Luthers.

Eine Reihe von Konsistorien ward für die einzelnen sächsischen Landesteile eingerichtet, zunächst (wie das Wittenberger) vornehmlich als Ehegerichte, wie Luther es gewollt hatte, um dann aber, bald früher, bald später mit der weiteren Zuständigkeit der Konsistorien im Sinn des „Bedenkens“ und der „Konstitution“ betraut zu werden[88] Im Jahr 1579 ward den Konsistorien Kursachens endlich unter landständischer Zustimmung eine bestimmte Ordnung gegeben, welche in die kursächsische Kirchenordnung von 1580[89] übergegangen ist. Danach sind die beiden Konsistorien zu Leipzig und Wittenberg zur Prüfung und Ordination der Kandidaten des geistlichen Amts, zur Aufsicht über die Lehre in Kirchen und Schulen, über den Gottesdienst (Ceremonien), über Wandel und Amtsverwaltung der Geistlichen und Schuldiener, zur Handhabung des Kirchengerichts in Ehesachen und Zuchtsachen, in allen Sachen, welche Amt und Wandel der Pfarrer, Kirchen- und Schuldiener angehen, und „in summa“ zu allem bestellt, „was in dem Kirchenregiment gute Anordnung und Verbesserung erfordert“. Ihre Urteile sollen die Konsistorien „nach der heiligen Schrift, auch den gemeinen[90] und in unsern Landen gebräuchlichen und üblichen Rechten“ sprechen. Sie empfangen vom Landesherrn („von Uns“) „Gewalt und Macht“, öffentliche Geldstrafen, auch Gefängnis zu erkennen. Alle Unterthanen sind dem Konsistorium Rechtsgehorsam schuldig; wenn einer „darin säumig“, so „sollen die Konsistorialen Macht haben, arctiora mandata mit Bedrohung ernstlicher Poen als Geldstrafen, Gefängnis und dergleichen zu decernieren“. Auf Begehren des Konsistoriums sind die weltlichen Behörden verpflichtet, die rechtskräftig gewordenen Urteile des Konsistoriums „stracks, ohne Verlängerung und Verzug zu exequieren“. Den beiden Konsistorien zu Leipzig und Wittenberg wird das nunmehr nach Dresden verlegte Meifsener Konsistorium als „Oberkonsistorium“ übergeordnet. An höchster Stelle aber

---

88 Vgl. Friedberg, Verfassungsgesetze S. 355. 356.

89 Richter, KO Bd. 2 S. 401 ff.

90 Damit ist also auch das kanonische Recht gemeint.

steht der Landesherr selber; alle Beschwerden oder Appellationen von konsistorialen Erkenntnissen gehen „an Uns oder Unsere Regierung“, damit dieselben „nach unserem Hofesgebrauch justificieret werden“. Bei dem Oberkonsistorium sollen jährlich zwei „Generalsynoden“ gehalten werden, auf denen aufser den Konsistorialen, dem landesherrlichen Statthalter und Kanzler die sämmtlichen Superintendenten des Landes erscheinen sollen. Die Generalsynoden sind für die Lehraufsicht und Kirchenzucht berufen, jedoch ohne dafs vor ihnen gerichtliches Verfahren stattfände; hat das Konsistorium auf den Bann (grofsen Bann) erkannt, so bedarf das Erkenntnis der Bestätigung durch die Generalsynode.

Die „Generalsynoden“ sind nicht zu regelmäfsiger Wirksamkeit gelangt[91]. Der Schwerpunkt lag von vornherein in den Konsistorien. Den Konsistorien wurden die Superintendenten als Organe für Aufsicht und Stellenbesetzung „unterworfen“[92]. Zur unmittelbaren Aufsicht über die Superintendenten sollten Generalsuperintendenten bestellt werden, deren Amt jedoch bald in Abgang gekommen ist[93].

Die Konsistorien waren endgültig Konsistorien im Sinne des „Bedenkens“ von 1538 geworden. Sie übten in der Kirche bischöfliche (geistliche) Gewalt und zugleich vom Landesherrn übertragene rechtliche Zwangsgewalt. Sie vertraten den Landesherrn in Verwaltung der ihnen verliehenen Rechtsbefugnisse (sog. jura vicaria). Über ihnen stand der Landesherr selber, welcher gewisse Regierungsrechte sich zur eignen Ausübung vorbehielt (sog. jura reservata). Konsistorien und unter diesen die Superintendenten wurden Träger seiner Kirchengewalt. An die Stelle einer evangelischen bischöflichen Verfassung (im Sinne Luthers) mit selbständigen aber nur geistliche Gewalt (Schlüsselgewalt) handhabenden Superintendenten trat die katholische bischöfliche Verfassung durch das Mittel des wiederaufgerichteten bischöflichen geistlich-weltlich regierenden Konsistoriums, dem die Superintendenten als Vollziehungsorgane sich unterordnen mufsten. Eine rechtliche Regierung und Ordnung der Kirche nach dem Muster der katholischen Kirche, eine bischöfliche Verfassung im Sinne Melanchthons war hergestellt[94]. Das Kirchenrecht hatte trotz der Re-

---

[91] Friedberg a. a. O. S. 356.

[92] Richter, KO Bd. 2 S. 403.

[93] Friedberg a. a. O.

[94] Es mag gegenüber manchen Strömungen, welche in der Gegenwart hervorgetreten sind, nicht unbemerkt bleiben, dafs die bischöfliche Verfassung der lutherischen Kirche im Sinne Luthers durch das Amt der Pfarrer und Superintendenten (vgl. oben S. 601), im Sinne Melanchthons durch die Konsistorien verwirklicht worden ist. Das Konsistorium ist die decuria judicum, welche

formation auch in der lutherischen Kirche den Sieg davon getragen.

Damit war die Aufrichtung des landesherrlichen Kirchenregiments besiegelt.

Es versteht sich von selber, daſs damit auch die Anteilnahme der Gemeinde (Versammlung) an jeder Übung von Kirchengewalt beseitigt war. Der Grundsatz der lutherischen Reformation, daſs Kirchengewalt nur unter Gestattung, Zustimmung, Verwilligung der Versammlung, in deren Mitte die Kirchengewalt auftritt, geübt werden kann, war mit dem anderen gleichbedeutend, daſs in der Kirche Christi keine rechtliche Regierung möglich ist[95]. In der Aufrichtung rechtlichen Kirchenregiments lag der entscheidende Grund, welcher die Gemeinden der lutherischen Landeskirche zu bloſsen Gegenständen des Kirchenregiments — wiederum wie in der katholischen Kirche — machte. Das Kirchenrecht ist es gewesen, welches, wie es einerseits das landesherrliche Kirchenregiment hervorgebracht, so andererseits naturnotwendig die Freiheit der kirchlichen Gemeinde von Zwangsgewalt vernichtet hat.

Ganz die gleiche Entwickelung wie in Kursachsen hat auch in den anderen protestantischen Ländern sich durchgesetzt. Das Wittenberger Konsistorium ist das Vorbild gewesen, nach welchem die übrigen Konsistorien in deutschen Landen geschaffen worden sind, und die Gedanken eines Brück, Jonas, Melanchthon von der Unentbehrlichkeit des kirchlichen Zwanges und des kirchlichen Rechts sind es wiederum gewesen, welche, überall in Deutschland fruchtbaren

---

an Statt des Bischofs richtet und bischöflich „visitiert“ (vgl. oben Anm. 41); wie sie, wenn es möglich wäre, durch einen katholischen Bischof Autorität und Schutz empfangen könnte (das hatte Melanchthon gehofft), so jetzt durch den Landesherrn. Der Sieg der Gedanken Melanchthons über die Luthers hat allerdings bewirkt, daſs das Amt der Superintendenten seine Natur verändert hat: aus einem freien Bischofsamt ist es zu einem Organ der konsistorialen Zwangsgewalt herabgesunken, und hat Reste seiner von Luther ihm zugedachten Thätigkeit nur noch in der Ordination und in der etwa von ihm verwalteten geistlichen „Visitation“ bewahrt. Wie stark die Gedanken Luthers ursprünglich gewirkt haben, sieht man deutlich daran, daſs das Amt der Superintendenten überall älter ist als die Konsistorien. Die Superintendenten sind von vornherein keineswegs als bloſs ausführende Organe einer höheren Behörde gedacht worden. Erst seit der Mitte des 16. Jahrhunderts bahnt sich der Sieg der Gedanken Melanchthons an, und die in Anm. 96 besprochenen Beispiele zeigen, daſs sich in einzelnen Ländern das Amt der Superintendenten im Sinne Luthers (und Spalatins, vgl. oben Anm. 59) noch bis zum Ende des 16. Jahrhunderts erhalten hat.

[95] Vgl. oben S. 532.

Boden findend, die landesherrliche Zwangsgewalt auch in den übrigen Territorien zur Regierungsgewalt in der Kirche einsetzten. Seit der Mitte des 16. Jahrhunderts ist der Sieg der landesherrlichen Konsistorialverfassung entschieden[96]. Die Zeit des Landeskirchentums ist gekommen, und die Landeskirche steht unter dem Landesherrn.

---

[96] Vgl. über die Vorgänge in den einzelnen Ländern die lehrreiche Darstellung von Friedberg, Die geltenden Verfassungsgesetze der evangelischen deutschen Landeskirchen, 1885, wo in den geschichtlichen Einleitungen für jede Landeskirche die Entwickelung ihrer Verfassung dargelegt ist. Eine kurze Zusammenfassung des Wichtigsten giebt Friedberg, Kirchenr. S. 72. — In Hessen, Waldeck, Pommern ist die Konsistorialverfassung erst verhältnismäfsig spät durchgedrungen. In Hessen wurde (nach sächsischem Vorbild) das Amt der Superintendenten geschaffen, und bei diesen Superintendenten stand bis zum Ende des 16. Jahrhunderts die Summe des Kirchenregiments (Vokation und Ordination der Pfarrer, Bestellung der Opfermänner, Visitation und Kirchenzucht auch über die Geistlichen). Der Pfarrer handhabte die Kirchenzucht mit aus der Gemeinde gewählten Ältesten. Über den Superintendenten stand die Synode der Geistlichen des Landes, welche auch den neuen Superintendenten wählte. Der Landesherr hatte kein Kirchenregiment (a. M. Friedberg a. a. O. S. 237. Heppe, die Kirchengewalt des Kurfürsten von Hessen, 1856). Die hessische Kirchenverfassung stellte eine bischöfliche Kirchenverfassung (vgl. die hessische KO von 1566, Richter Bd. 2 S. 290: „Bischoff oder Superintendenten") im Sinne Luthers dar. Der Landesherr war auf die Kirchenhoheit (kraft welcher er den gewählten Superintendenten sowie den vom Superintendenten berufenen Pfarrer bestätigte, die Berufung der Synode durch die Superintendenten befahl, landesherrliche Räte als Vorsitzend in die Synode entsandte und die synodalen Beschlüsse bestätigte) beschränkt, und gerade weil er des Kirchenregiments entbehrte, behielt er sich das Reformationsrecht (Visitationsrecht), wiederum im Sinne Luthers, vor (Mandat vom 21. Okt. 1566, Richter, KO Bd. 2 S. 290). Die Ehegerichtsbarkeit und die Gerichtsbarkeit in persönlichen Streitigkeiten der Geistlichkeit verwaltete das landesherrliche Hofgericht als einen Teil der weltlichen Gerichtsbarkeit. Erst 1610 ward auf Wunsch der Landstände das Marburger Landeskonsistorium eingerichtet und damit auch hier der Übergang zur Konsistorialverfassung vollzogen. Vgl. Friedberg, Verfassungsgesetze S. 271 ff. Ganz ähnlich ging die Entwickelung in Waldeck vor sich. Eine Synode der Geistlichkeit stand hier an der Spitze der Kirche; das ordentliche Kirchenregiment führten die Superintendenten (seit 1539). Der Landesherr ernannte ständige Visitatoren (in Ausübung der landesherrlichen Reformationsgewalt). Ehesachen wurden von der staatlichen Kanzlei gerichtet. Erst seit 1640 ernennen die Landesherrn Pfarrer (die bisher vom Superintendenten ordiniert und von der Gemeinde berufen waren) und Superintendenten. Zwischen 1676 und 1680 ward ein landesherrliches Konsistorium eingesetzt, welchem nunmehr die geistliche Gerichtsbarkeit sowie die kirchliche Regierung übertragen wurde. Friedberg a. a. O. S. 831. 832. Auch in Pommern hat die Freiheit der Kirche vom landesherrlichen Kirchenregiment (Regierung der Kirche durch geistliche Synoden und Superintendenten) sich bis gegen das Ende des 16. Jahrhunderts erhalten, Friedberg S. 7, Richter, Gesch. der ev. Kirchenverf. S. 123 ff. — Nicht überall sind

Von jeher hat die Entstehung des landesherrlichen Kirchenregiments das grofse Rätsel in der lutherischen Kirchenverfassungsgeschichte gebildet. Nach dem völlig unzweideutigen Inhalt der lutherischen Bekenntnisschriften steht das Kirchenregiment, und zwar nicht blofs das geistliche Regiment der Einzelgemeinde, sondern das geistliche Regiment der Kirche, dem Lehramt (Bischofsamt, Pfarramt), und allein dem Lehramt zu. Das landesherrliche Kirchenregiment steht in Widerspruch mit dem lutherischen Bekenntnis. Wie ist es möglich, dafs es dennoch zum landesherrlichen Kirchenregiment gekommen ist?

In mannigfacher Weise ist die Lösung des Rätsels versucht worden[97]. Die herrschende Ansicht geht dahin, dafs der Notstand

---

bekanntlich „formierte" Konsistorien, d. h. besondere Konsistorialbehörden, eingerichtet worden; in kleineren Ländern begnügte man sich auch mit „nichtformierten" Konsistorien, d. h. mit der Verwaltung der Konsistorialgeschäfte durch Staatsbehörden, welche dann geistliche Beisitzer zuzuziehen hatten. — Eigentümlich ist der württembergische „Kirchenrat" (KO von 1559, Richter Bd. 2 S. 218), welcher hier an Stelle des Konsistoriums steht, und nicht aus einer geistlichen Gerichtsbehörde, sondern aus den landesherrlichen Visitationsräten hervorgegangen ist (hier also allerdings eine ständig gewordene Visitationskommission darstellt), vgl. Richter, Gesch. der ev. Kirchenverf. S. 121. 122. Auch sonst kommen Abweichungen im einzelnen vor, vgl. Richter a. a. O. S. 120. Der Grundgedanke ist aber überall derselbe (Ausübung landesherrlicher Gewalt durch eine Kirchenbehörde), und kehrt dementsprechend überall die Zusammensetzung des Kollegiums aus weltlichen und geistlichen Mitgliedern wieder.

[97] Dafs Mejer das landesherrliche Kirchenregiment für eine grundsätzliche Forderung der Reformation erklärt, ist schon oft erwähnt worden. Stahl, Kirchenverf. S. 184 ff. ist der Ansicht, dafs für das Kirchenregiment der Obrigkeit die „Unklarheiten" der Reformatoren, namentlich Melanchthons, entscheidend gewesen sind. Luther hatte nur „geringen Sinn für Verfassungsform" (S. 186), und Melanchthon vermochte nicht, Kirchenpflege (d. h. Kirchenhoheit) und Kirchenregiment in der Durchführung auseinander zu halten (S. 200). Damit war dann von selbst gegeben, dafs „die nachfolgende Theorie Kirchenpflege und Kirchenregiment für eins und dasselbe nahm"; so ward aus der Lehre von der custodia und vom praecipuum membrum die potestas ecclesiastica des Landesherrn abgeleitet (S. 200. 201). Das „Bedürfnis der Lage" (S. 185) kam hinzu, um den Sieg der „Unklarheit" zu vollenden. Die Reformatoren müssen recht schwache Köpfe gewesen sein! Steinmeyer begründet das landesherrliche Kirchenregiment durch die folgende Gedankenreihe: Die wesentliche Aufgabe der Kirchengewalt ist „die Bildung und Erziehung des Klerus", das „Geschick" der künftigen Diener am Wort zu „erproben", ihr „Gelübde zu heischen" und „die Bundbrüchigen ihrer Zucht zu unterstellen"; diese Aufgabe ruht nach Steinmeyer „am sichersten in den Händen des Landesherrn"; Luther erkannte das als „das göttlich Gewiesene" und darum hat er nicht etwa aus Not, sondern „mit der Plerophorie der Überzeugung" „voll, ganz und ungeteilt, ohne Kautelen und Schranken den Fürsten das kirchliche

die Reformatoren veranlafst habe, das Kirchenregiment wenigstens vorläufig in die Hand der Landesherrn zu legen. Da nach Zerstörung der überlieferten bischöflichen Autorität keine andere Gewalt da war, welche ein wirklich autoritäres Kirchenregiment aufzurichten imstande gewesen wäre, als die Gewalt des Landesherrn, so wäre von den Reformatoren diese landesherrliche Gewalt als Retterin in der Not angerufen worden. In diesem Sinne hätte Luther den Landesherrn als „Notbischöfen" das Kirchenregiment übertragen. Die Lehre vom praecipuum membrum und von der custodia utriusque tabulae wirkte, so meint man, mit. Das „praktische Bedürfnis" drängte. So griffen die Landesherren zu, und aus dem, was ursprünglich nur als Notbau gemeint war, ward dann in Folge „Gewohnheitsrechts" der endgültige Verfassungsbau für die neue Kirche[98]. Auch Luther pflegt dabei in den Verdacht der Schwäche und mangelnden Folgerichtigkeit, ganz gewöhnlich auch der Unklarheit über das, was werden sollte, zu kommen. Was er (so meint man) eigentlich hätte thun müssen, nämlich (nach Art des Lambert von Avignon in dem Entwurf der hessischen Kirchenordnung von 1526) ein Selbstregiment der Gemeinde aufrichten, das that er nicht, und was er that, die Herstellung des landesherrlichen Kirchenregiments (für welche von der überlieferten Ansicht Luther verantwortlich gemacht wird), das that er, der „Not" gehorchend, in vollem Widerspruch mit seinen innersten Überzeugungen. Man sieht, das Rätsel wird hier gröfser als zuvor.

Die obige Darstellung hat es unternommen, eine andere Antwort auf die grofse Frage zu geben. Weder die Lehre vom praecipuum membrum (Notepiskopat), noch die Lehre von der custodia utriusque

---

Regiment überwiesen", und zwar den „Fürsten qua tales, als Landesherrn", vgl. Steinmeyer, Kirchenreg. S. 59. 61. 90. 91. 92. 94. 100. 108. 112. Nach Steinmeyer wäre also der König von Sachsen (der Fürst qua talis) grundsätzlich die geeignetste Person, um die Geistlichen der lutherischen Landeskirche Sachsens zu erziehen, zu bilden, zu prüfen und in Zucht zu nehmen (es ist doch auffallend, dafs der König dennoch diese seine Aufgabe in die Hände der „in Evangelicis beauftragten Staatsminister" niedergelegt hat), und Luther, der doch sicher „mit der Plerophorie der Überzeugung" erklärte, dafs dem Kurfürsten „zu lehren und geistlich zu regieren nicht aufgetragen" sei, hätte dennoch es für das „göttlich Gewiesene" angesehen, die Erziehung (wozu doch sicher auch die Belehrung gehört) der geistlichen Lehrer der Kirche (der Pfarrer) in die Hände des Kurfürsten als in die rechten Hände zu bringen!

[98] Als, wenngleich in Einzelheiten unter einander abweichende, Vertreter der herrschenden Lehre mögen genannt werden: v. Scheurl, Kirchenreg. S. 64 ff., Wafserschleben, Kirchenreg. S. 5 ff., Dove in Richters Kirchenr. 8. Aufl. S. 503. 504, Friedberg, Kirchenr. S. 69. 70.

tabulae hat das landesherrliche Kirchenregiment erzeugt. Auch ist die Übertragung des Kirchenregiments nicht aus „Not“ geschehen, als ob man „vorläufig“ keinen anderen, besseren, geeigneteren Träger des Kirchenregiments gewufst hätte. Der Grund für die Entstehung des landesherrlichen Kirchenregiments liegt ganz allein in dem Begehren der reformatorischen Männer zweiten Ranges (an ihrer Spitze Melanchthon) nach rechtlicher Regierung der Kirche, in dem Begehren nach Kirchenrecht. Die Kirche hat als solche nur das Wort. Alle Zwangsgewalt und damit alle Rechtsgewalt steht nach lutherischem Bekenntnis allein bei der Obrigkeit[99]. Wenn die Kirche rechtlich, zwangsweise regiert sein will, so mufs sie von der weltlichen Obrigkeit regiert werden. Weil auch die lutherische Kirche rechtliche Regierung begehrte, darum begehrte und erzeugte sie das Kirchenregiment des Landesherrn. Die Schlufsfolgerung war nicht aus „Not“ geboren, noch auch eine nur „vorläufige“ Lösung des „praktischen Bedürfnisses“, sondern ergab sich aus den Grundsätzen der Reformation. Soll in der Kirche Christi Rechtsordnung und rechtliches Regiment sein, so mufs nach lutherischen Grundsätzen das Kirchenregiment des Landesherrn aufgerichtet werden.

Nicht Luther ist es gewesen, der die lutherische Kirche dem Landesherrn unterworfen hat, sondern allein der Kleinglaube seiner Zeitgenossen. Wie einstmals, als der Katholicismus erzeugt wurde, das Verlangen nach äufserer, sichernder Rechtsordnung stärker war als der Glaube an Christi Regiment, gerade so jetzt, und selbst Luthers gewaltige Persönlichkeit hat das nicht hindern können. Aus denselben Gründen wie einst die Rechtsgewalt des Bischofs, ist jetzt das Kirchenregiment des Landesherrn erzeugt worden. Das Kirchenrecht ist es gewesen, welches der Kirche einst den in „göttlichem Recht“ gegründeten monarchischen Episkopat (und damit den Katholicismus), jetzt das auf der Gewalt der weltlichen Obrigkeit ruhende landesherrliche Kirchenregiment gebracht hat.

§ 39. Reformierte Kirchenverfassung.

Wie die katholische, ebenso unterscheidet die reformierte Kirche sich von der lutherischen durch den Kirchenbegriff. Nicht blofs

---

[99] Dies ist, wie schon öfter bemerkt wurde, durchaus zutreffend von Mejer dargelegt worden.

durch den Begriff der unsichtbaren[1], sondern in gleicherweise durch den Begriff der sichtbaren Kirche. Der letztere ist es, welcher uns hier beschäftigt, denn der Begriff der sichtbaren Kirche führt auf dem Gebiet der ganzen Kirchenverfassungsgeschichte die Herrschaft.

Nach der Schrift und nach lutherischer Lehre wird die Kirche Christi sichtbar in jeder Versammlung der Gläubigen, welche in Christi Namen, d. h. um das Wort Christi sich vereinigt. In jeder Versammlung um das Wort, sie sei grofs, sie sei klein, erscheint das Volk, das Reich Gottes, die Ekklesia[2]. Wo zwei oder drei in Christi Namen versammelt sind, da ist Christus. Wo das Wort des Herrn ist, da ist der Herr. Aus diesem Grunde ist, wie wir gesehen haben, nach der Schrift und ebenso nach Luthers Lehre die Kirche Christi der äufseren rechtlichen Verfassung unfähig. Sie sprengt wegen der vollen Gleichwertigkeit aller Versammlungen in Christi Namen jede Organisation rechtlicher Natur. Sie kann in das Gefäfs des Rechts nicht gefafst werden.

Anders nach der reformierten Lehre, welche insoweit mit der katholischen Lehre zusammentrifft.

Die sichtbare Kirche Zwinglis bedeutet ein Zweifaches. Einmal die Gesamtheit aller Menschen auf Erden, welche äufserlich

---

[1] Wie Gottschick in Briegers Zeitschr. f. Kirchengesch. Bd. 8 (1886) S. 575 ff. nachgewiesen hat, steht Zwingli in seiner Lehre von der unsichtbaren Kirche zunächst unter dem mafsgebenden Einflufs Luthers. Erst in seiner Abwehr der Wiedertäufer ging er dazu über, die unsichtbare Kirche nicht mehr, wie bisher mit Luther, als die Kirche der „Christgläubigen“, sondern als die Kirche der „Erwählten“ zu bestimmen, Gottschick S. 600 ff. Trotzdem aber besteht von vorneherein der Unterschied, dafs für die Unsichtbarkeit der wahren Kirche nach Zwingli die Unerkennbarkeit ihrer Glieder sowie die Unmöglichkeit, alle ihre Glieder jetzt schon äufserlich zu versammeln (zumal da auch die bereits verstorbenen und die künftigen Gläubigen dazu gehören), das Ausschlaggebende ist, vgl. Kraufs, Unsichtb. Kirche S. 21. 22, Gottschick, S. 579. Auch bei Luther treten diese Gesichtspunkte auf (Gottschick S. 581); das Entscheidende ist aber für ihn die Thatsache, dafs die wahre Kirche einen Gegenstand des Glaubens darstellt, „denn was man gläubt, das siehet oder pfindt man nicht“ (Seeberg, Begriff d. christl. K. S. 91): nicht blofs die Zahl ihrer Glieder, sondern dafs überhaupt eine Kirche Gottes, ein Volk Gottes auf Erden ist, das Dasein sowie das Wesen der Kirche kann nur geglaubt und nur vom Glauben gesehen werden. Der Zwinglische Begriff der unsichtbaren Kirche kehrt bekanntlich bei Calvin wieder, Seeberg, S. 120. 121.

[2] Weil das Wort als solches unsichtbar, d. h. als das Wort Gottes für den Verstand unerkennbar ist, so ist notwendig auch diese sichtbare Ekklesia der lutherischen wie der urchristlichen Lehre nur für den Glauben sichtbar, für den Verstand unsichtbar.

zur rechten Kirche sich bekennen (qui Christi nomen dederunt)[3]. Zum andern die einzelnen „Partikularkirchen“, die „Pfarren oder Kilchhören“, d. h. die einzelnen nebeneinander bestehenden Kirchgemeinden, wiederum unter der Voraussetzung, daſs sie Glieder der rechten Kirche sind, d. h. daſs sie „den Glauben Christi haben“[4]. Wie Luther, so setzt Zwingli (und ebenso später Calvin) das Wort Gottes als Lebensgrund und Kennzeichen der wahren Kirche[5]. Wo das Wort Christi ist, nur da ist Christus, das Reich Christi, die Kirche Christi. Soweit stimmt die reformierte Lehre mit den urchristlichen und lutherischen Grundüberzeugungen zusammen. Das Unterscheidende liegt in der nunmehr folgenden Gedankenreihe.

Die allgemeine sichtbare Kirche Zwinglis ist als solche nicht organisiert und hat deshalb für Zwingli nur einen theoretischen Wert. Anders die „besonderen Kirchen“ („Partikularkirchen“), die einzelnen „Kilchhören“. Diese kommen thatsächlich zusammen (bedeuten nicht bloſs eine ideale Versammlung). Diese sind organisiert. Sie stellen darum nach Zwingli die Organe der Kirche Christi für das kirchliche Handeln dar[6]. Die Kirchengemeinde hat die Kirchengewalt. Sie hat die beschlieſsende Gewalt, die Gewalt über die Lehre und über das geistliche Amt, die Gewalt der Exkommunikation, die Gewalt der Wiederaufnahme in die Kirche[7]. Sie hat alle Kirchengewalt, alle Gewalt, welche der wahren

---

[3] Vgl. Krauſs a. a. O. S. 23, Seeberg a. a. O. S. 81. 82 und namentlich Gottschick a. a. O. S. 593. 605—607. Zum Wesen dieser sichtbaren „allgemeinen“ Kirche gehört, daſs sie die vera confessio festhält; die päpstliche und die wiedertäuferische „Kirche“ ist auſserhalb der sichtbaren allgemeinen Kirche Zwinglis, weil ihr das rechte Glaubensbekenntnis fehlt, und weil sie darum der Kirche Christi nicht angehört, Gottschick a. a. O. S. 607. Die sichtbare Kirche stellt bei Zwingli ebenso wie bei Luther die sichtbar werdende Kirche Christi, also das sichtbar werdende Reich Gottes dar.

[4] Vgl. Krauſs S. 20. 22. Gottschick S. 590.

[5] Gottschick S. 583. 584. Seeberg S. 122.

[6] Gottschick S. 590. 591. Krauſs S. 25.

[7] Zwingli, De canone missae, Opp. Zwinglii, ed. Schuler et Schulthess, III, p. 92: breviter hic — de ecclesia, quae aut universalis est aut particularis. Quarum illa hic nunquam convenit —; ista (die ecclesia particularis), quae usus exigit secundum regulam verbi divini discernit, abjicit impudentem, revocat poenitentem, simul verbo Dei pascitur. Adversus Emserum, Opp. III, p. 131: diximus de particularibus ecclesiis. Ex hoc quod Christus morbidam ovem excludi a grege jussit, Matth. 18, 17 eis tribuimus, quod universa omnium membrorum ecclesia nunquam hic coire potest, cui diceremus quod frater nollet resipiscere. — Harum (der ecclesiae particulares) itaque est, ut jam patuit, impudenter delinquentem abjicere et resipiscentem — sursum in gratiam et communionem

Kirche, der Braut Christi gegeben ist. Weil die Braut Christi (die allgemeine Kirche der wahrhaft Gläubigen) hier auf Erden sich niemals versammeln und folglich niemals Gewalt üben kann, aber doch die Übung ihrer Gewalt im Dienst der rechten Wortverwaltung notwendig ist, muſs ihre Gewalt durch die besonderen Kirchen (die Gemeinden) als durch ihre Glieder verwaltet werden[8]. Es ist immer dieselbe Kirche Christi (die Braut Christi), welche durch die einzelnen Kirchgemeinden (insoweit dieselben den wahren Glauben haben) handelt, und immer dieselbe Kirchengewalt (die Gewalt der Braut Christi), welche von den einzelnen Kirchgemeinden gehandhabt wird. Man sieht, wie Zwingli durchaus urchristliche Gedankenreihen wiedergiebt. Dennoch ist er (und wir werden gleich sehen, weshalb) zu der Schluſsfolgerung, welche damit gegeben ist, nicht durchgedrungen. Jede einzelne Kirchgemeinde hat trotzdem nach Zwingli nicht ökumenische, sondern nur besondere Gewalt, weil sie nur eine „besondere Kirche" darstellt. Keine Kirchgemeinde hat Gewalt über die ganze Kirche, die römische Kirche ebensowenig wie die zu Korinth oder die zu Appenzell[9].

Der praktische Zweck dieser Sätze ist ein doppelter. Es soll einmal die Herrschaft der römischen Kirchgemeinde (Kilchhöre), und es soll zum andern die Herrschaft des römischen Bischofs, des Papstes, abgelehnt werden. Die römische Gemeinde hat nach Zwingli keine Gewalt über die ganze Kirche, weil solche Gewalt keiner Gemeinde gegeben ist, und die römische Gemeinde nur eine Gemeinde gleich den übrigen bedeutet. Der römische Bischof ferner hat keine Gewalt über die ganze Kirche, weil er, auch mit Kardinälen und Bischöfen, ja mit dem

---

admittere. Harum est de pastore judicare (ut supra dictum est) et de doctrina, ut 1 Cor. 14, 29 —.

[8] Zwingli adv. Emserum, Opp. III, p. 131: omnes istae ecclesiae (particulares) una ecclesia Christi sponsa sunt, quam graeci catholicam, nos universalem adpellamus. Daher die Sätze p. 135: Ecclesia, quae est Christi sponsa, et pastorem et verbum ejus judicat. — Ecclesia Christi sponsa, quandoquidem hic nunquam coire potest, attamen verbo semper opus habet, fit ut per partes et membra sua, hoc est peculiares ecclesias, cum pastorem tum verbum exterius judicet —. Ecclesia particularis impudentem item rejicit ac poenitentem rursus in gratiam accipit; non alia vi, quam quod membrum ecclesiae Christi est.

[9] Zwingli, Der Hirt, 1524, Werke Bd. 1 S. 656: Der Kirche als der Gesamtheit aller Christgläubigen steht gegenüber die „Kilchhöre", z. B. die Gemeinde zu Korinth oder zu Appenzell. „Als wenig nun die zu Corintho und die zu Abbtzell gebot und verbot über die ganzen Christenheit legen mögend, als wenig mag die päpstlich kilch: dann sy nun ein besundre kilch ist (ob sy den glouben Christi hat), die sich selbs ufwirft, andern menschen satzungen und gebot uflegen". Gottschick S. 590.

allgemeinen Konzil zusammen, keine Kirche, weder die allgemeine, noch eine Kilchhöre darstellt[10], denn eine Vertretung der Kirche giebt es nicht[11], und der Papst bildet auch mit sämtlichen Kardinälen und Bischöfen keine Kirchgemeinde.

Damit ist gesagt: die Kirchengewalt ist eine lediglich der Gemeinde zuständige Gewalt. Sie ist nicht dem Lehramt, noch irgend wem sonst, sondern allein der Gemeinde gegeben. Das „Gemeindeprincip", nicht bloſs der katholischen, sondern ebenso der urchristlichen und der lutherischen Kirche unbekannt, stellt die Grundlage der reformierten Lehre von der Kirchenverfassung dar.

Ferner ist mit dem vorigen gesagt: nicht jede Versammlung von Gläubigen in Christi Namen, sondern nur die ordentliche Gemeindeversammlung ist die Versammlung der Kirche Christi, und darum nur die Gemeindeversammlung ist die Trägerin der Kirchengewalt. Papst und allgemeines Konzil sind nach Zwingli, weil keine Gemeindeversammlung, darum keine Kirchenversammlung, keine Kirche, sondern nur eine Summe von

[10] Zwingli, Zweite Disputation zu Zürich, 1523, Werke Bd. 1. S. 496: „Darus folget, daſs der päpsten, cardinälen und bischofen zusammen kummen oder concilia nit die christenlichen kirch sind. Zum ersten sind sy nit die allgemein kilch: denn sy sind nit alle glöubige menschen. Also gloubt man ouch nit die kilchen der päpsten, cardinälen und bischofen. Zum andern sind sy nit ein kilchhöre. Also folgt, daſs sy us der gschrift nieman bewären mögend, daſs sy ein kilch syend, daran wir glouben". Gottschick S. 590.

[11] Zwingli, Uslegung und Grund der Schluſsreden, 1523, Werke Bd. 1 S. 198: „Sind aber nit die Bischof, die gemeinlich concilia haltend, ouch dieselb kilch? Antwurt: sy sind allein Glider der kilchen, wie ein jeder andrer Christ, so fer sy christum für ir haupt habend. Sprichst du: sy sind aber ecclesia repraesentativa" (dies war bekanntlich die damals geltende katholische Lehre, vgl. oben S. 340. 341), „Antwurt: von dero weiſst die heilig gschrift nüts": Die Antwort Zwinglis entspricht genau dem Wesen der Kirche im Sinn der Schrift. Eine Versammlung kann die Kirche sein, aber niemals die Kirche vertreten. Sie ist die Kirche, sobald sie eine Versammlung (groſs oder klein) um das Wort ist; eine Versammlung, welche keine Versammlung um das Wort, also nicht selber Kirche ist, kann aber niemals die Versammlung um das Wort vertreten, denn sie stellt das Gegenteil der Kirche, also niemals eine Erscheinungsform der Kirche dar. Also der Papst ist, auch wenn er mit den Bischöfen (dem allgemeinen Konzil) versammelt ist, niemals eine ecclesià repraesentativa; die Idee der Kirchenvertretung ist eine rationalistische, heidnische, keine christliche, vgl. oben S. 340. Aber wie jede andere Versammlung, so kann auch die Versammlung des Papstes mit den Bischöfen die Kirche sein, wenn sie um das wahre Wort Christi versammelt ist. Diesen letzteren Satz, welcher durchaus der Schrift entspricht, will Zwingli nicht anerkennen. Darin liegt seine Abweichung vom Urchristlichen, die mit dem Mangel seiner Einsicht in das Wesen der Kirche zusammenhängt.

einzelnen Christen. Deshalb hat der Papst, auch mit dem Konzil, überall keine Kirchengewalt. Das gleiche gilt von jeder anderen Versammlung von Christen, die keine Gemeindeversammlung ist. Wenn zwei oder drei oder selbst hundert Gläubige sich zusammenthun, wenn auch in Christi Namen, so sind sie darum nicht die Kirche, sondern nur ein Haufe von Christen, dem keinerlei Kirchengewalt gegeben ist. Zwingli setzt sich mit dem Wort des Herrn: wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen, in Widerspruch[12]. Eine Versammlung von einzelnen Gläubigen ist ihm eine bloſse Privatversammlung, welche nimmermehr die Gewalt der Kirche besitzen kann. Was würde aus der Kirche werden, wenn jede Sonderversammlung im Namen der Kirche vorgehen könnte! Darum muſs den Sonderversammlungen der Gläubigen, wenngleich Christus in ihrer Mitte sein sollte, die Gewalt Christi versagt werden! Nur die öffentliche ordentliche Gemeindeversammlung kann die mit der Gewalt der Kirche ausgerüstete Kirchenversammlung sein[13].

---

[12] Zwingli ad. Matth. 18, 20, Opp. VI, p. 341: Ex his verbis colligunt Catabaptistae suam ecclesiam seu potius sectam. Nam et ipsi a Christianis se separant. Verum est hoc, quod quicunque deum praesentem habet, membrum est Christi et ecclesiae, nec tamen o, id sequitur quod sit de ecclesia illa, de qua hic loquimur, quae potestatem habet excommunicandi et alios excludendi. Qui deum habet, membrum est ecclesiae illius invisibilis et generalis; sed in exteriori ecclesia, quae nobis patet, potest aliquis esse membrum, qui tamen in universali membrum non est. — Christus ergo non de ecclesia hic loquitur, sed de singulis membris, quasi dicat: non ecclesiam duntaxat exaudio precantem, sed singulos qui nomine meo convenerint. Vgl. Anm. 11. 13. Gottschick S. 610. 611. Zwingli meint also: Matth. 18, 20 sagt, daſs die, in deren Mitte Christus ist, Glieder der wahren, unsichtbaren, allgemeinen Kirche sind. Von der sichtbaren Kirche (Kirchgemeinde), welche die Kirchengewalt hat, sei folglich keine Rede, denn die Glieder dieser sichtbaren Kirche fallen mit den Gliedern der unsichtbaren nicht zusammen. So soll sich ergeben, daſs hier überhaupt nicht vom Handeln der Kirche, sondern nur vom Handeln einzelner die Rede sei. Die ganze vermeintliche Beweisführung hat zur Voraussetzung, was bewiesen werden soll, nämlich daſs die Kirche Christi nur in der äuſserlichen „Kirche", der rechtlich verfaſsten Kirchgemeinde sichtbar wird, daſs darum die Kirchengewalt nur dieser äuſserlichen Kirche zustehe. Die Gewalt Christi ist nach dem Wort des Herrn in jeder Versammlung im Namen des Herrn gegenwärtig, nach Zwingli aber nur in der ordentlichen Kirchgemeindeversammlung. Das Dasein der Gewalt Christi wird von Zwingli wie von dem Katholicismus an rechtliche Voraussetzungen gebunden. Die sichtbare Kirche Zwinglis soll, in Widerspruch mit dem Wort des Herrn, eine rechtlich sichtbare Kirche sein.

[13] Zwingli, Vom touf, Werke Bd. 2 S. 234: „Ermeſs aber ein jeder frommer christ, ob sy (die Wiedertäufer) damit christenlich gehandlet habind oder nit, daſs sy allenthalben one verwilligung gemeiner kilchen für sich selbs das habend

Die sichtbare Kirche Zwinglis, durch welche die Kirche Christi handelt, mufs eine bestimmte rechtliche Gestalt besitzen. Sie mufs die äufsere Verfassung einer Kirchgemeinde haben. Sonst stellt sie nicht die Kirche Christi dar. Die sichtbare Kirche im Sinn der Schrift und im Sinn Luthers zerstört jede rechtliche Verfassung. Die sichtbare Kirche Zwinglis aber fordert rechtliche Verfassung. Die sichtbare Kirche ist hier formalisiert. Darüber, ob eine Versammlung von Gläubigen die Gewalt Christi besitzt, wird die äufsere Thatsache entscheiden, ob diese Versammlung für ein rechtmäfsiges Organ der Kirchgemeinde gemäfs der rechtlichen Verfassung dieser Kirchgemeinde zu gelten hat. Die sichtbare Kirche im Sinne der Schrift und im Sinne Luthers ist ein lediglich geistlicher, die sichtbare Kirche Zwinglis infolge der geforderten Rechtsform, welche praktisch der Frage nach dem rechten Wort und Glauben in der Versammlung vorgeht, an erster Stelle ein rechtlicher, d. h. ein weltlicher Begriff (obgleich die Kirche Christi als durch die Kirchgemeinde handelnd gedacht ist). Zwingli bewegt sich mit seiner Lehre von der sichtbaren Kirche nicht in echt christlichen, sondern in altkatholischen Gedankenreihen[14]. Er steht wie zur Schrift so zu Luther und dem lutherischen Bekenntnis in vollem Gegensatz[15].

Mit der Thatsache, dafs die sichtbare Kirche Zwinglis die rechtliche Gestalt der Kirchgemeinde (Pfarre, Kilchhöre) an sich tragen mufs, hängt zusammen, dafs die Gewalt der Kirche, welche durch diese Kirchgemeinde gehandhabt wird, nach Zwingli eine rechtlich geartete Gewalt ist. Aus diesem Grunde ist, wie zunächst hervorgehoben werden mufs, die Gewalt der Kirchgemeinde, obgleich die Gewalt der Kirche Christi, nach Zwingli (ein vollkommener Selbstwiderspruch!) dennoch lediglich örtlicher Natur: keine Kirch-

---

mit der that angehebt fürzebringen —. Söllte es also zügen, dafs ein jeder nach sinem letzen kopf anheben möcht, was er wöllt, und die kilchen nit drum fragen, so wurdind mee irrungen werden weder Christen. Ein jede kilch soll in den offnen Dingen handeln und urteilen, nit einer oder glych hundert besunder, als wir wol ermessen mögend Matth. 18, 17 und 1 Kor. 14, 29 und Phil. 3, 16".

[14] Vgl. oben S. 193 ff.

[15] Gegen Gottschick S. 597. Vgl. oben S. 493. 494. Luther und das lutherische Bekenntnis kennen keine „Einzelgemeinden", denen das Vorrecht vor anderen Versammlungen von Gläubigen gegeben wäre, die Kirche Christi darzustellen. Der öffentlichen Gemeindeversammlung ist jede andere Versammlung um das Wort geistlich gleichwertig, oben S. 498 ff.

gemeinde besitzt, wie wir schon gehört haben, nach Zwinglis Lehre Gewalt über die ganze Kirche. Kraft ihres Wesens ist die Kirchengewalt, weil Gewalt Christi, ökumenischer und zugleich lediglich geistlicher Natur. Weil aber Zwingli die Kirchengewalt als rechtliche Gewalt setzt, mufs er sie örtlich beschränken und aus der Kirchengewalt, naturwidrig genug, eine Gewalt blofs über diese Gemeinde machen. Die Kirchengewalt Zwinglis ist keine Kirchengewalt, sondern blofse Gemeindegewalt.

Der Inhalt der Gemeindegewalt (Kirchengewalt) ist nach Zwingli die Regierung der Kirche (Gemeinde) auf Grund des göttlichen Wortes[16]. Die Kirchgemeinde beschliefst im Sinne dieses Wortes über die äufsere Ordnung in der Gemeinde „was nötig ist", sie übt die Stellenbesetzungsgewalt, richtet über das Wort des Geistlichen und verwaltet den Bann[17]. Aber die Handhabung solcher Gewalt stellt selber keine Verwaltung des Wortes und darum keine Verwaltung der Schlüssel dar. Nach Zwingli sind die Schlüssel mit dem Wort des Evangeliums, und die Verwaltung der Schlüssel mit der Predigt des Evangeliums gleichbedeutend: wer dem Worte glaubt, der ist „gelöst"; wer ihm nicht glaubt, der ist „gebunden". Die Verwaltung der Schlüssel fällt mit der Verwaltung des Predigtamts, und zwar des Predigtamts in dem heutigen engeren Sinn des Worts zusammen. Sie besteht nur in der Verkündigung, nicht auch, wie nach der Schrift und nach dem lutherischen Bekenntnis, in der Handhabung des göttlichen Wortes für den Einzelfall. Der Träger des Lehramts hat keine Gewalt, im Namen Gottes diesen Einzelnen zu lösen oder zu binden, sondern nur den Auftrag, jedermann das Wort darzubieten, damit Gott löse (den Gläubigen) oder binde

[16] In diesem Sinn sagt Zwingli, dafs die Kirche „nicht nach dem Fleisch gewaltig regiert", auch nicht „aus ihrem eigenen Mutwillen", sondern „hängt und bleibt allein an dem Wort und Willen Gottes". Daran, ob die Gemeinde wirklich auf dem Boden des göttlichen Wortes steht, ist zu erkennen, ob sie in Wahrheit ein Glied der Kirche Christi ist, Gottschick S. 584. 585.

[17] Oben Anm. 7. 8. Die Kirchgemeinde (Kilchhöre) ist das alleinige Subjekt aller Kirchengewalt. Zwingli, Zweite Disputation, 1523, Werke Bd. 1 S. 469: Den Sünder kann man nicht vor der allgemeinen Kirche, sondern nur vor der einzelnen Kilchhöre verklagen; „darum ist der bann niemans anders dann der kilchhörinnen, jeder in sunderheit". Nur zwei Bedeutungen hat das Wort Kirche, je nachdem von der allgemeinen (unsichtbaren) oder der besonderen Kirche (der Kilchhöre) die Rede ist: „nach dem wir von der kilchen, die wir gloubend, redend, und die uns meisteret". Die sichtbare besondere Kirche, die Kilchhöre, fällt mit der Kirche zusammen, welche die Kirchenregierungsgewalt besitzt (sie „meistert" uns, während wir die allgemeine nur „glauben").

(den Ungläubigen)[18]. Die Verwaltung der Schlüssel ist Predigt. Die Verwaltung der Kirchengewalt ist keine Predigt, sondern Regiment. Predigtamt (Lehramt) und Regieramt sind Gegensätze.

Die Kirche richtet über das Wort, aber sie verwaltet nicht selbst das Wort[19]. Und wie könnte sie es! Die Kirche, die Gemeinde als rechtlich einheitlich organisierte Gesamtheit, als juristische Person, ist für Zwingli Trägerin der Kirchengewalt. Die juristische Person kann nimmermehr die Schlüsselgewalt besitzen[20]. Die Kirchengewalt stellt den Gegensatz der Schlüsselgewalt dar.

Calvin hat diese Gedanken Zwinglis weiter ausgeführt und zugleich ihnen die Spitze zu nehmen gesucht. Durch den Inhalt der Schrift genötigt und zugleich durch die lutherische Lehre beeinflufst, hat Calvin auch die Kirchengewalt reformierter Art für Schlüsselgewalt erklärt. Aber er hebt hervor, dafs ein wesentlicher Unterschied zwischen der Schlüsselverwaltung durch das Predigtamt und durch die Kirchgemeinde bestehe[21]. Die Verwaltung der Schlüssel

---

[18] Zwingli adv. Emserum, Opp. III, p. 133. 134: Si tunc Petro claves sunt traditae, cum dictum est: pasce oves meas, ergo pascere est clavium officium. Cum ergo nemo tam stupidus sit, qui non per pascere verbo docere intelligat, fit, ut cum illi maxime contendunt, soli Petro ac primum claves esse creditas, nihil aliud efficiant quam quod Petro ante omnes sit verbi ministerium commissum. Nam si claves habere pascere est (ut certe est): negare non possunt, Petro illic aliud nihil quam diligens ac fidele verbi ministerium imperatum. — Sed quod claves sint aliquod sacerdotis verbum, aut aliud quodcunque tandem quam evangelii verbum, id vero inficiamur sedulo. — — Et quamvis remissio peccatorum discipulis tribuatur, hoc tamen aliunde non est, quam quod discipuli verbum ministrant —. Quod Marcus dixit: Qui non crediderit, condemnabitur, hoc Joannes sic tradidit: Quorum retinueritis, retenta sunt. — Claves ergo sunt pascere, pascere vero est evangelium adferre. Cui qui crediderit, salvus est, solutus est, — contra qui non crediderit, condemnatus est, ligatus est. — Si, inquam, in ecclesia de clavibus fiat dissensio, ut pontifices sibi vendicent, sacerdotes item sibi, verbum autem ad hunc modum expensum soli deo vendicet: quis erit in ecclesia fidelis, qui non aperte videat, hanc sententiam esse et verissimam et certissimam, si claves solius verbi esse cognoscantur, et ejusmodi verbi, quod creditum in mentibus fidelibus sedet; et apostolos nihil aliud facere quam quod claves adferunt, hoc est verbum dispensant?

[19] Zwingli, l. cit. p. 135, oben Anm. 8.

[20] Vgl. oben S. 492. 513.

[21] Calvin, Instit. relig. Christ. 1559, lib. IV, c. 10, Corp. Ref. XXX, p. 891—894: Der vornehmste Teil der Kirchengewalt besteht in der jurisdictio: Tota autem ecclesiae jurisdictio pertinet ad morum disciplinam. — potestas haec, de qua loquimur, tota pendet a clavibus, quas Christus ecclesiae contulit, Matth. 18, 18. — Observent lectores, non agi illo loco de generali doctrinae auctoritate, sicuti Matth. 16 et Joh. 20, sed jus synedrii in posterum transferri

(des Worts) durch das Predigtamt dient der Seelsorge. Die Verwaltung der Schlüssel durch die Kirche aber dient nach Calvin der

---

in Christi gregem. Ad illum usque diem Judaeis sua fuerat gubernandi ratio, quam in ecclesia sua stabilit Christus quoad puram institutionem, atque id gravi sanctione. — Ac ne lectores impediat, quod Christus iisdem verbis res aliquantum inter se diversas notat, hunc nodum solvere utile erit. Duo igitur sunt loci qui de ligando et solvendo loquuntur. Alter est Matth. 16, 19 —. Quibus verbis nihil aliud significat (Christus), quam aliis quae habentur apud Joannem 20, 23 —. Hoc de remittendis et retinendis peccatis mandatum et illa de ligando et solvendo Petro facta promissio non alio debent referri quam ad verbi ministerium, quod dum apostolis committebat Dominus, simul et hoc solvendi ligandique munere ipsos instruebat. Quae enim est summa evangelii, nisi quod omnes servi peccati et mortis solvimur et liberamur per redemptionem quae est in Christo Jesu? qui vero Christum — non suscipiunt nec agnoscant, eos aeternis vinculis damnatos addictosque esse? — — Habemus, potestatem clavium esse simpliciter in illis locis evangelii praedicationem; nec tam potestatem esse quam ministerium, si ad homines respicimus. Non enim hominibus hanc potestatem proprie Christus dedit, sed verbo suo, cujus homines ministros fecit (bis hierher giebt Calvin genau die Gedanken Zwinglis, oben Anm. 18, wieder). Alter quem de ligandi et solvendi potestate exstare diximus, locus Matth. 18, 18 habetur, ubi ait Christus: si frater aliquis ecclesiam non audierit —. Hic locus non omnino est priori similis, sed paulo in diversam partem intelligendus est. Non autem sic diversos facio, ut non multam habeant inter se affinitatem. Hoc primum ubique simile est, quod utraque est generalis sententia, eadem semper ligandi solvendique potestas, nempe per verbum Dei, idem mandatum, eadem promissio. Eo autem differunt, quod prior locus peculialiter de praedicatione est qua verbi ministri funguntur; hic ad disciplinam excommunicationis pertinet, quae ecclesiae permissa est. Ligat autem ecclesia, quem excommunicat — solvit, quem in communionem recipit —. Errare autem non possunt, nec a Dei judicio dissentire, quia non nisi ex lege Dei judicant —. p. 911. 912: Das Anathema, welches die ewige Verdammnis ausspricht, soll die Kirche nicht gebrauchen, sondern nur die lediglich bis zu erfolgter Besserung wirkende Exkommunikation. Vgl. die Parallelstellen in den älteren Ausgaben der Institutio, Corp. Ref. XXIX, p. 76. 596—598. 648. 658. 710—712. Calvin unterscheidet also zwei Arten der Schlüsselgewalt (des Bindens und Lösens). Die eine ist dem Wort des Evangeliums gegeben und wird von dem Predigtamt durch die Verkündigung, durch den Dienst am Wort verwaltet (ganz nach Zwingli). Das andere ist der Kirche gegeben und erzeugt den vornehmsten Teil der Gewalt der Kirche, die jurisdictio. Das eine Mal gehören die Schlüssel dem Wort, das andere Mal aber der Kirche, welche trotz der Versicherung Calvins, daſs auch hier per verbum Dei „gebunden und gelöst“ werde, dennoch, wie am Schluſs zugegeben wird, lediglich ex lege Dei, d. h. auf Grund des Worts urteilt. Die „Schlüssel der Kirche“ bedeuten vielmehr rechtliche Gewalt. Sie fallen nach Calvin mit der Gewalt des jüdischen Synedriums zusammen. Von der Schlüsselgewalt des Wortes sollen Matth. 16, 19 und Joh. 20, 23 handeln; von der Schlüsselgewalt der Kirche Matth. 18, 18. Calvin empfindet selber die innere Schwierigkeit seiner Auslegung (nodum), welche den gleichen Worten des Herrn einen verschiedenen Sinn beizulegen genötigt ist. —

Zucht, d. h. sie dient an erster Stelle nicht dem Seelenheil des Betroffenen, sondern der Aufrechthaltung der kirchlichen Ordnung. Ohne Kirchenzucht würde die Kirche nicht bestehen! Wie jede menschliche Gesellschaft, so mufs auch die kirchliche Gesellschaft durch Zucht, d. h. durch Strafverfahren, gegen ihre unwürdigen Mitglieder aufrecht erhalten werden[22]. Die „Schlüssel" der Kirche bedeuten keine Schlüssel im Sinne der Schrift, keine Wortverwaltung (weil keine Seelsorge), keine wahrhaft geistliche Gewalt, sondern

---

Von den reformierten Bekenntnisschriften hat die Confessio Helvetica prior von 1536 Art. 16 (Niemeyer p. 110. 119 art. 17) die Schlüsselgewalt im Sinne Zwinglis („der gwalt das Gotswort ze predigen, und die schäffly des Herrn ze weiden, wölchs eigentlich ze reden der schlüfslen gewalt ist"); der Heidelberger Katechismus von 1563 (Niemeyer p. 412) die Schlüsselgewalt im Sinne Calvins: „Was ist das ampt der Schlüssel? Die Predig des heiligen Evangelions und die christliche Bufszucht, durch welche beyde stück dz Himmelreich den glaubigen aufgeschlossen und den unglaubigen zugeschlossen wird."

[22] Calvin, Instit. 1559 lib. IV c. 11, Corp. Ref. XXX, p. 891: Restat tertia pars, et quidem in statu bene composito praecipua, ecclesiasticae potestatis, quam in jurisdictione positam esse diximus. Tota autem ecclesiae jurisdictio pertinet ad morum disciplinam, de qua mox tractandum est. Quemadmodum enim nulla urbs nullusve pagus sine magistratu et politia stare potest; sic ecclesia Dei — sua quadam politia indiget; quae tamen a civili prorsus distincta est —. Ista igitur jurisdictionis potestas nihil aliud erit in summa, quam ordo comparatus ad spiritualis politiae conservationem. C. 12, p. 905: Disciplina ecclesiae — maxima ex parte a potestate clavium et spirituali jurisdictione pendet. — Sed quia nonnulli in odium disciplinae, ab ipso quoque nomine abhorrent, hi sic habeant: si nulla societas, imo nulla domus, quae vel modicam familiam habeat, contineri in recto statu sine disciplina potest, eam esse multo magis necessariam in ecclesia, cujus statum quam ordinatissimum esse decet. Proinde, quemadmodum salvifica Christi doctrina anima est ecclesiae, ita illic disciplina pro nervis est: qua fit, ut membra corporis suo quodque loco inter se cohaereant. Quamobrem quicunque — sublatam disciplinam cupiunt — ecclesiae certe extremam dissipationem quaerunt. Quid enim futurum est, si unicuique liceat quod libuerit? Atqui id fieret, nisi ad doctrinae praedicationem accederent privatae monitiones, correctiones et alia ejusmodi adminicula, quae doctrinam sustinent et otiosam esse non sinunt. p. 907. 908: Sunt autem tres fines quos spectat ecclesia in ejusmodi correctionibus et excommunicatione. Primus est, ne cum Dei contumelia inter Christianos nominentur, qui turpem ac flagitiosam vitam agunt. — Alter finis est, ne assidua malorum consuetudine, ut fieri solet, boni corrumpantur. — Tertius, ut eos ipsos pudore confusos suae turpitudinis poenitere incipiat. Der seelsorgerliche Zweck steht an letzter Stelle (und auch hier ist nur die Scham über erlittene Strafe ins Auge gefafst); an erster und zweiter Stelle steht das Interesse der Kirche. Vgl. p. 896, wo als Zweck der Kirchenzucht die Aufrechthaltung des Wortes hervorgehoben wird: ne doctrina sit ludibrio (also ebenso wie im Staat die Rechtsordnung durch die Gerichtsgewalt aufrecht erhalten wird).

Gerichtsbarkeit rechtlicher Art, zwar keine mit den Mitteln des Staates wirkende, aber mit den Mitteln der Kirche als rechtlich organisierter Gemeinschaft wirkende Gerichtsbarkeit. Gerade wie bei Zwingli, so ist auch hier die Kirchenregierung eine rechtliche (disciplinare) Regierung. Sie ist in der Hauptsache Kirchenzucht, und die Handhabung dieser Kirchenzucht rechtlicher Art schliefst wie die Stellenbesetzung so auch den Bann in sich. Es bleibt, trotz des Namens „Schlüsselgewalt“, auch nach Calvin dabei, dafs das Kirchenregiment (Stellenbesetzung, Kirchenzucht, Bann) den Gegensatz der Wortverwaltung, d. h. den Gegensatz der Schlüsselverwaltung bedeutet. Kirchenregiment ist keine Seelsorge. Die moderne Auffassung, welche Kirchenregiment und Wortverwaltung (Schlüssel) als begriffliche Gegensätze denkt, ist zuerst in der reformierten Kirche ausgebildet worden.

Der Geistliche, der Träger des Lehramts, hat folgeweise nur das Predigtamt, ganz in dem Sinne, in welchem heute das Predigtamt gefafst wird (oben S. 519. 520), nicht das Kirchenregiment. Die Gemeinde hat das Kirchenregiment, niemand sonst. Warum? Weil das Kirchenregiment rechtliches Regiment, weil die Kirchengewalt nach reformierter Lehre rechtliche, d. h. weltliche Gewalt, Gewalt von dieser Welt, darstellt[23].

Der reformierte Begriff der Kirchengewalt entspricht genau dem reformierten Begriff der sichtbaren Kirche. Die sichtbare Kirche ist die rechtlich verfafste Kirchgemeinde, und die Gewalt dieser sichtbaren Kirche ist die rechtlich wirkende körperschaftliche Gemeinde-Selbstregierungsgewalt[24].

---

[23] Die Kirchengewalt ist nach Calvin mit der Gesellschaftsgewalt in jeder menschlichen Gesellschaft, mit Vereinsgewalt, Familiengewalt, Staatsgewalt gleichartig, vgl. Anm. 22, und ist ihm daher die kirchliche Gerichtsbarkeit eine Fortsetzung der früher von dem jüdischen Synedrium geübten Gerichtsbarkeit, vgl. Anm. 21, und Calvin, Instit. l. cit. p. 895: Christus nihil hic novum instituit (in Übertragung der „Schlüssel“ an die Kirche); sed consuetudinem in veteri gentis suae ecclesia semper observatam sequutus est: quo significavit, non posse carere ecclesiam spirituali jurisdictione, quae ab initio fuisset. Darnach wäre also schon die Gewalt des jüdischen Synedriums, welche zweifelsohne rechtlicher und damit weltlicher Natur war, Schlüsselgewalt gewesen. Aber sicher keine Schlüsselgewalt im Sinne der Schrift!

[24] Aus dem obigen ergiebt sich von selbst, dafs die heute in der Theologie vorherrschende Unterscheidung zwischen Kirche und Reich Gottes reformierten Ursprungs ist. Von reformiertem Standpunkt aus ist es zutreffend, wenn z. B. Kraufs, Prakt. Theol. Bd. 1 S. 13 die Kirche als solche für ein „weltliches Institut“ erklärt, für die „Weltform“, in welcher die Gemeinschaft der Christgläubigen

Es ist bekannt, daſs Zwingli diese Grundgedanken praktisch nicht zu verwirklichen vermocht hat. Von Zwingli gilt in Wahrheit, was fälschlich von Luther gesagt worden ist: er ist von seinem Gemeindeprincip abgefallen. Er wagte es nicht, die Kirchengewalt wirklich der Kirchgemeinde in die Hand zu geben. Er lieſs die republikanische Obrigkeit in Zürich, den Rat der Zweihundert, „an Statt der Kirche" die Kirchengewalt handhaben. Des Rates war Zwingli sicher, der Kirchengemeinden nicht. Daher sein Vorgehen[25]. Im Jahre 1523 ergriff der Rat der Zweihundert offen für Zwingli Partei, und schon im Jahre 1525, als noch in Deutschland von einem landesherrlichen Kirchenregiment keine Rede war, hat Zwingli dem Rat der Zweihundert das Kirchenregiment übertragen. „Zu dieser Zeit", sagt Zwingli, „da unsere Kirche noch in ihren Anfängen, ist aller Anlaſs zum Streit zu vermeiden. Darum haben wir der Gemeinde geraten, daſs sie die äuſserlichen Dinge an das Urteil der Zweihundert lasse". „Damit ist die Kirche bis auf den heutigen Tag einverstanden, wiewohl sie kein öffentliches Mandat darum hat ausgehen lassen". Der Rat der Zweihundert handelt nicht im eignen Namen (als staatliche Obrigkeit), sondern „im Namen der Kirche", und nicht weiter kann er „anstatt der Kirche" regieren, als die stillschweigende Genehmigung und Anordnung seiner Beschlüsse seitens der Kirchgemeinde geht. In diesem Sinne haben „wir" den Rat der Zweihundert ersucht, im „Namen der ganzen Kirche" zu verfügen, was nötig war, damit „alle Dinge stattlich und ordentlich

---

sich darstellt. Wenn Krauſs S. 17 sagt, daſs die Gleichsetzung von Kirche und Reich Gottes katholisch sei, so ist das nur für den Fall richtig, daſs eine bestimmt verfaſste Kirche mit dem Reich Gottes für gleichbedeutend erklärt wird. Die Kirche im Sinne der Schrift und des lutherischen Bekenntnisses hat aber als solche keine Verfassung rechtlicher Art, und damit keinerlei Weltform an sich. Diese, in jeder Versammlung um das Wort sichtbar werdende Kirche (Ekklesia) ist, wie ihr Name sagt, das Volk Gottes, und wo das Volk, da ist das Reich Gottes: Volk Gottes sind die, unter denen Gott sein Reich hat. Diesem Volk Gottes (wo auch nur zwei oder drei) gehört nach dem Wort des Herrn die Reichsgewalt (die Schlüssel des Himmelreichs): wie die Kirche (Ekklesia) mit dem Himmelreich, so ist die Kirchengewalt (Schlüsselgewalt) mit der Reichsgewalt gleichbedeutend. Die Notwendigkeit, zwischen Kirche und Reich Gottes zu unterscheiden, ergiebt sich auf dem Boden des evangelischen Bekenntnisses nur dann, wenn (wie es die reformierte Kirche thut) die sichtbare Kirche mit einer bestimmt verfaſsten Kirche (der Kirchgemeinde) gleichgesetzt wird.

[25] Vgl. die Darstellung bei Hundeshagen, Beitr. z. Kirchenverfassungsgesch. Bd. 1, 1864, S. 191 ff. Richter, Gesch. d. ev. Kirchenverf. S. 151 ff.

geschehen“ [26]. Was Luther nach der herrschenden Meinung gethan haben soll, das hat Zwingli in Wirklichkeit gethan: er übertrug, weil die Gemeinde dem Kirchenregiment nicht gewachsen sei (die „Rats- und Gerichtsherrn“ verstehen sich besser auf das Regieren als „die einfältige Gemeinde oder Kirche“), der bürgerlichen Obrigkeit wenigstens vorläufig die Kirchengewalt in den „äufseren Dingen“, d. h. die kirchliche Regierungsgewalt. Die Zustimmung der „Kirche“ ward fingiert. Aus dem Vorläufigen ward sodann das Endgiltige. Die Staatsgewalt blieb in dem Besitz der Kirchengewalt. Selbst die Gewalt der Exkommunikation ward der Kirchgemeinde vorenthalten. Die Apostel, erklärte Zwingli auf einer grofsen Synode zu St. Gallen im Jahre 1530, haben unter der heidnischen Obrigkeit gelebt, welche die Laster nicht so strafte, wie es Christen geziemt; darum hat die Kirche den Bann in die Hand genommen, um wenigstens kirchliche Strafe zu verhängen (man sieht ganz deutlich, wie auch hier der Bann nicht als Mittel der Seelsorge, sondern als Mittel des Regiments gedacht ist): jetzt leben wir unter christlicher Obrigkeit, so „wird der Bann nicht mehr von nöten sein“ [27]. Die „Stillstände“, welche 1530 durch das grofse Sittenmandat der Obrigkeit zur Handhabung der Kirchenzucht eingerichtet wurden, waren eine bürgerliche Behörde, die mit weltlicher Strafgewalt betraut war [28]. Unter einer Bedingung allerdings war der Obrigkeit das Kirchenregiment von Zwingli übertragen worden, nämlich dafs „sie (die Zweihundert) nach dem Wort Gottes darinnen raten und erkennen“ [29]. Die Obrigkeit ist an das Wort Gottes gebunden und soll das Wort Gottes in ihrem Kirchenregiment verwirklichen. Ja, die Bindung der Obrigkeit an das Wort Gottes gilt selbst für ihr weltliches Regiment, denn „so sie untreulich und aufser der Schnur Christi fahren würden, mögen sie mit Gott entsetzt werden“ [30]. Aber gerade dadurch ward die Widernatur des obrigkeitlichen Kirchenregiments vollendet. Die Obrigkeit verwaltete ihr Kirchenregiment in Gottes Namen: das Sittenmandat von 1530 ward „im Namen Jesu Christi unseres Selig-

---

[26] Vgl. die bekannte Ausführung Zwinglis v. J. 1525 in seinem Subsidium de eucharistia, Opp. III, p. 339 und den deutschen Text bei Hundeshagen S. 201 in der Anm.

[27] Hundeshagen S. 215. Diese Sätze Zwinglis bekämpft Calvin, Instit. lib. IV, c. 11, Corp. Ref. XXX, p. 894.

[28] Hundeshagen S. 213 ff. Vgl. Richter a. a. O. S. 156.

[29] Zwingli a. a. O., oben Anm. 26.

[30] Hundeshagen S. 196.

machers" erlassen[31]. Die Schlüsselgewalt ward obrigkeitlich geübt. Es war die völlige Vermengung „der zwei Regimente", die völlige Wiederaufrichtung des Katholicismus, nur dafs an die Stelle der Kirchengewalt die Staatsgewalt getreten war. Das Ende der von Zwingli geleiteten Verfassungsentwickelung war die staatliche Theokratie. Was Luther zu allen Zeiten weit von sich gewiesen hat[32], das ist von Zwingli verwirklicht worden: der Staat unternahm es unter Zwinglis Führung, gleich dem Papst im Namen Gottes obrigkeitliche Zwangsgewalt zu handhaben.

Die Aufgabe, welche Zwingli hatte fallen lassen, ergriff Calvin: der Kirchgemeinde sollte eine Gestalt gegeben werden, welche sie zur Ausübung der ihr allein zuständigen Kirchengewalt befähigte. Christus der Herr hat nach Calvin seiner Kirche eine ganz bestimmte Verfassung vorgeschrieben. Vier Ämter sind es, welche dauernd in der Kirche sein müssen: die Ämter der Pastoren, der Lehrer, der Ältesten, der Diakonen[33]. Die Aufgabe der Diakonen ist die Armenpflege, die der Lehrer der Unterricht. Die vornehmsten Ämter sind die der Pastoren und der Ältesten. Die Pastoren haben als solche das Predigtamt mit der Seelsorge, aber kein Kirchenregiment. Die Regierer der Kirche sind die Ältesten[34]. Ihnen

---

[31] Hundeshagen S. 214.

[32] Hundeshagen S. 198 und in Doves Zeitschr. f. Kirchenr. Bd. 3 S. 246 ff. meint, dafs gleichzeitig mit Zwingli auch Luther in die „theokratische Vorstellungsweise vom Verhältnis zwischen Staat und Kirche" einlenkte. Vgl. darüber oben S. 578, Anm. 48.

[33] Ordonnance ecclésiastique de Genève 1541 (Richter KO. Bd. 1 S. 342): Premierement il y a quatre ordres ou espèces d'offices, que notre Seigneur a institué pour le gouvernement de son Eglise; assavoir les Pasteurs, puis les Docteurs, après les Anciens, quartement les Diacres. Pourtant si nous voulons avoir Eglise bien ordonnée et l'entretenir en son entier, il nous faut observer ceste forme de regime. — Über die Entstehungsgeschichte der Ordonnance vgl. Cornelius, die Gründung der calvinischen Kirchenverfassung 1541, in den Abhandl. der bayer. Akad. d. Wiss. 3. Kl. 20. Bd. 2. Abt., München 1892. — Die theologische Begründung seiner Theorie giebt Calvin, Instit. 1559 lib. IV c. 3. 11, Corp. Ref. XXX, p. 780. 782. 897.

[34] Calvin, Instit. lib. IV c. 3, p. 782: Paulus spricht Röm. 12, 7 und 1. Kor. 12, 28 von Regierern. Gubernatores fuisse existimo seniores e plebe delectos, qui censurae morum et exercendae disciplinae una cum episcopis praeessent —. Habuit igitur ab initio unaquaeque ecclesia suum senatum, conscriptum ex viris piis, gravibus et sanctis, penes quem erat illa — jurisdictio in corrigendis vitiis. Porro ejusmodi ordinem non unius saeculi fuisse, experientia ipsa declarat. Est igitur et hoc gubernationis munus saeculis omnibus necessarium.

ist die Handhabung des nach Calvin „vornehmsten“ Stückes der Kirchengewalt, der Kirchenzucht, zuständig[35]. Die Kirchengewalt gehört der Kirche (Kirchgemeinde); das Organ der Kirche für die Kirchenzucht sind die Ältesten[36]. Die Kirchengewalt ist nicht einem einzigen, etwa dem Träger des Lehramts (dem Bischof) zuständig, sondern der Kirche: die Ältesten sind die Kirchenvertretung wie in der Stadt der Rat[37]. Sie verwalten die Kirchenzucht, sie bilden das Gericht der Kirche, das „Konsistorium“[38]. Auch hier erscheint der Name, welcher das Gericht des Bischofs bezeichnet, aber aus der bischöflichen (in der lutherischen Kirche bischöflich-landesherrlichen) Behörde ist, wenigstens in der Theorie, eine Vertretungskörperschaft der Kirchgemeinde geworden. Zu den Ältesten, und damit zum Konsistorium, gehören neben gewählten Laien-Ältesten (den Ältesten im engeren Sinn) die Pastoren. Auch die Geistlichen sind Älteste: sie sind zum Lehramt bestellte Älteste[39]. Mit dem Lehramt verbindet sich notwendig das Ältestenamt. Die Zucht muſs nach Maſsgabe des göttlichen Wortes gehandhabt und darum das Amt der Zucht mit dem Lehramt verwaltet werden[40]. Die geistlichen

---

[35] Vgl. Anm. 22. 34.

[36] Instit. lib. IV, c. 11, p. 896. 897: Haec erat communis et usitata ratio ut per senatum presbyterorum ecclesiae jurisdictio exerceretur —. Proinde contra jus et fas, quod ecclesiae datum erat, sibi uni vendicavit episcopus.

[37] Ordonnance de Genève, Richter KO. Bd. 1 S. 345: von dem Amt der Ältesten; comme ceste Eglise est disposee, qu'on en eslise deux du Conseil estroit, quatre du Conseil des Soixante u. s. w. Die Organisation des Ältestenkollegiums soll die Organisation der Kirchgemeinde wiederspiegeln. Instit. l. cit. p. 896: Ejusmodi vero potestas (jurisdictionis), ut proposuimus, non penes unum erat, ut pro sua libidine quidvis ageret; sed penes consessum seniorum, qui erat in ecclesia quod in urbe est senatus. Wie der Rat die Bürgerschaft, so vertritt das Ältestenkollegium die Kirche. Überall schlägt der Gedanke durch, daſs die Kirche Christi nach weltlicher Art verfaſst ist: wie eine Stadtverfassung, gerade so ist die Kirchenverfassung beschaffen. Es ist das bekanntlich die heute allgemein herrschende Auffassung.

[38] Das Ältestenkollegium heiſst consistoire, Ordonn. de Genève, Richter a. a. O. S. 345.

[39] Calvin, Instit. lib. IV, c. 11, p. 892: Ad Timotheum quoque (1. Tim. 5, 17) duplices facit presbyteros: alios qui laborant in verbo, alios qui verbi praedicatione non funguntur et tamen bene praesunt. Hoc posteriore genere non dubium est quin eos intelligat qui ad inspectionem morum et totum clavium usum constituti erant. p. 897: ut per senatum presbyterorum ecclesiae jurisdictio exerceretur, quorum duo, ut dixi, erant genera. Alii enim ad docendum erant ordinati, alii morum censores duntaxat erant.

[40] Calvin l. cit. p. 896: ne doctrina sit ludibrio, secundum id ipsum quod docetur judicari debent qui se profitentur fidei domesticos. Id porro fieri nequit,

Ältesten sind die geborenen Führer des Konsistoriums und sind zweifelsohne auch von Calvin als solche gedacht worden[41]. Dennoch aber handelt es sich in der Übung der Kirchenzucht, auch in der Übung des Bannes, nicht um eine Gewalt, welche ihnen, den Trägern des Lehramts als solchen gegeben und von ihnen nur unter Zustimmung von „vornehmsten Kirchengliedern“ zu verwalten wäre[42], sondern um eine Gewalt, welche der Gemeinde zuständig ist und auch von der Geistlichkeit nur als Organ der Gemeinde und darum nur in Gemeinschaft mit den anderen Ältesten ausgeübt werden kann[43]. Die Pastoren sitzen im Konsistorium, weil sie kraft ihres Lehramtes auf dem ganzen Gebiet des kirchlichen Lebens die Führer und damit die geborenen Vertreter der Gemeinde sind[44]; die Gemeinde ist es, welcher die Kirchengewalt gehört.

Die Ansätze zu einer Ältestenverfassung, welche vor Calvin begegnen, ruhen auf anderen Grundgedanken.

Auch in der lutherischen Kirche kommen, und zwar gerade für die Verwaltung des Kirchenbannes, „Älteste“ vor, aber nur in Ausführung des lutherischen Grundsatzes, daſs, obgleich das gesamte Kirchenregiment, auch der Bann, dem Lehramt übertragen ist, doch wie jede Wortverwaltung, so auch die Kirchenzucht (der Bann) der Gestattung (Zustimmung) seitens der Gemeinde („Ältesten“) bedarf[45]: die Geistlichen selber sind hier keine Ältesten. In solchem lutherischen Sinn war Oekolampad in Basel 1529 vorgegangen: mit den Geistlichen solle die „Kirche“ in der Kirchenzucht thätig werden; „Älteste“ sollen gewählt werden, deren Meinung für die Meinung der „Kirche“, d. h. der Laiengemeinde (vgl. oben S. 568) zu achten sei[46]. Von einer Vertretung der Kirche im vollen

---

nisi una cum ministerio conjunctum sit jus vocandi eos qui privatim monendi sunt vel acrius corrigendi, jus etiam arcendi eos a coenae communione, qui recipi sine tanti mysterii profanatione non possunt.

[41] Vgl. Cornelius a. a. O. S. 37.

[42] Dies würde die lutherische Auffassung sein, vgl. oben S. 529.

[43] Calvin l. cit. p. 896: Ejusmodi vero potestas — non penes unum erat — sed penes consessum seniorum, vgl. Anm. 37.

[44] Das liegt in dem Satz, daſs die Pastoren mit den andern Ältesten den „Senat“ der Gemeinde darstellen, Anm. 37.

[45] Vgl. oben S. 621 Anm. 60.

[46] Vgl. Lechler, Gesch. der Presbyterialverf. S. 25. 26, und insbesondere die dort angezogenen Äuſserungen Oekolampads: Die Gemeinde ist vor Tyrannei (der Geistlichen) nur sicher, si sacerdotes cum ecclesia in his, quae ecclesiae sunt, simul judicent et excommunicent. — designentur — seniores quidam, — quorum sententia, utpote prudentiorum, totius quoque ecclesiae mens esse constet.

Sinn des Worts, nämlich der Gesamtgemeinde (mit Einschluſs des Lehramts) und folgeweise von geistlichen „Ältesten“ ist hier keine Rede. Zur Durchführung sind die Gedanken Oekolampads nicht gekommen: es wurden zwar Älteste für jede Parochie ernannt (1530), aber den Bann (mit weltlicher Strafe verbunden) behielt der Rat sich selber vor (1531). Der Zwinglische Grundgedanke, daſs die Kirchenzucht der weltlichen Obrigkeit gebühre, trug den Sieg davon[47].

Auch in Ulm (KO von 1531) und in Straſsburg (KO von 1534), an welchen beiden Orten Bucer die Führung hatte, ist es im Grundsatz bei der Zuständigkeit der Kirchenzuchtgewalt (Banngewalt) an den Rat nach Zwinglischem Muster geblieben. Die Ulmer „Diener der christlichen Zucht“ (Geistliche und Laien)[48] haben nur die geistliche Ermahnung des Sünders; die Banngewalt bleibt dem Rat[49]. Ganz ebenso stehen die Straſsburger „Kirchspielpfleger“ (drei aus jeder Pfarrei): sie ermahnen die Sünder (in Gemeinschaft mit dem Pfarrer), sie haben Teil an der „Convocatz“, d. h. dem regelmäſsigen Kirchenkonvent der Pfarrer, welcher in geringeren Sachen berät und „sich vergleicht“, ferner an der Prüfung der Lehrer und der Wahl der Pfarrer, aber alle Entscheidung in der Lehre, in der Pfarrbestellung und überhaupt in „namhaftigen“ Sachen steht allein beim Rate[50]. Über die Grundgedanken, welche Bucer dabei geleitet haben, giebt uns ein in besonderem Hinblick auf die Straſsburger Kirchenverfassung ausgearbeitetes Gutachten Aufschluſs, welches Capito 1535 dem Magistrat in Frankfurt a. M. erstattet hat[51]

---

[47] Das entsprach dem Standpunkt, welchen der Rat von Basel bereits in der Basler KO von 1529 durch Einsetzung des „Chorgerichts“ nach Zürcherischem Muster eingenommen hatte. Vgl. Richter, Gesch. d. ev. Kirchenverf. S. 157. Lechler a. a. O. S. 27. 28.

[48] Sie sind und heiſsen „Verordnete“, nämlich des Rates. Vgl. Richter, KO. Bd. 1 S. 158. 159, Gesch. der ev. Kirchenverf. S. 157. 158. Lechler, Presbyterialverf. S. 28.

[49] Bleibt die Ermahnung der „Verordneten“ fruchtlos, so haben sie an den Rat zu berichten, damit dieser „nach Beschaffenheit mit zeitlicher Strafe“ oder durch den vom Prediger öffentlich „auf Befehl des Rates“ zu verkündigenden Bann vorgehe. Wenn der Rat den Betreffenden begnadigt, so beschlieſsen die „Verordneten“ über die Wiederaufnahme desselben „in die christliche Gemeinde“. Das soll eine „Wiederaufrichtung des von Christo befohlenen Bannes“ sein, Richter, KO. a. a. O. Bereits 1535, als Ulm lutherisch wurde, erlosch die Einrichtung, Lechler a. a. O.

[50] Richter, KO Bd. 1 S. 232 ff. Gesch. der ev. Kirchenverf. S. 158. 159. Lechler S. 28.

[51] Gedruckt bei Richter, Gesch. der ev. Kirchenverf. S. 159 ff.

Das „geistliche Regiment“, heifst es hier, gehört nicht dem Lehramt, noch weniger der Obrigkeit, sondern der „Kirche“ [52]. Die Kirche wird vertreten durch ihre Ämter: Pfarrer („Diener am Evangelio“), Älteste, Diakonen „samt andern Ämtern“ [53]. Die erwählten Kirchspielpfleger sind Älteste. Ihr Amt ist, „was der Kirche gebührt, neben den Dienern des Worts zu verwalten“ und „freundlich und ernstlich zu strafen“, soweit die Pfarrer nicht einschreiten oder selber Anlafs zur Rüge geben [54]. Die Versammlung der Pfarrer und Ältesten ist der „Kirchenrat“ oder „Pfarr-Konvent“: bei dieser Versammlung soll „die ganze Haushaltung der Kirche“ stehen „in Ceremonien, in brüderlicher Ermahnung, Straf der Laster, Ordnung der Prediger und Materi der Predigen, Summa nichts ausgenommen“ [55]. Insoweit begegnet uns hier die echt reformierte Auffassung: die geistliche Gewalt ist nicht dem Lehramt, sondern der kirchlichen Gemeinde zuständig. Es begegnet ferner bereits der Calvinische Gedanke, dafs diese kirchliche Gemeinde durch ihre Ämter mit Einschlufs des Pfarramts vertreten wird. Es bleibt jedoch ein Unterschied: die „äufserliche Regierung der Kirche“ wird wie von Zwingli, so auch hier und zwar grundsätzlich, der weltlichen Obrigkeit zugesprochen [56]. Aufs neue drängt sich damit die Beobachtung auf, dafs zu einer Zeit, wo in der lutherischen Kirche von einem landesherrlichen Kirchenregiment noch keine Rede war, die reformierte Kirche grundsätzlich die „äufserliche Regierung“ der Kirche durch den Staat gefordert hat. Weil die reformierte Bewegung von vornherein auf rechtliche Ordnung und Regierung der Kirche gerichtet war, mufste sie sofort

---

[52] Richter a. a. O. S. 159: Das geistliche Regiment ist „bei der Kirchen, und nicht allein bei den Dienern der Kirchen, viel weniger bei der zeitlichen Obrigkeit“.

[53] Richter S. 160: „Die Aeltern mit den Dienern am Evangelio und Diacken, das ist Almusen-Aufheber und Ausspender, sampt andern Aemptern sein die Kirch“. Kurz vorher heifst es: „der Kirchen würt fürbracht, dafs dem Bischoff und Aeltern des Volks fürbracht ist“.

[54] Richter S. 161: Die „Aeltern“ strafen „an statt der Kirchen“.

[55] Richter a. a. O. S. 161. 162.

[56] Capito unterscheidet im Eingang seines Gutachtens, Richter S. 159, das zeitliche und das geistliche Regiment: „das zaitlich belanget Laib und Gut und alle äufserliche Dinge, und so es ein gloubigliches Volck ist, auch die euferlich Regierung der Kirchen“. Noch stärker drückt sich Capito in der von Richter, Gesch. der ev. Kirchenverf. S. 79 Anm. 25 angeführten Stelle aus: qui princeps est, idem pastor est, idem pater, idem caput ecclesiae in terris externum. Es ist das nicht, wie Richter a. a. O. meint, lutherischer „Territorialismus“, sondern die Fortführung einer reformierten Gedankenreihe.

bei dem weltlichen Kirchenregiment anlangen. Capito folgert denn auch aus seinen Grundsätzen, dafs kein Kirchenbann „ohne Bewilligung eines ehrsamen Rates" von der Kanzel verkündigt werden darf, dafs überhaupt die Strafgewalt, folglich auch die Kirchenzuchtsgewalt allein der Obrigkeit gebührt[57]. Die Kirchenzucht, auch der Bann, ist ihm nicht Wortverwaltung und nicht Seelsorge, und darum, wie überhaupt das „äufserliche" Kirchenregiment, der Obrigkeit gehörig.

Der rechtliche Charakter, welchen die reformierte Lehre der Kirchengewalt und der Kirchenzucht beilegt, hat sie unter Zwinglis Vorgang zur Überweisung der Kirchengewalt an den Staat geführt. Die Ältesten (Kirchspielpfleger) Bucers haben daher, trotzdem sie in Gemeinschaft mit dem Lehramt die Kirche vertreten, keine Kirchengewalt im Sinne der reformierten Lehre. Sie dienen lediglich der Wortverwaltung (der Verwaltung des strafenden, mahnenden Wortes neben den Pfarrern), welche nach reformierter Anschauung den Gegensatz des Kirchenregiments darstellt, denn das reformierte Kirchenregiment ist als solches „äufserliches", nämlich rechtliches Regiment[58].

Hier liegt der Punkt, wo die von Calvin ausgehende Neuerung einsetzt[59]. Die Ältestenverfassung Calvins will eine Kirchenvertretung, welche in Wahrheit mit Kirchengewalt im Sinne der reformierten Kirche ausgerüstet ist. Calvin verlangte für sein Konsistorium den Bann, und er hat es, wenngleich erst nach schwerem Ringen, durchgesetzt[60]: das Konsistorium (nicht der Rat)

---

[57] Bei Richter a. a. O. S. 163.

[58] Offensichtlich unter dem Einflufs des lutherischen Sprachgebrauchs nennt Capito die Wortverwaltung dennoch das „geistliche Regiment" der Kirche. Sein „geistliches Regiment" ist aber von dem lutherischen „Kirchenregiment" wesentlich unterschieden, da die Wortverwaltung, wie wir gesehen haben, nach lutherischer Lehre auch der Kirchenzucht (durch den Bann) und auch dem „äufserlichen" (wenngleich nicht dem rechtlichen) Kirchenregiment dient. Es giebt nach lutherischem Bekenntnis kein Kirchenregiment, welches, als von der Wortverwaltung unterschieden, grundsätzlich der weltlichen Obrigkeit gehörte.

[59] Die herkömmliche Ansicht hält die Calvinische Organisation für wesentlich gleichartig mit den in lutherischen Kreisen, sowie von Oekolampad, von Bucer, Capito geplanten Einrichtungen. So Lechler und Richter a. a. O. Cornelius a. a. O. S. 24 zieht sogar das Konsistorium Melanchthons an.

[60] Die Kämpfe ergeben sich aus der Entstehungsgeschichte der Ordonnance eccl. de Genève, vgl. die Darstellung bei Cornelius a. a. O. S. 25 ff. Der Rat von Genf wollte den „Predikanten" keine „Jurisdiktion", sondern lediglich (wie in Zürich, Basel, Strafsburg) die Ermahnungen zusprechen; das „Urteil" sollte vom

ward mit dem „geistlichen Schwert“, mit einer geistlichen „Jurisdiktion“ bekleidet, welche neben die bürgerliche „Jurisdiktion“ des Rates trat. Damit war die grosse Frage nach dem Verhältnis von Staat und Kirche im Sinne Calvins gelöst[61]. Die Kirche war in den Besitz einer selbständigen Gewalt von rechtlicher (disciplinarer) Natur getreten, durch welche sie ihre Ordnung selber aufrecht hielt, und die Ausübung dieser Kirchengewalt war dem Konsistorium als der Vertretung der Kirche übertragen. Es war damit zugleich der innere Einklang der reformierten Verfassungsgedanken hergestellt, der bei Zwingli und ebenso bei Bucer und Capito noch fehlte. Ist die sichtbare Kirche (die Kirchgemeinde) ein Rechtskörper, so mufs sie selber (als juristische Person) die Kirchengewalt, und zwar als rechtlich geartete Gewalt, besitzen, und imstande sein, dieselbe durch vertretende Organe auszuüben. Zwingli hatte noch den Gedanken einer Kirchenvertretung abgelehnt[62], und es ist gewifs, dafs für alles wahrhaft christliche Handeln (Wortverwaltung, Kirchenregiment im lutherischen Sinn) Vertretung unmöglich ist[63]. Calvin hat die richtige Schlufsfolge der reformierten Gedanken gezogen. Ist die Kirchengewalt eine rechtlich geartete Gewalt, und ist sie einer juristischen Person (der Kirchgemeinde) zuständig, so kann und mufs sie durch eine Kirchenvertretung ausgeübt werden.

Bekanntlich ist die Durchführung der Calvinischen Gedanken in Genf selber trotzdem nur eine unvollkommene gewesen. Die Kirchenbehörde (das Konsistorium) besafs zwar die Kirchenzuchtgewalt über Laien, aber nicht mehr. Die Kirchenzucht über die Geistlichen blieb

---

Rat gesprochen werden, Cornelius S. 28. Calvin aber verlangte die Exkommunikation für das Konsistorium, und er setzte seinen Standpunkt durch: dem Rat ward nur die bürgerliche Gerichtsbarkeit (jurisdiction civile) und weltliche Strafgewalt (ou il sera besoing de faire quelque punition ou contraindre les parties) vorbehalten; das „geistliche Schwert“ (glaive spirituel de la parolle de Dieu comme sainct Paul leur ordonne), d. h. das Recht des Bannes, ward dem Konsistorium zugesprochen, Cornelius S. 32. 33.

[61] Er schreibt an einen Freund: Volui, sicut aequum est, spiritualem potestatem a civili judicio distingui, Kampschulte, Johann Calvin Bd. 1 (1869) S. 471.

[62] Vgl. oben S. 638 Anm. 11.

[63] Capito war also in Widerspruch mit sich selbst, wenn er für sein „geistliches Regiment“ (oben Anm. 58) eine Handhabung durch Kirchenvertretung als möglich dachte. Das Wort Gottes kann nur im Namen Gottes, niemals im Namen eines Menschen oder einer rechtlichen Organisation verkündigt werden. — Zugleich ergiebt sich aus dem obigen, dafs die heute herrschende Lehre, nach welcher die „Kirche“ im Besitz der Schlüsselgewalt ist und dieselbe auf die Diener am Wort „überträgt“ (oben S. 492 Anm. 19. S. 501 Anm. 33), reformiert, nicht lutherisch gedacht ist.

bei dem Rat[64]. Die Kirchengesetzgebung und ebenso die letzte Entscheidung über die geistliche Stellenbesetzung behielt gleichfalls der Rat[65]. Die Ältesten des Konsistoriums gehen ferner sämtlich aus den regierenden Körperschaften der Bürgerschaft hervor; sie heifsen amtlich „Verordnete des Rats“[66]. Der Einklang mit seinen Grundgedanken stellte sich für Calvin dadurch her, dafs er auch den Staat als Organ der Regierung Gottes auf Erden dachte. Der Staat hat Gewalt auch in kirchlichen Dingen, aber er ist selber in Ausübung seiner Staatsgewalt der Lehre der Kirche unterworfen. Wie nach der mittelalterlichen Lehre, gerade so ist nach Calvin der Staat nur der Leib, die Kirche aber die Seele, welche sein Handeln bestimmt. Die Ausbreitung des wahren Glaubens, die Vernichtung jeder Irrlehre ist die vornehmste Aufgabe der Staatsgewalt. Das Ende ist auch bei Calvin die Theokratie der von den kirchlichen Führern geistlich geleiteten Staatsgewalt[67]. Die reine Durchführung der Calvinischen Kirchenverfassungsgedanken ist erst

---

[64] Ord. eccl. de Genève, Richter, KO. Bd. 1 S. 344: que le dernier jugement de la correction (über crimes der Geistlichen) soit toujours reservé à la Seigneurie; nur bei vices moindres qu'on doit corriger par admonition simple, geht allein das Konsistorium vor. So hat denn auch der Rat die Absetzung der Geistlichen, Kampschulte a. a. O. S. 477.

[65] Die Ord. eccl. ist von Rat und Bürgerschaft erlassen. Durch die ordonnances ecclésiastiques des grofsen und kleinen Rats, deren Beobachtung jeder neue Geistliche beschwören mufs, wird die Kirchenordnung fortgebildet. Für die geistliche Stellenbesetzung ergeht auf Vorschlag der Prediger die Entscheidung des kleinen Rats, ob der Betreffende der Gemeinde als Prediger vorzustellen ist, afin qu'il soit reçu par consentement commun de la compagnie des fidèles, Ord. eccl. de Gen. S. 342. 343.

[66] Zwei Älteste sollen aus dem kleinen Rat, vier aus dem Rat der Sechzig, sechs aus dem Rat der Zweihundert gewählt werden. Sie heifsen Anciens, commis ou députez par la Seigneurie. Ord. eccl. S. 345. Diese Bezeichnung rührt nicht von Calvin her; sie ward vom Rat in Änderung des von Calvin vorgelegten Entwurfs durchgesetzt. Man liefs den Namen der „Ältesten“ stehen, fügte aber überall die Bezeichnung „Verordnete des Rats“ hinzu (Commis ou Anciens, Anciens et commis au Consistoire). Cornelius S. 26.

[67] Richter, Gesch. der ev. Kirchenverf. S. 174. Kampschulte a. a. O. S. 470 ff. Calvin hat auch die Lehre von der custodia utriusque tabulae (Instit. lib. IV, c. 20, Corp. Ref. XXX p. 1099); bei ihm ist sie in Wahrheit theokratisch gedacht. Daher die durchaus mittelalterliche Strenge der Glaubensverfolgung bei Calvin, während Luther nur die öffentlich sich geltend machende Ketzerei, und nur (als Gefährdung des Landfriedens) mit Landesverweisung bestraft wissen wollte. Bei Luther ist das Mittelalter hier im Grundsatz bereits überwunden, während Calvin, gleich Zwingli, insoweit noch völlig den Geist des Mittelalters in sich trägt. Vgl. den angeführten Aufsatz von Brieger (oben S. 544 Anm. 3).

in denjenigen reformierten Kirchen gelungen, welche in Widerspruch mit der Staatsgewalt sich zu entwickeln genötigt waren.

Calvin hat, anders als Zwingli, dem Wort des Herrn Folge gebend, anerkannt, daſs die sichtbare Kirche überall ist, wo auch nur zwei oder drei im Namen des Herrn sich versammeln[68]. Aber durch seine Lehre von der Kirchenverfassung ward der zugestandene Satz dennoch um seinen Inhalt gebracht. Wenn es der Kirche wesentlich ist, sich mit Pastoren, Ältesten, Diakonen, Lehrern zu verfassen, so kann dennoch nicht jede Versammlung um das Wort, sondern nur die organisierte Kirchgemeinde, ganz wie bei Zwingli, für die sichtbar werdende Kirche geachtet werden. Diese Schluſsfolgerung ist denn auch auf reformierter Seite gezogen worden. Calvin selber hat, in Anschluſs an Luther, nur Wort und Sakrament als die Kennzeichen der sichtbaren Kirche genannt[69]. Die reformierten Bekenntnisse Calvinischer Richtung aber haben, die Gedankenreihe Calvins folgerichtig fortführend, als drittes notwendiges Kennzeichen die rechte Kirchenzucht und damit die rechte, göttlich geordnete Kirchenverfassung gefordert. Eine bestimmte rechtliche Ordnung ist notwendig, damit die Versammlung der Gläubigen Kirche sei. Kraft göttlichen Rechtes ist diese Ordnung vorgeschrieben. Die Kirchenverfassung wird gerade wie in der katholischen Kirche ein Gegenstand des Glaubens[70].

---

[68] Instit. lib. IV c. 1 (Corp. Ref. XXX, p. 753. 754): Hinc nascitur nobis et emergit conspicua oculis nostris ecclesiae facies. Ubi enim cunque Dei verbum sincere praedicari atque audiri, ubi sacramenta ex Christi instituto administrari videmus, illic aliquam esse Dei ecclesiam nullo modo ambigendum est; quando ejus promissio fallere non potest: ubicunque duo aut tres congregati fuerint in nomine meo, ibi in medio eorum sum (Matth. 18, 20). Die Nutzanwendung wird jedoch dann nur zu Gunsten der ecclesiae gemacht, welche oppidatim et vicatim pro necessitatis humanae ratione dispositae sunt, d. h. zu Gunsten der organisierten Kirchgemeinden.

[69] Vgl. Anm. 68.

[70] Confessio fidei Gallicana, Art. 25 (Niemeyer p. 322): Or pource que nous ne jouissons de Jesus Christ que par l'Evangile, nous croyons que l'ordre de l'Eglise, qui a esté establi en son autorité, doit estre sacré et inviolable. Art. 29 (p. 323): Quant est de la vraye Eglise, nous croyons qu'elle doit estre gouvernée selon la police que notre Seigneur Jesus a establie, c'est qu'il y ayt des pasteurs, des surveillans et diacres, à fin que la pureté de doctrine ayt son cours, que les vices soyent corrigez — et que les assemblées se facent au nom de Dieu (dazu ist jene Verfassung notwendig, ganz wie nach der katholischen Lehre), esquelles grans et petits soyent édifiez (auch der „kleinen“ Versammlungen wird gedacht; aber — sie müssen jene Verfassung haben!). Confessio Scoticana l. Art. 18 (Niemeyer p. 350): Notas ergo verae ecclesiae

Die ganze reformierte Verfassungsentwickelung wird, gleich der katholischen, von der Grundanschauung beherrscht, daſs die sichtbare Kirche Christi eine nach rechtlicher Art gestaltete äuſsere Gemeinschaft darstellt, und auch hier muſs ein angeblich göttliches Kirchenrecht zu Hilfe gerufen werden, um die freigeborene Kirche Christi, wenn es möglich wäre, in die Fesseln der Rechtsordnung zu schlagen.

Die reformierte Kirche forderte, wie die katholische, das Kirchenrecht, während nach der Schrift und ebenso nach dem lutherischen Bekenntnis Kirchenrecht und rechtliches Kirchenregiment mit dem Wesen der Kirche Christi in Widerspruch sich befinden.

§ 40. Spätere Entwickelung.

Seit der Mitte des 16. Jahrhunderts war der Sieg des landesherrlichen Kirchenregiments in der lutherischen Kirche entschieden. Der Augsburger Religionsfriede von 1555 vollendete den früher (§ 38)

Dei credimus, confitemur et profitemur, primum et ante omnia veram praedicationem verbi Dei — deinde recta sacramentorum Jesu Christi administratio — postremo loco est disciplina ecclesiastica recte administrata, sicut Dei verbum praescribit ad reprimendum vitium et virtutem fovendam. Ubicunque praedictae hae notae videntur et tempore aliquo continuantur (etsi numerus duo vel tres non excedat) illic proculdubio esse ecclesiam Christi, in cujus medio ipse — praesens adest, non in universali — sed in particulari, qualis erat Corinthi, in Galatis, Ephesi et in aliis locis (die sichtbare Kirche fällt mit der Kirchgemeinde zusammen; die universalis ecclesia wird, wie bei Zwingli und Calvin, als unsichtbar bleibend gedacht). — Tales nos qui in Scotia habitamus — in urbibus et pagis et locis reformatis habere nos profitemur. Confessio Belgica Art. 29 (Niemeyer p. 380): Notae, quibus vera ecclesia a falsa discernitur, hae sunt: si ecclesiae utatur pura evangelii praedicatione et sincera sacramentorum administratione secundum Christi institutionem, si disciplina ecclesiastica recte utatur ad corrigenda vitia, si denique, ut uno verbo cuncta complectamur, ad normam verbi Dei omnia exigat —. Art. 30 (p. 381): Credimus veram hanc ecclesiam debere regi ac gubernari spirituali illa politia, quam nos Deus ipso verbo suo edocuit, nimirum ut sint in ea pastores ac ministri — sint quoque seniores et diaconi, qui presbyterium seu ecclesiae senatum constituant. Man sieht, wie auch hier die Erinnerung an das Wort des Herrn von den zwei oder drei nachklingt (Conf. Gallic. und Scot. cit.), aber durch die geforderte Verfassung wird dem Wort sein wahrer Sinn genommen. Daher denn auch die Forderung der Conf. Scot., daſs die angegebenen notae ecclesiae tempore aliquo continuantur, damit die wahre Kirche als vorhanden angenommen werden könne. Nur die dauernd organisierte Kirchgemeinde, nicht aber jede Versammlung von zwei oder drei kann die sichtbare Kirche im Sinne dieser Lehre sein.

geschilderten Gang der Verfassungsbildung. Er suspendierte „bis zu endlicher Vergleichung der Religion“ die „geistliche Jurisdiction wider die Augsburgischen Konfessionsverwandten, Religion, Glauben, Bestellung der Ministerien, Kirchengebräuche, Ordnungen und Ceremonien, so sie aufgerichtet oder aufrichten möchten“. In der Suspension der bischöflichen Jurisdiktion zu Gunsten der Protestanten fanden die Evangelischen eine Übertragung derselben an die der Augsburgischen Konfession verwandten Reichsstände, und säumten die Landesherren nicht, die in dem Religionsfrieden den Reichsständen zugesicherte Rechtsstellung als Erwerbsgrund für das ihnen gebührende bischöfliche Kirchenregiment gegenüber den reichsmittelbaren Obrigkeiten ihrer Gebiete geltend zu machen[1]. Es galt nunmehr als zweifellos, dafs dem Landesherrn das jus episcopale, die Aufsichts- und Gerichtsgewalt, die Stellenbesetzung (Patronatsrechte vorbehalten), die Gesetzgebung in der Kirche zuständig sei[2]. Der Landesherr stellte den Bischof der Landeskirche dar[3].

---

[1] Hessische Reformation von 1572, Richter, KO. Bd. 2 S. 349: „Dann, ob wir wol nicht gemeint sein unsern Underthanen vom Adel und andern, die ahn etzlichen Pfarren — des Juris patronatus et praesentandi kündtlichen berechtigt, ahn derselben ihrer gerechtigkeit einichen intrag zu thun; jedoch dieweil die Examination und Confirmation der präsentirten Personen allzeit der geistlichen Jurisdiction, die uns in diesen unsern Fürstenthumben Landen und Gebiet durch den Passawischen Vertrag und in Anno etc. LV gefolgten Augsburgischen Reichs Abschiedt zugeeignet und bekrefftigt ist, zugestanden hat, auch ohne das uns als Landesfürsten gebürt, darauff zu sehen, das unsere — Underthanen — mit — tüchtigen Lehrern und Predigern versorgt seyen —“. Nach einem Gutachten der Wittenberger Juristenfakultät von 1594 hat der Religionsfriede von 1555 die Ausübung der bischöflichen Gerichtsbarkeit (insbesondere Absetzung der Pastoren), die Stellenbesetzung und Kirchengesetzgebung den Reichsständen, „nicht aber ihren Unterthanen, dem Reich mit mittel zugethan“, gestattet. Richter, Gesch. der ev. Kirchenverf. S. 103. 104. 107. Vgl. ferner die bei Gierke, Genossenschaftsrecht Bd. 3 S. 713 Anm. 63 mitgeteilten Äufserungen von Juristen aus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts.

[2] Der Ausdruck „bischöfliche Gewalt“, jus episcopale, ist seit dem Ausgang des 16. Jahrhunderts für die Kirchengewalt des Landesherrn technisch. Aus der Thatsache, dafs der Augsburger Religionsfriede die „Bestellung der Ministerien, Kirchengebräuche, Ordnungen und Ceremonien, so sie (die Reichsstände) aufgerichtet oder aufrichten möchten“, anerkannte, folgert das Wittenberger Gutachten von 1594 (Anm. 1), dafs der Religionsfriede den Reichsständen „zugelassen, das Ministerium zu bestellen, Kirchengebräuche, Ordnung und Ceremonien auffzurichten und anzuordnen“. Eine mecklenburgische Resolution von 1607 erklärt, dafs der Religionsfriede von 1555 den Reichsständen Augsburgischer Konfession „das jus episcopale und die suprema inspectio ecclesiarum in doctrinalibus et ceremonialibus gegeben und an- und zugeeignet“ habe. Richter, Gesch. S. 107.

[3] Das Wittenberger Gutachten von 1594 sagt, dafs „der Landesfürste Episco-

Es steht aufser Frage, dafs der Augsburger Religionsfriede kein Wort von einer solchen Übertragung der Bischofsgewalt enthält, dafs derselbe sich vielmehr darauf beschränkt, die überlieferte Bischofsgewalt zu suspendieren. Darüber, welche Kirchenverfassung in den Gebieten Augsburgischer Konfession an die Stelle der bisherigen Kirchenverfassung treten solle, wird durch die Reichsgesetzgebung nichts verfügt. Die landesherrliche Kirchengewalt ruht in Wahrheit nicht auf dem Reichsgesetz, sondern ausschliefslich auf der innerkirchlichen Entwickelung, welche uns früher beschäftigt hat. Die Konsistorien sollten nach den Gedanken, welche schon seit 1538 bei den Meisten lebendig waren, eine Wiederaufrichtung der katholischen bischöflichen Gerichtsbarkeit und Aufsichtsgewalt, und zwar in dem Sinn bedeuten, dafs die landesherrliche Gewalt anstatt der bischöflichen dem geistlichen Gericht die rechtliche Zwangsgewalt verlieh.

Man wollte einen mit Rechtsgewalt regierenden Bischof, und ein solcher konnte nach evangelischen Grundsätzen nur der Landesherr sein. So gab der Religionsfriede von 1555 eine erwünschte äufsere Bestätigung dessen, was in der That bereits bestand: in der Suspension der bischöflichen Jurisdiktion zu Gunsten der Kirchenordnung, welche die Reichsstände Augsburgischer Konfession „aufgerichtet oder aufrichten möchten", konnte eine reichsgesetzliche Anerkennung des bereits bestehenden landesherrlichen Kirchenregiments gefunden werden, eine „Bekräftigung". In der Bekräftigung fand man die „Zueignung" [4].

Aber welch unnatürliches Ergebnis! Es stand nunmehr fest, dafs der Landesherr auch Herr in der Kirche sei, dafs der Träger der Staatsgewalt zugleich die Rechte eines Bischofs besitze, dafs die Kirche durch den Hof regiert werde anstatt durch den heiligen Geist. Unerträglich! Die neue Kirchenverfassung gipfelte in einem weltlichen Haupt. Wie war das möglich!

Ein fremdartiger Bestandteil war mit dem landesherrlichen Kirchenregiment der Kirche eingefügt worden. Es kam darauf an, sich mit demselben auseinanderzusetzen. Sobald das landesherrliche Kirchenregiment endgültig begründet war, begann die Thätigkeit der Lehre, deren Ziel das Begreifen der neuen Kirchenverfassung darstellte.

Das ist die Bedeutung der bekannten drei Systeme, welche nach einander aufgetreten sind, um die grofse Frage nach dem Wesen eines

---

pum oder Metropolitanum repraesentiret vermöge vorgemeltes abscheids (des Religionsfriedens) unnd Keyser- und üblicher Rechte". Richter, Gesch. S. 106.

[4] Vgl. die hessische Reformation von 1572, Anm. 1.

landesherrlichen Kirchenregiments zu lösen[5]. Alle drei haben den gröfsten Einflufs auf die Kirchenverfassungsgeschichte ausgeübt. Sie geben die Anschauung ihrer Zeit vom Wesen der Kirche wieder, und auf diesen Anschauungen ruht das Kirchenrecht.

Das älteste ist das (später sogenannte) Episkopalsystem. Es hat seine volle Ausbildung im beginnenden 17. Jahrhundert durch Stephani, Reinkingk und Gerhard gefunden[6] und das 17. Jahrhundert beherrscht. Es stellt die letzte Erscheinungsform der Gedanken des Reformationszeitalters und in gewisser Hinsicht des Mittelalters dar.

Das Episkopalsystem führt daher seinen Namen, dafs die Vertreter desselben die landesherrliche Kirchengewalt in dem vorher dargelegten Sinn aus den Bestimmungen der Reichsgesetzgebung ableiten: kraft des Passauer Vertrags von 1552 und des nachfolgenden Religionsfriedens von 1555 sei der Landesherr Rechtsnachfolger des katholischen Bischofs und als solcher im Besitz des Kirchenregiments. Aber welchen Sinn hat diese Verfügung der Reichsgewalt? In Bezug auf diese Frage gehen die Vertreter des Episkopalsystems in zwei entgegengesetzte Richtungen auseinander.

Die eine Richtung vertritt Stephani. Er findet den Grund des landesherrlichen Kirchenregiments allein in dem Reichsgesetz. Die Landesherrn haben durch das Reich die bischöfliche Kirchengewalt als ein Recht erworben, welches sie zuvor noch nicht besafsen (sog. Devolutionstheorie), ja welches sie auch jetzt noch nicht als eignes Recht, sondern nur bis auf weiteres (bis zur „endlichen Vergleichung der Religion“) als von der Reichsgewalt anvertrautes Gut (instar depositi) verwalten. Daraus folgt ein Zweifaches. Einmal: der Landesherr besitzt eine doppelte Gewalt, die landesherrliche und die bischöfliche. Er vertritt zwei Personen, den Landesherrn und den Bischof. Das Kirchenregiment ist in der landesherrlichen Gewalt nicht

---

[5] Eine geistvolle, aber doch der Ergänzung bedürftige Charakteristik derselben giebt Stahl, Kirchenverf. S. 1 ff. Die Namen brachte Nettelbladt, Obs. juris eccl. VI de tribus systematibus 1783 auf, in Anschlufs an J. H. Böhmer, Jus eccl. prot. vol. 5, 1744, Stahl S. 2 Anm. und S. 3 Anm. 1.

[6] Stephani, Tractatus de jurisdictione, 1611. Reinkingk, Conclusiones 290 de brachio seculari et ecclesiastico, 1616. Tractatus de regimine seculari et ecclesiastico, 1619. Mit Reinkingk gleichzeitig ist die gleichfalls einflufsreiche Darstellung von Gerhard, Loci theologici, 1615 ff.; vol. 6, den locus de magistratu politico enthaltend, von 1619. In Reinkingks, bezw. Gerhards Bahnen bewegen sich der Jurist Carpzov, Jurisprudentia ecclesiastica, 1645, und der Theolog J. B. Carpzov, Diss. de jure decidendi controversias theologicas 1696.

enthalten, sondern nur zufällig (kraft Reichsgesetzes) und nicht für immer der landesherrlichen Gewalt hinzugefügt. Zum andern folgt: der Landesherr ist in der Ausübung seiner Bischofsgewalt beschränkt. Er ist nur Depositar, Nieſsbraucher der Bischofsgewalt. Darum darf er dieselbe nicht verändern, wie der Nieſsbraucher die Substanz der Sache nicht verändern darf. Er muſs die Bischofsgewalt von seiner landesherrlichen Gewalt getrennt halten und darf seine Bischofsgewalt nicht nach Willkür ausüben. Deshalb ist der Landesherr verpflichtet, für sein Kirchenregiment besondere kirchliche Behörden (die Konsistorien und Superintendenten) einzusetzen und zu erhalten. Er darf nicht seine weltlichen Behörden zugleich mit der Ausübung der Kirchengewalt betrauen. Deshalb ist der Landesherr ferner wie an den kirchlichen Behördenorganismus so auch an die Zuständigkeit desselben gebunden. Er darf Sachen, welche an das Konsistorium gehören (Lehr- und Zuchtfragen) nicht selber entscheiden wollen noch sonstwie der Entscheidung des Konsistoriums entziehen[7]. So bleibt die Besonderheit der Kirche und zugleich die

---

[7] Die obigen Sätze entwickelt Stephani l. cit. Lib. III Pars I cap. I. XV. Er führt aus (cap. I), daſs die Bischöfe mit ihrer geistlichen Gewalt die weltliche, landesherrliche, aber als eine ganz anders geartete und ganz anders auszuübende verbinden (ideo duplicem personam episcopos gerere voluit vetustas); ebenso seculares quoque duces, principes et reliqui status imperii itidem duplicem sustinent personam, puta principis et episcopi; ideoque duplicem exercent jurisdictionem, secularem sive civilem et spiritualem sive ecclesiasticam. Illam habent jure territorii — hanc vero ex concessione imperiali vigore decreti Passoviensis —. Utramque itaque jurisdictionem exercent status imperii in suis territoriis: ita tamen ne duae illae jurisdictiones confundantur: für die weltlichen Geschäfte sind die Kanzleien und weltlichen Gerichte, für die geistlichen die Konsistorien oder Kirchengerichte bestimmt: consistoria debent esse separata a secularibus judiciis sive curiis, denn es ist zu unterscheiden inter sacerdotium et imperium; — ecclesiastica jurisdictio et potestas est rerum ad doctrinam et disciplinam ecclesiae pertinentium, civilis sive politica rerum ad civilem societatem; illa concernit animam, haec vero privatam vel publicam utilitatem in temporalibus. Gegen die confusores jurisdictionum wird bemerkt: utramque jurisdictionem quidem unius domini esse, sed non uno et eodem jure. Non enim ita est, quod jurisdictionem secularem habeant status imperii jure territoriorum, adeoque jure proprio hereditario et perpetuo: at jurisdictionem ecclesiasticam non habent eodem modo, sed duntaxat ex concessione imperiali vigore decreti Passoviensis, adeoque nec perpetuo, sed tantum ad instar depositi et ad interim, hoc est, quoadusque universale aliquod concilium sive amicabilis — fiat compositio. Cum itaque diverso jure et titulo possideant utramque jurisdictionem, certe utramque non eodem sed diverso modo exercere necesse habebunt, tum quia depositarii sive nudi usufructuarii sunt, quibus incumbit re ipsa non aliter uti, quam ante factum est, tum quia permissio illa sive concessio jurisdictionis stricte et sancte servanda —. Dann

Freiheit der Kirche grundsätzlich dem Landesherrn gegenüber gewahrt. Eine lutherische Kirchenverfassung nach dem Muster der katholischen Bischofsverfassung, so wie Melanchthon sie gewünscht hatte, ist hergestellt. Der Landesherr ist im wesentlichen nur dazu da, um das Konsistorium, die bischöflich regierende geistliche Kirchenbehörde, mit der nötigen Zwangsgewalt auszustatten. Insoweit giebt Stephani genau die thatsächlich ausgebildete lutherische Kirchenverfassung wieder. Aber wie schwach ist der Unterbau, auf welchem er dies Gebäude aufgeführt hat! Der Landesherr soll den Bischof der lutherischen Kirche darstellen! Seine Kirchenregierungsgewalt soll bischöfliche, d. h. im Wesen geistliche Gewalt (wenngleich nach dem Muster der katholischen geistlichen Gewalt) sein (ausdrücklich schreibt Stephani dem Landesherrn auch die bischöfliche potestas ordinis zu). Der Landesherr wäre der erste Geistliche seiner Landeskirche! Und alles dieses infolge eines geschichtlichen Zufalls, und zwar eines Reichsgesetzes, d. h. einer Handlung der Staatsgewalt! Die ganze innere Haltlosigkeit des Episkopalsystems tritt hier zu Tage.

Die zweite Richtung innerhalb des Episkopalsystems, welche durch Reinkingk und Gerhard für das 17. Jahrhundert zur Herrschaft geführt worden ist, sucht nach einer tieferen Grundlage für das landesherrliche Kirchenregiment. Auch diese Schriftsteller behaupten, dafs durch die Reichsgesetzgebung den protestantischen Reichsständen das Kirchenregiment (Bischofsgewalt) zugesprochen sei. Aber sie finden in der Verfügung der Reichsgewalt nicht Zuwendung eines neuen, sondern lediglich Rückerstattung eines bereits zuvor besessenen Rechts an die Reichsstände (sog. Restitutionstheorie)[8]. Grundsätz-

---

heifst es weiter (cap. XV), nachdem die Rechte des katholischen Bischofs dargelegt sind: Caeterum jura illa episcopalia, tam quoad ea, quae sunt ordinis, quam quae sunt jurisdictionis et legis dioecesanae, quae aliis ordinariis competunt, hodie etiam ad status imperii ex decreto sive transactione Passoviensi pertinent: eaque expediri curant tum per consistoria ecclesiastica tum per superintendentes. — Cum enim principes Germaniae et alii status imperii ex transactione Passoviensi ex quasi fiduciario contractu et tanquam ex deposito habeant jura episcopalia — in reformatis ecclesiis — videmus passim, status imperii in suis territoriis — exercitium jurisdictionis ecclesiasticae omnimodo consistoriis demandasse — quod exercitium jurisdictionis status imperii ad se revocare vel causam avocare non possunt, uti et jure canonico dispositum reperitur, cum episcopus demandat collegio vel archidiacono jurisdictionem ecclesiasticam, quod eam impedire vel avocare nequeat, cum jurisdictione sua se abdicarit —.

[8] Reinkingk, de regim. Lib. III Class. I cap. X: Cum per tractatum Passaviensem et subsecutam religionis pacificationem — jurisdictio ecclesiastica Ponti-

lich, ja von göttlichen Rechts wegen gehört das Kirchenregiment nicht den Bischöfen (wie nach Stephani), sondern den Landesherrn. Nicht auf dem Reichsgesetz als solchem ruht das landesherrliche Kirchenregiment, sondern auf der custodia utriusque tabulae, welche den Landesherrn kraft des Wesens ihrer obrigkeitlichen Gewalt zuständig ist.

Jetzt gewinnt die Lehre von der custodia den Sinn, daſs sie das landesherrliche Kirchenregiment begründet. Als Obrigkeit ist der Landesherr verpflichtet und berechtigt, in Aufrechthaltung der ersten Tafel des Gesetzes für rechte Einsetzung und Regierung des geistlichen Amts zu sorgen, für rechte Stellenbesetzung, für rechte Aufsicht und Kirchenzucht, für rechte kirchliche Gesetzgebung und kirchliche Gerichtsbarkeit[9]. Die so gefaſste Lehre von der custodia

---

ficiorum in terris et ditionibus Augustanae confessioni addictorum plane sit suspensa — ideoque hisce in suis terris jurisdictio tam ecclesiastica quam secularis vigore territorialis superioritatis — competit et vigore ejusdem exercetur, et per hanc pacificationem non tam data quam restituta fuit magistratibus secularibus jurisdictio ecclesiastica — ut et seculares imperii status ex gravissimis causis utramque jurisdictionem decenter et convenienter usurpent tam in his quae sunt ordinis quam quae sunt jurisdictionis episcopalis ac legis dioecesanae. Auch nach Reinkingk gehört kraft der Reichsgesetzgebung den protestantischen Ständen nicht bloſs die jurisdictio ecclesiastica im engeren Sinn, sondern überhaupt das jus episcopale, vgl. l. cit. cap. IV § 16. Dies „jus episcopale" ist ihnen „restituiert". Es fällt nach Reinkingk mit derjenigen potestas ecclesiastica (oder potestas circa ecclesiastica) zusammen, welche der weltlichen Obrigkeit kraft der custodia utriusque tabulae und darum kraft göttlichen Rechts gebührt. Die grundsätzliche Begründung der landesherrlichen Kirchengewalt aus der custodia giebt Reinkingk l. cit. cap. I, vgl. Anm. 9. — Gerhard, Loc. de mag. polit. § 165 ff. entwickelt die Lehre von der custodia, und fügt dann § 174 hinzu: Ad has generales rationes respectu protestantium principum accedit quaedam specialis, videlicet constitutio pacificationis Passaviensis —. Vigore hujus constitutionis jura episcopalia in provinciis statuum evangelicorum non amplius episcopis eorumque officialibus, sed principibus jus territorii habentibus competunt. Auch hier ist also die Meinung, daſs der Inhalt des Passauer Vertrags lediglich eine Bekräftigung dessen sei, was sich schon aus allgemeinen Gründen (kraft der custodia) als kraft göttlicher Ordnung zu fordernder Inhalt der obrigkeitlichen Gewalt ergebe. Der Ausdruck „Restitution" fehlt hier; der Gedanke ist aber augenscheinlich der gleiche wie bei Reinkingk. Derselbe begegnet schon in der Heſs. Ref. 1572, Anm. 1.

[9] Vgl. Reinkingk l. cit. cap. I: Haec potestas circa ecclesiastica recte ad magistratum pertinet, qui custos esse debet utriusque tabulae omnemque curam et sollicitudinem in eo collocare, ut religionis in primis summa habeatur ratio. — Habet hoc jus imperator et magistratus non ex privilegio papae — sed jure regio potestatis a Deo concessae; da die Religion die Grundlage des Staates ist, concessa hac a Deo potestate, religionis quoque cura concessa censenda est. Christus et apostoli ecclesiam, quatenus in hac vita militat,

ist eine eigentümliche Verbindung mit der Lehre vom praecipuum membrum eingegangen. Während ursprünglich (vgl. oben S. 555) die Lehre von der custodia auf die Obrigkeit im Staat, die Lehre vom praecipuum membrum auf die Obrigkeit als Glied der Kirche sich bezog, sind jetzt beide Lehren in der Art mit einander verschmolzen, daſs die Sätze von der custodia auf die Stellung der Obrigkeit als Glied der Kirche gehen. Die Lehre vom praecipuum membrum erscheint nunmehr in der Gestalt der Dreiständelehre. In der Kirche sind drei Stände, jeder mit seinem besonderen Beruf, der Lehrstand (geistliche Stand), der Regierstand (die Obrigkeit) und der Stand der Hausväter (das Volk). Alle haben sie einen gewissen Anteil an der Kirchengewalt. Dem geistlichen Stand gebührt das maſsgebende Urteil in geistlichen Fragen, der über den Inhalt der kirchlichen Regierungshandlung entscheidende Rat; der Obrigkeit die auf Grund dieses Rates zu handhabende Gewalt der formell (rechtlich) verbindlichen Entscheidung; dem Volke die Zustimmung, d. h. ein Widerspruchsrecht aus „gerechten“ Gründen[10]. Eine förm-

---

politicae potestati subjecerunt. Als in solcher obrigkeitlichen Kirchengewalt enthalten werden genannt der Erlaſs von Vorschriften über die rechte Lehre(!), über Leben und Amt der Geistlichen, über Kirchenfeste, Kirchengüter, Einberufung von Synoden, Bestrafung von Ketzern, die Sorge für rechte Stellenbesetzung, Beaufsichtigung, Unterhalt der Geistlichen, Einsetzung von Kirchengerichten (Konsistorien). — Ebenso folgt nach Gerhard, Loc. de magistr. polit. § 165 die cura religionis et sacrorum für den magistratus pius ex mandatis divinis. Magistratui divinitus commissa est custodia legis divinae, jam vero ad legem divinam pertinet non solum posterior decalogi tabula de officiis proximo praestandis, verum etiam prior de cultu divino ejusque publico exercitio. — Cui custodia legis divinae est commissa, ad illum quoque spectat religionis et sacrorum cura. Das wird durch Schriftstellen und Beispiele aus dem alten Testament erhärtet. § 175: Quibus commendata est reipublicae salus, illis etiam commendata intelliguntur ea, absque quibus respublica salva consistere nequit —. Inter ea vero eminet religionis et sacrorum cura. Vgl. unten Anm. 16.

[10] Reinkingk l. cit. cap. VI § 15 stellt die Dreiständelehre in Hinblick auf die Frage des Stellenbesetzungsrechts (jus vocationis) dar: cum ex triplici statu constet ecclesia, ecclesiastico, sub quo pastores, politico, sub quo magistratus secularis, et populari, sub quo quivis ex populo, singulis suae partes in vocatione debentur, ita ut primae quidem debeantur statui ecclesiastico, qui de vocandorum integritate vitae, sinceritate doctrinae et dexteritate docendi omnium optime judicare potest. Secundae partes magistratibus, quibus utriusque tabulae custodia et executio severissime demandata est, et ut ministeria ecclesiastica recte constituantur et administrentur, gravissime praeceptum est. — Tertiae denique populo. Et breviter: ecclesiasticus status debet consulere de persona idonea, popularis approbare, politicus decernere. Vgl. § 19 (unten Anm. 16): die Gemeinde hat ein Widerspruchsrecht aus gerechten Gründen. Die Dreistände-

liche Rechtsgewalt hat hier nur die Obrigkeit. und sie hat sie kraft des Wesens ihrer obrigkeitlichen Gewalt, nämlich kraft der custodia utriusque tabulae. Als Glied der Kirche hat die Obrigkeit durch das Mittel ihrer weltlichen Gewalt für rechte Gottesverehrung zu sorgen. Allerdings eine auffallende Behauptung, die sich nur dadurch erklärt, daſs rechtliches Kirchenregiment gefordert wird. In der Christenheit ist (darin giebt diese Lehre einen echt lutherischen Gedanken wieder) die Obrigkeit Trägerin aller Rechtsgewalt, folglich, wenn auch die Kirche rechtlich regiert werden muſs (das ist jetzt die Meinung), auch des rechtlichen Regiments in der Kirche. Darum hat der pius magistratus die Gewalt der rechtlichen Entscheidung in allen Fragen des kirchlichen Lebens, Stellenbesetzung, Aufsicht u. s. w., daher die rechtliche (weltliche) Kirchenregierungsgewalt, deren geistliche Leitung durch die Lehrgewalt des Lehramts gegeben ist.

Aus dieser Gedankenreihe ergeben sich genau die gleichen praktischen Sätze, zu denen auch Stephani gelangt war, aber sie ergeben sich hier ohne unnatürliche Unterstellungen und erscheinen deshalb in ihrem wahren Licht.

Aus dem vorigen folgt einmal die Trennung der Kirchengewalt von der Staatsgewalt des Landesherrn. Zwar ist die Kirchenregierungsgewalt dem Landesherrn kraft seiner Staatsgewalt zuständig[11], aber

---

lehre stammt, wie sich aus der Thatsache von selbst ergiebt, daſs sie die nur fortgebildete Lehre vom praecipuum membrum ist, aus dem Mittelalter. Vgl. z. B. die von Gottschick in Briegers Zeitschr. f. Kirchengesch. Bd. 8 S. 373 Anm. 1 angezogene Äuſserung von Hus: Integratur sancta mater ecclesia ex tribus partibus, quarum prima generatio et infima est vulgus, vivens de labori licito, ac ista pars est secura, si servet Dei mandata et labori sit fideliter intenta. Secunda pars sunt seculares domini —. Officium autem ejus est legem Dei defendere, Christi servos protegere et ministros Antichristi propellere. Haec est enim causa, cur portent gladium, ut ait apostolus ad Rom. 13, et secundum Augustinum rex est vicarius deitatis. Tertia pars ecclesiae et optima est clerus, dum efficaciter praeest officio quod incumbit. Debet enim mundum relinquere, ecclesiam vivificare ut spiritus et undiquaque proxime sequi Christum. Das hätte (von dem letzten Satz abgesehen) Reinkingk geschrieben haben können, nur daſs bei Reinkingk die Pflicht der Obrigkeit zur Leistung des brachium saeculare (legem Dei defendere u. s. w.) als Pflicht zur custodia und damit als Pflicht zur Handhabung weltlichen Kirchenregiments zu verstehen wäre.

[11] Das Kirchenregiment gehört dem Landesherrn jure regio potestatis (Anm. 9), vigore territorialis superioritatis (Anm. 8). Vgl. Reinkingk l. cit. cap. VII, § 9: visitatio in terris statuum Augustanae confessionis jus et sequela est juris territorialis propter suspensam jurisdictionem pontificiam. Das folgt naturnotwendig aus der Gründung des landesherrlichen Kirchenregiments auf die custodia, denn die auf die custodia bezüglichen göttlichen Vorschriften sind den Königen gegeben qua

dennoch ist sie kein Teil seiner Staatsgewalt. Warum? Weil sie dem Landesherrn nicht als Haupt des weltlichen, sondern als Glied des kirchlichen Gemeinwesens zukommt. Die Dreiständelehre (welche jetzt die Lehre von der custodia einschliefst) ruht auf der noch immer in Geltung stehenden mittelalterlichen Anschauung, welche nicht Staat und Kirche im heutigen Sinn, sondern nur die Christenheit kennt (oben S. 558). Die weltliche Obrigkeit ist Obrigkeit (und zwar nach lutherischer Lehre die einzige Obrigkeit) in der Christenheit. Darum erscheint sie als Glied auch der geistlichen Christenheit mit dem Beruf, auch das Geistliche in gewissem Mafse mit zu regieren. Die obrigkeitliche Gewalt gehört auch der Kirche an. Als Haupt des Weltlichen (des Staates) hat der Landesherr seine landesherrliche Gewalt (Staatsgewalt), als obrigkeitliches Glied der Kirche aber seine Kirchengewalt. Daher die Scheidung der zwei Gewalten. Die weltliche Gewalt im Sinn des Mittelalters und der Dreiständelehre geht über das, was wir heute Staatsgewalt nennen, hinaus. Sie ist gleichbedeutend mit der äufseren rechtlichen Zwangsgewalt in der Christenheit. Sie schliefst einmal die Staatsgewalt in sich (Zwangsgewalt in weltlichen Dingen) und sodann auch ein bestimmtes Mafs von Kirchengewalt (Zwangsgewalt in geistlichen Dingen). So ist die landesherrliche Kirchenregierungsgewalt ein Bestandteil der weltlichen Gewalt, aber nicht der Staatsgewalt. Das Kirchenregiment des Landesherrn ist notwendig mit seiner Staatsgewalt verbunden, denn die weltliche Gewalt hat nur wer die Staatsgewalt hat, aber es ist ebenso notwendig von der Staatsgewalt verschieden, denn das Kirchenregiment ist dem Landesherrn nicht kraft seiner Gewalt im Staat, sondern nur kraft seiner Gewalt als Glied der Kirche zuständig. Darum fordert auch die Dreiständelehre die Trennung der kirchlichen Verwaltung von der Staatsverwaltung, die Ausübung der Kirchengewalt durch besondere kirchliche Behörden [12],

---

tenus talibus h. e. in regio officio consideratis, Gerhard, Loc. de mag. pol. § 165.

[12] Reinkingk l. cit. cap. X § 4: Cum vero principes haec jura habeant, imperii et sacerdotii curam sustineant (die cura sacerdotii trifft den Landesherrn als membrum ecclesiae und liegt ihm deshalb aufser der cura imperii auf), diligenter cavere debent, ne vel usurpatione vel administratione confundantur ea quae vel ipsa Dei ordinatio et negotii qualitas separavit. Deshalb darf der Landesherr das Lehramt nicht selber ausüben wollen. § 7. Et — laudabiliter a protestantibus statibus constitutum, ut negotia secularia in cancellariis et judiciis secularibus cognoscantur et definiantur, causae vero spirituales sive ecclesiasticae per certos consiliarios et personas ecclesiasticas in consistoriis terminentur. Vgl. Gerhard unten Anm. 16.

und gelangt auch diese Theorie zu der Unterscheidung der zwei Personen: der Landesherr ist zum ersten Oberhaupt des Staats, und zum andern Bischof, d. h. mit Regierungsrechten in der Kirche bekleidet[13].

Ferner folgt aus den oben dargelegten Sätzen die notwendige Beschränkung der landesherrlichen Kirchengewalt. Der Landesherr hat in der Kirche nur die weltliche (rechtliche), nicht aber die geistliche Gewalt[14]. Die geistliche Kirchengewalt, d. h. die Schlüsselgewalt, Lehrgewalt (Reinkingk: potestas ecclesiastica spiritualis,

---

[13] So Carpzov, Jurispr. eccl. lib. I. def. 2. Wie aus dem obigen hervorgeht, meint Stahl, Kirchenverf. S. 7, Anm. 8 mit Unrecht, dafs darin ein Widerspruch mit der auch von Carpzov angenommenen Reinkingkschen Lehre (Zuständigkeit der Kirchenwelt vigore superioritatis territorialis) liege.

[14] Reinkingk l. cit. Class. I. Cap. I.: In regimine ecclesiastico duo potissimum spectantur, ipsa potestas spiritualis et cura secularis circa illam externis ritibus pie instituendam et dirigendam. Potestas circa ecclesiastica (die weltliche Kirchengewalt) respicit legitimam religionis introductionem et introductae conservationem. Diese weltliche Kirchengewalt gehört dem Landesherrn kraft seiner Pflicht zur custodia (oben Anm. 9). Dann folgt Classis II. Cap. I. De potestate ecclesiastica spirituali. Hactenus potissimum egimus de potestate ecclesiastica, quae principibus jure regio competit; brevius etiam et quasi per indicem de ipsa potestate ecclesiastica agemus. Potestas ecclesiastica describi potest, quod sit potestas spiritualis ordinata a Deo, functiones sacerdotii perficiens ad spirituale hominis bonum. Functiones sacerdotii consistunt in doctrina et regimine ecclesiastico. — Doctrina perficitur 1. verbi divini praedicatione legitima, — 2. administratione sacramentorum. — Regimen ecclesiasticum consistit partim in disciplina ecclesiastica, partim in ordine et constitutione ipsius ministerii. Cap. II: Disciplina ecclesiastica est potestas spiritualis cognoscendi et animadvertendi in transgressores contumaces obstinate in delictis perseverantes, propter gravem ecclesiae offensionem (die Kirchenstrafe wird hier also als Disciplinarstrafe gefafst). Dann wird von den Kirchenstrafen mit Einschlufs der Amtsentsetzung und der grofsen Exkommunikation gehandelt: debet itaque fieri excommunicatio cum consensu ecclesiae —. Pertinet itaque excommunicatio non tantum ad ministerium, sed etiam ad populum et potestatem saecularem. Ad ministerium pertinet, quatenus dependet a potestate clavium et excommunicatum separat ab aditu regni coelestis — ideoque neglecto ministerio fieri non potest. Ad potestatem vero saecularem pertinet, quia haec facultas excommunicandi fori exterioris disciplinam respicit. — In terris et ditionibus statuum Evangelicorum Augustanae confessionis, suspensa jurisdictione pontificia, ab ecclesiasticis excommunicatio sine cognitione et decreto fieri non potest nec debet, quia ad horum tanquam jus episcopale — pertinet. Die geistliche Kirchengewalt hat an erster Stelle der Lehrstand (ministerium), und in seiner geistlichen Kirchengewalt ist nicht blofs Beruf zur Predigt, Sakramentsverwaltung und Seelsorge im engeren Sinn, sondern Gewalt des Kirchenregiments (regimen ecclesiasticum) enthalten: so Handhabung der Kirchenzucht und Stellenbesetzung. Nur dafs der Lehrstand so wenig allein vorgehen kann, wie die Obrigkeit. Vgl. Anm. 16.

Carpzov: potestas interna) steht bei der „ganzen Kirche", an erster Stelle bei dem geistlichen Amt, dem Lehrstand. Darum ist der Landesherr von jeder geistlichen Amtshandlung ausgeschlossen. Er darf nicht selber lehren, Sakramente spenden, binden, lösen [15]. Der Landesherr ist kein Geistlicher, kein Bischof. Er ist, wie Carpzov sagt, nur dem Namen nach Bischof (nominetenus, titulotenus). Seine Gewalt ist nur weltliche und darum nur äufsere Gewalt (Carpzov: potestas externa). Er hat die Macht, eine Entscheidung mit Rechtskraft auszustatten, aber nicht die Macht, in geistlichen Dingen sachlich selber zu entscheiden. Er mufs die Entscheidung des Lehrstandes einholen. Noch mehr. Die Zustimmung der ganzen Kirche ist notwendig. Der Landesherr ist nur ein Glied, wenngleich ein obrigkeitliches und bevorzugtes Glied der Kirche, nicht die Kirche selbst. Die geistliche Kirchengewalt aber ist der ganzen Kirche zuständig, und die geistliche Kirchengewalt (die Schlüsselgewalt) ist gleichfalls Kirchenregierungsgewalt, wenngleich nicht rechtliche Gewalt, ist gleichfalls Gewalt der Stellenbesetzung, der Lehrentscheidung („Lehre urteilen"), der Aufsicht, der Kirchenzucht. Noch immer ist der volle Sinn der Schlüsselgewalt (Kirchengewalt) im Sinn der lutherischen Bekenntnisschriften lebendig. So folgt, dafs der Landesherr keine Stellenbesetzung („Vokation"), keine Lehrentscheidung („Reformation"), keine Aufsichts- und Zuchthandlung ohne Zustimmung der Kirche vollziehen darf. Das ganze Kirchenregiment des Landesherrn ist an die Zustimmung der Kirche gebunden, an erster Stelle an die Zustimmung des Lehrstandes, welchem die öffentliche Ausübung der Schlüsselgewalt von der Kirche zugestanden ist. Auch in diesem Sinn ist für den Landesherrn die Mitwirkung des Konsistoriums vorgeschrieben. Das Konsistorium stellt im Sinne des 17. wie des 16. Jahrhunderts keineswegs einfach eine landesherrliche Behörde, sondern zugleich die Kirche dar. Es verwaltet nicht blos landesherrliche Zwangsgewalt, sondern an erster Stelle die Schlüsselgewalt. Aus diesem Grunde

[15] Reinkingk l. cit. cap. X § 4 heifst es nach dem oben in der Anm. 12 mitgeteilten Satze: Quare ministerii ecclesiastici partes proprias sibi sumere non debent, utpote praedicare, ligare, solvere etc. § 5. In his itaque quae ordinis sunt, ut est praedicatio publica verbi divini, administratio sacramentorum, potestas ligandi et absolvendi, quae clavium dicitur, et ipsum ministerium respiciunt, principes et status Augustanae confessionis se ipsos non intromittunt, sed curam et potestatem externam circa haec usurpant, ut per superintendentes et ministros ecclesiae secundum ordinem divinitus institutum ad normam evangelicam decenter perficiantur. § 6. Ea vero quae sunt jurisdictionis ecclesiasticae et legis dioecesanae per censistoriales expediunt. Dann folgt der oben Anm. 12 a. E. ausgezogene Satz.

mufs im Konsistorium der Lehrstand vertreten sein (neben ihm Laien, damit eine ordentliche besetzte Kirchenversammlung da sei), und kann der Landesherr die Kirche nicht durch andere weltliche Behörden regieren. Soweit seine Zuständigkeit reicht, bedeutet das Konsistorium das ordentliche Organ, durch welches das geistliche Urteil der Kirche verlautbart wird[16].

[16] Vgl. Reinkingk l. cit. cap. VI: Ad principis potestatem ecclesiasticam pertinet cura vocationis, visitationis, sustentationis et protectionis —. Dixi autem curam vocationis ad potestatem pertinere, quia ipsa vocatio bonum et munus est totius ecclesiae, pertinens non ad jus politiae, sed ad regnum Christi —. Nam cui datae sunt claves regni coelorum, illi et data est potestas vocandi idoneos ministros. Sed toti ecclesiae datae sunt claves regni coelorum, Matth. 18, 17. — Quare solus princeps vocare ministros ecclesiae non debet neque excusari potest, si invitae ecclesiae justas contradicendi causas habenti ministros obtrudat. Pius enim magistratus non est tota ecclesia, sed tantum membrum ejus, nec est dominus, sed nutricius. In sinum ejus delata est ecclesia, in sinum — ut foveatur, non confundatur —. Magistratus potestatem aliquam circa ecclesiastica, sed cum utilitate ecclesiae devinctam habet. Huic consequens est, jus reformandi religionem non ex nudo et mero arbitrio principis dependere, sed ecclesiae consensu fieri debere, exemplo Davidis —. Cui non obstat, quod in transactione Passaviensi et pacificatione religionis statibus imperii hoc jus tributum reperiuntur — quia leges utcunque generaliter loquentes restrictionem recipiunt ex habilitate subjectae materiae. — Itaque distinguendum existimo inter ipsam reformationem et curam et directionem externam reformationis. Illam toti ecclesiae, hanc principi tanquam nobili ejus membro et nutricio tribuendam verius puto. Dann wird unter Entwickelung der Dreiständelehre dargethan, dafs bei der Stellenbesetzung Obrigkeit, Lehrstand und Gemeinde zusammenwirken müssen (oben Anm. 10). Daran schliefst sich § 19 die Bemerkung: Ad praecavendas contentiones in plurimis ecclesiis evangelicis constituta sunt consistoria ecclesiastica ex viris ecclesiasticis et honoratis religiosisque politicis, negotia ecclesiastica vocationis et alia expediendi, qui ecclesiam repraesentant, quo tamen non omnis potestas populo adimitur, si justas contradicendi causas habeant, ne invitis obtrudatur quispiam. Vgl. dazu oben S. 529 Anm. 39, S. 618. 621. 622 und unten S. 690 Anm. 13. — Ganz ähnlich führt Gerhard aus, dafs die landesherrliche Kirchengewalt eine beschränkte Gewalt sei, loc. de magistr. § 165: certi limites constituendi sunt, ne ecclesiastici ac politici ordinis munia confundantur. § 174: jus episcopale — principes evangelici in suis territoriis exercent, ea tamen ratione ac moderamine, ut quaedam ad jus illud spectantia immediate per se ipsos, quaedam per judicium ecclesiasticum sive consistorium, quaedam per superintendentes suos exerceant. § 180: neve (magistratus pius) potestatem justo majorem in ecclesiasticis negotiis sibi arroget, ea quae toti ecclesiae competunt sibi soli arrogando vel ministerii ecclesiastici partes ad se transferendo. § 183: Die Stellenbesetzung hat die Obrigkeit nicht allein excluso presbyterio et reliqua ecclesia, neve inter regalia sibi soli debita eam referat ac invitis auditoribus pastores obtrudat, sed noverit, jus vocandi ministros ad ecclesiam et omnes tres status ecclesiae pertinere. § 188: weder Obrigkeit noch Lehrstand haben Gewalt der Gesetzgebung de cultu Dei interno; sed de exercitio cultus divini ex-

Worin besteht die Kirchengewalt des Landesherrn? Nur in der Fürsorge, dafs die geistliche Kirchengewalt recht gehandhabt werde (custodia primae tabulae), in der Fürsorge, dafs die geistliche Kirchengewalt in Stellenbesetzung, Lehrentscheidung, Aufsicht, Zucht den rechten Weg gehe, nicht in der Zuständigkeit der geistlichen Gewalt selbst. Die Fürsorge der Obrigkeit äufsert sich in der Gewalt der rechtlich mafsgebenden Entscheidung. Dadurch wird die Fürsorge zu einer wahren kirchlichen Regierungsgewalt. Aber es bleibt dabei, dafs diese Rechtsgewalt der Obrigkeit inhaltlich nicht durch den Landesherrn selber, sondern durch die Kirche, an erster Stelle durch den Lehrstand geleitet werden mufs. Denn die Gewalt des Landesherrn, der Obrigkeit in der Kirche, ist nicht Gewalt des geistlichen Urteils (Schlüsselgewalt), sondern lediglich weltliche Zwangsgewalt. Sie ist, nach Reinkingks Ausdruck, nur „auf das Geistliche bezügliche“ Gewalt (potestas circa ecclesiastica)[17]. Damit ist nicht blofse Kirchenhoheit im heutigen Sinn des Wortes, sondern Kirchengewalt gemeint, aber weltliche Kirchengewalt. Der Landesherr hat auch in der Kirche nur das weltliche Schwert, nicht das geistliche. Darum ist er aufser stande, nach eigenem Ermessen zu regieren. Seine Gewalt ist nur formelle Sanktionsgewalt, keine sachliche Entscheidungsgewalt.

Die Kirche ist geistlicher Natur. Das ist der Grundgedanke auch des Episkopalsystems. Die Kirche kann in Wahrheit durch die weltliche Obrigkeit nicht regiert werden, sondern allein durch das Wort Gottes. Das Lehramt ist das Amt des Kirchenregiments. Darin wird das Erbe der lutherischen Reformation festgehalten. Aber — die geistliche Gewalt des Lehramts ist nicht mehr (wie nach den Bekenntnisschriften) die einzige Kirchengewalt. Die

---

terno magistratus pius ac christianus potest et debet leges ferre — cum non posterioris solum sed et prioris decalogi tabulae custodia magistratui sit commissa. § 189: Caveat tamen pius magistratus, ne ecclesiasticas leges proprio ferat arbitrio inconsulto ministerio ecclesiastico. Vgl. ferner das von Richter, Gesch. S. 197. 198, angeführte Bedenken der Helmstädter Theologen und Carpzovs Lehre, Richter S. 205. 206. — Die Gewalt des Lehramts und der ganzen Kirche (die Schlüsselgewalt) ist Kirchenregierungsgewalt (vgl. oben Anm. 14) ebenso wie die Gewalt der Obrigkeit, nur dafs jene geistliche, diese weltliche (rechtliche) Regierungsgewalt darstellt. Die beiden Kirchenregierungsgewalten sollen und müssen gemeinsam wirken. Keine kann allein die Kirche regieren. Dem Lehramt (der Kirche) fehlt die Zwangsgewalt, der Obrigkeit aber die Macht der geistlich gültigen Entscheidung (der Schlüsselgewalt). Rechtliches Kirchenregiment ist nur durch das Lehramt im Bunde mit der Obrigkeit und nur durch die Obrigkeit im Bunde mit dem Lehramt (der Kirche) möglich.

[17] Vgl. oben Anm. 9. 14.

Obrigkeit soll mit ihrer weltlichen Gewalt dem Lehramt helfen, ja auch mit ihrer Gewalt das Lehramt beaufsichtigen und regieren [18], denn die Obrigkeit führt jetzt in der Kirche die custodia primae tabulae. Neben der geistlichen steht als zweite die weltliche Kirchengewalt der Obrigkeit. Das ist der Widerspruch. Obgleich die Kirche geistlicher Natur ist, verlangt sie nach dieser Auffassung nicht bloſs im Notfall (wie nach der alten Lehre vom praecipuum membrum), sondern dauernd, einrichtungsmäſsig weltliches Regiment. Zwei Kirchenregimente stehen nebeneinander. Gemeinsam sollen sie die Kirche regieren. Die geistliche Kirchengewalt des Lehramts hat die Führung, die Obrigkeit nur die formelle Bestätigung und Vollstreckung. Die geistliche Kirchengewalt (Schlüsselgewalt) ist die eigentliche Kirchenregierungsgewalt, denn die Kirche ist das Reich Christi. Noch immer gilt der Satz: Kirchenregiment (Stellenbesetzung, Lehrentscheidung, Kirchenzucht) ist grundsätzlich Wortverwaltung, Seelsorge (Handhabung der Schlüssel). Darum kann die Gewalt der Obrigkeit sachlich keine wahre Kirchenregierungsgewalt, sondern nur vollstreckende Gewalt sein. Das Episkopalsystem ist der Versuch, das Kirchenregiment des Lehramts mit dem weltlichen Zwang der Obrigkeit zu verbinden. In diesem Sinn war um die Mitte des 16. Jahrhunderts die Konsistorialverfassung geschaffen worden, und diesen Sinn spricht das Episkopalsystem aus.

Man sieht ganz deutlich den Zusammenhang mit dem Ursprünglichen. Ja, der Inhalt des Episkopalsystems bestätigt vollends alles, was früher über das Kirchenregiment des Lehramts nach lutherischem Bekenntnis ausgeführt wurde. Aber zu der Gewalt des Lehramts sollte nunmehr die Gewalt der Obrigkeit hinzutreten. Das Ergebnis war die zwangsweise gehandhabte Wortverwaltung, die mit der Rechtsgewalt der Obrigkeit verbündete Seelsorge, die Vermengung der zwei Regimente. An diesem inneren Widerspruch ist das Episkopalsystem untergegangen [19].

---

[18] Vgl. oben Anm. 14: cura secularis circa illam externis ritibus pie instituendam et dirigendam.

[19] Aus dem Obigen ergiebt sich, daſs die Auffassung Stahls, Kirchenverf. S. 14, nicht erschöpfend ist, die „Trennung der geistlichen Gewalt von der weltlichen“ sei der Grundgedanke des Episkopalsystems. Mit der geistlichen Gewalt meint Stahl hier die Kirchengewalt. Eigentümlich ist dem Episkopalsystem ein doppeltes: 1) die Trennung der Gewalt des Landesherrn in der Kirche von seiner Gewalt im Staat, und sodann 2) die Lehre von den zwei Kirchengewalten, der geistlichen des Lehrstandes und der weltlichen des Landesherrn, mit der Folgerung, daſs die Regierung der Kirche in der gemeinsamen Ausübung der beiden Kirchengewalten bestehe. Das bedeutete die Übung weltlicher Zwangsgewalt in

Die geistliche Kirchengewalt des Lehramts (Kirchenregiment durch das Mittel der Schlüsselgewalt) schliefst die Gewalt des „Lehreurteilens“, die Gewalt des autoritären Zeugnisses über das wahre Wort Gottes in sich. Aber diese Gewalt war in dem Episkopalsystem eine naturwidrige Gemeinschaft mit der weltlichen Kirchengewalt des Landesherrn eingegangen. Sie verlangte, das Wort Gottes mit Rechtsgewalt festsetzen zu können. Die Entwickelung des Lehrbegriffs, des kirchlichen Glaubenslebens sollte durch das Mittel der weltlichen Strafgewalt (Bestrafung der Ketzerei) durchgesetzt werden. Die Gewaltherrschaft aber, welche die lutherische Orthodoxie so zu errichten trachtete, war es gerade, welche den Widerstand gegen das ganze System entzündete. Es kam die Zeit der Aufklärung einerseits, des Pietismus andererseits. Beide Geistesströmungen, so verschieden auch sonst geartet, kamen darin überein, dafs sie die Freiheit des religiösen Lebens von äufserer Zwangsgewalt forderten. Der Grundsatz der Duldung kam auf, der Duldung nicht blofs im Staat, sondern in gewissen Grenzen auch in der Kirche. In geistlichen Dingen soll grundsätzlich keine weltliche Gewalt geübt werden. Aber dieser Satz hat jetzt einen anderen Sinn als dereinst. Nicht deshalb, weil die Kirche das Reich Gottes, sondern deshalb, weil Staat und Kirche das Reich des einzelnen bedeuten, soll Zwangsübung von dem Gebiet des Geistlichen geschieden sein. Die Einzelpersönlichkeit tritt auf den Plan, um die ganze Welt des gesellschaftlichen Lebens hervorzubringen und zu beherrschen. Damit eröffnet sich die Gegenwart. Die Gedanken des Pietismus und vor allem der Aufklärung stellen noch heute die Grofsmächte des kirchlichen Lebens, und zwar gerade auch des kirchlichen Verfassungslebens, dar.

Staat und Kirche sind von dem einzelnen durch seinen freien Willen (Vertrag) erzeugt worden. Das ist der Grundgedanke der Aufklärung[20]. Was ist die sichtbare Kirche? Eine freie Vereinigung der Glaubensgenossen zu gemeinsamer Gottesverehrung. Sie ruht auf dem

---

geistlichen Dingen (z. B. Lehrentscheidungen) und damit entweder Hierarchie oder Cäsaropapie. Dies Übergreifen der weltlichen Gewalt (als Kirchengewalt) in das Geistliche und folgeweise gerade die Vermengung der geistlichen mit der weltlichen Gewalt ist dem Episkopalsystem wesentlich. Es war aus einer Nachbildung der katholischen Kirchenverfassung hervorgegangen und stellt kraft seines Inhalts einen Rückfall in das Papsttum dar, daher der Widerstand Luthers gegen die werdende Konsistorialverfassung.

[20] Die Anfänge der Lehre vom Gesellschaftsvertrag finden sich, in Anschlufs an antike Vorstellungen, schon im Mittelalter, vgl. Gierke, Johannes Althusius (1880), S. 77 ff. 127 ff., Genossenschaftsrecht Bd. 3 S. 569 ff. 581 ff. Sie ist dann durch Hugo Grotius und seine Nachfolger zur Herrschaft geführt worden.

Gesellschaftsvertrag, und ist eine Gesellschaft, ein Verein (Körperschaft, Kollegium) gleich jeder anderen Gesellschaft, jedem anderen Verein, nur durch den Zweck, nicht aber im Wesen von anderen Vereinen unterschieden. So wenig ein Turnverein wesentlich etwas Anderes ist als ein Gesangverein, ganz ebenso wenig die Kirche. Die unsichtbare Kirche ist geistlich geartet, die sichtbare Kirche aber ist (nach dieser Auffassung) ein weltlich Ding, eine Schöpfung weltlicher Kräfte (des freien Willens der einzelnen) wie irgend eine andere irdische Hervorbringung.

Der Begriff der Christenheit als einer das weltliche und geistliche Leben der Menschheit in sich schliefsenden Gottesschöpfung ist aufgegeben. Die gegenwärtig noch herrschenden Begriffe von Staat und Kirche sind geboren. Staat und Kirche sind zwei einander völlig getrennt gegenüber stehende besondere Organisationen. Der Staat ist durch den Staatsvertrag, die Kirche durch den kirchlichen Gesellschaftsvertrag geschaffen worden. So wenig zu irgend einem anderen Verein, ebenso wenig hat der Staat als solcher zu der Kirche irgendwelche innere Beziehung. Der Gedanke, dafs die Obrigkeit als solche ein Glied der Kirche sei, ist verschwunden. Der Träger der obrigkeitlichen Gewalt kann als Privatperson der Kirche angehören, niemals als Obrigkeit (so die noch heute für selbstverständlich geltende Auffassung). Es giebt darum keine Gewalt der Obrigkeit (als solcher) in der Kirche, keine weltliche Kirchengewalt im Sinn des Episkopalsystems, oder im Sinn des Mittelalters. Die Obrigkeit hat als solche nur die Staatsgewalt, keinerlei Kirchengewalt. Die weltliche Gewalt im Sinn des Mittelalters und der Dreiständelehre ist beseitigt. Die moderne Staatsgewalt ist an ihre Stelle getreten.

Von diesen Voraussetzungen aus ist eine doppelte Folgereihe von Gedanken möglich. Die eine hat das Territorialsystem, die andere das Kollegialsystem zum Ausdruck gebracht.

Das Territorialsystem ruht auf der älteren, von Hugo Grotius begründeten Staatslehre [21]. Danach sind alle Gesellschaftsverträge im Staat nicht imstande, eine der Staatsgewalt gegenüber

---

[21] Der Begründer des Territorialsystems in Deutschland ist Thomasius, besonders durch seine Schrift Das Recht evangelischer Fürsten in theologischen Streitigkeiten 1696. Vgl. über ihn Stahl, Kirchenverf. S. 17 ff. Richter, Gesch. S. 207. 208. Auf dem Boden der Lehre des Thomasius steht der berühmte Kirchenrechtslehrer des 18. Jahrhunderts, Just Henning Böhmer, in seinem Jus ecclesiasticum protestantium lib. I tit. 28. 31 und in seiner Schrift De jure episcopali principum evangelicorum 1712.

selbständige Gewalt hervorzubringen. Die Vereinsgenossen sind vor der Vereinsgründung Unterthanen der Staatsgewalt, und bleiben es genau ebenso nach der Vereinsgründung, nicht bloſs als einzelne, sondern auch als Vereinsgenossen, d. h. auch innerhalb des Vereins. Folglich: die Staatsgewalt hat nicht bloſs gewisse Hoheitsrechte bezüglich der Vereinsgewalt, sondern hat unmittelbar Verfügung über die Vereinsgewalt. Der Staat ist unbeschränkt. Der Staat ist der Leviathan, welcher alle andere Gewalt verschlingt. Das Staatsregiment schlieſst die Gewalt des Vereinsregiments in sich. So auch die Gewalt des Kirchenregiments.

Was ist der Inhalt der Kirchengewalt und was das Wesen des Kirchenregiments? Die Kirchengewalt ist Vereinsgewalt, d. h. die Kirchengewalt ist weltliche Gewalt. Sie ist genau der gleichen weltlichen und rechtlichen Natur wie jede andere Vereinsgewalt. Das Kirchenregiment ist rechtliches Regiment, nämlich Vereinsregiment. Rechtliche Gewalt aber geht nur auf das Äuſsere, niemals auf das Gebiet des Sittlichen und des Religiösen. So hat die Kirche (die kirchliche Gesellschaft) keine Rechtsgewalt über den Glauben, keine Rechtsgewalt der Lehrentscheidung, keine Gewalt über das Wort, sondern nur Gewalt über die „Adiaphora", über die äuſsere Zucht und Ordnung in der Kirche, über das, was in das Gebiet der Rechtsordnung, d. h. zugleich in das Gebiet des Staates fällt. Das ganze Gebiet des Kirchenregiments steht dem Staate offen. Auch der Staat hat keine Gewalt über das Glaubensbekenntnis, die Lehre der Kirche, das Wort Gottes, weil er keine Gewalt über das Gewissen hat, so wenig wie die Kirche selbst. Aber er hat Gewalt über die „Adiaphora", über alles, was der äuſseren Ordnung der Kirche dient, d. h. über alles, was in den Bereich des Kirchenregiments gehört[22].

---

[22] Das entwickelt die unter Thomasius Vorsitz von Brenneysen verteidigte, auf den Vorträgen von Thomasius ruhende Schrift De jure principis circa adiaphora 1695. Auf diese Schrift antwortete der Theolog Carpzov im Sinn des Episkopalsystems (welches dem Landesherrn in Gemeinschaft mit dem Lehrstand die Macht des rechtlich verbindlichen „Lehre urteilens" zuschrieb) in der oben Anm. 6 angeführten Dissertation de jure decidendi controversias theologicas. Thomasius erwiderte in seiner (teilweise von Brenneysen ausgearbeiteten) Schrift über das Recht ev. Fürsten (vgl. Anm. 21) zu seiner Verteidigung „wider die papistischen Lehrsätze eines Theologi zu Leipzig". Daſs alles Sittliche und Religiöse auſserhalb des Gebietes der Rechtsgewalt liegt, ist bekanntlich ein Satz, der vor allem durch Thomasius zum Siege geführt ist. J. H. Böhmer lehrt, daſs kirchenregimentliche Entscheidung von Lehrstreitigkeiten zulässig sei, aber nur im Interesse des Staates, damit dessen Ruhe nicht gestört werde, also nur zu Polizeizwecken, nicht als ob damit die Wahrheit festgestellt würde, vgl. Stahl, Kirchenverf. S. 21.

Der Landesherr regiert die Kirche. Er regiert sie als solcher, gleichgültig ob er zur Kirche gehört oder nicht, ob er „christlich oder heidnisch“ ist. Er stellt nicht zwei Personen, sondern lediglich den Landesherrn dar. Er regiert die Kirche nicht mit einer besonderen Gewalt, welche ihm als obrigkeitlichem Glied der Kirche zukäme, sondern mit seiner Staatsgewalt. Jetzt erst regiert der Staat die Kirche.

Damit ist der Gegensatz zwischen dem Territorialsystem und dem Episkopalsystem klar gestellt. Nach dem Episkopalsystem regiert der Landesherr in der Kirche mit seiner weltlichen Kirchengewalt, nach dem Territorialsystem aber mit seiner Staatsgewalt. Noch mehr. Nach dem Episkopalsystem regiert mit dem Landesherrn die geistliche Kirchengewalt des Lehramts. Nach dem Territorialsystem giebt es keine geistliche Kirchengewalt, keine Gewalt über Glauben, Lehre, Wort Gottes. Die (sichtbare) Kirche ist weltlich, ihre Gewalt trifft nur das Weltliche. Das ist die Hauptsache. Sowohl die weltliche wie die geistliche Kirchengewalt im Sinn des Episkopalsystems und der ganzen alten Zeit sind verschwunden. Die ganze Welt des gesellschaftlichen Lebens ist säkularisiert und zugleich verstaatlicht. Das geistliche Leben gehört allein dem einzelnen.

Die Folgesätze aus dem vorigen ergeben sich von selbst. Die Aufgabe alles rechtlichen Regiments, folglich auch des Kirchenregiments ist lediglich die Erhaltung des äufseren Friedens. Gerade darum fällt alles rechtliche Regiment grundsätzlich an den Staat. Die Aufgabe der Staatsgewalt (des Landesherrn) ist auch im Kirchenregiment nicht die Erhaltung der rechten Lehre, noch die Regierung des geistlichen Lebens in der Kirche im Bunde mit dem Lehrstande, sondern lediglich Verhütung des Streites, Erzwingung der gegenseitigen Duldung, Fürsorge, dafs nicht die Ruhe im Staat durch Glaubenszwist gestört werde. In diesem Sinn übt der Landesherr seine Stellenbesetzungsgewalt, Kirchenzucht, Kirchengesetzgebung, immer in dem Sinn, um die Ordnung und Ruhe im Staate aufrecht zu erhalten. Die Aufgabe auch des Kirchenregiments ist die Wahrung des Landfriedens. Das Kirchenregiment fällt darum mit dem Staatsregiment zusammen. Das Kirchenregiment ist ein ununterscheidbarer Bestandteil des Staatsregiments. Es hat staatliche Natur und staatliche Aufgaben. Darum besteht denn auch keine notwendige Trennung von Staatsregierung und Kirchenregierung, von Staatsbehörden und Kirchenbehörden. Im Gegenteil, die Kirchenbehörden sind als solche Staatsbehörden, die Kirchenbeamten sind als solche Staats-

beamte. Wie durch die Konsistorien und Superintendenten, ebenso gut kann der Landesherr sein Kirchenregiment durch andere Staatsbehörden führen. Der Landesherr ist an die Konsistorien, überhaupt an die kirchliche Behördenorganisation **nicht** gebunden. Er ist ebensowenig durch das Konsistorium oder den Lehrstand beschränkt. Der Landesherr braucht keine Theologen im Konsistorium zu haben. Er braucht keine Theologen um ihren Rat zu fragen. Die Theologen haben als solche überhaupt **keine** Regierungsrechte in der Kirche. Eine geistliche Gewalt des Kirchenregiments im Sinn der Bekenntnisschriften und des Episkopalsystems giebt es nicht. So wenig der Landesherr in anderen Teilen seines Staatsregiments, ebensowenig hat er in seinem Kirchenregiment kraft rechtlicher Verpflichtung (wie nach dem Episkopalsystem) Theologen zuzuziehen. Die Theologen kommen nur noch als Sachverständige in Frage (soweit der Landesherr sie zuzuziehen für gut befindet), **nicht mehr als Träger der geistlichen Kirchengewalt.** Nach dem Episkopalsystem ist die Ausübung des landesherrlichen Kirchenregiments, weil aus der Verfassung der Kirche hervorgehend (Dreiständelehre), an die eigentümliche Organisation der Kirche gebunden, durch dieselbe beschränkt (neben der weltlichen steht die geistliche Kirchengewalt) und den geistlichen Zwecken der Kirche dienstbar (custodia utriusque tabulae). Ganz anders hier. Die Kirche hat keinerlei Selbständigkeit gegenüber der Staatsgewalt. Die **weltliche** Kirche (die kirchliche „Gesellschaft“) ist widerstandsunfähig in das Machtgebiet des Staates eingetreten und wird kraft der Staatsverfassung und im Interesse des staatlichen Lebens **unumschränkt** von der Staatsgewalt regiert.

Das Territorialsystem trägt bereits den kollegialistischen Gedanken in sich, insofern ja auch hier die Kirche als Kollegium, Gesellschaft innerhalb des Staates gedacht ist. Nur dafs dem Staat freie Verfügung über die Vereinsgewalt gegeben wird. Das **Kollegialsystem**[23] unterscheidet sich durch den Grundsatz der **Vereinsfreiheit.** Die Vereinsgewalt in den inneren Vereinsangelegenheiten ge-

---

[23] Das Kollegialsystem vertritt im 17. Jahrhundert **Samuel Pufendorf**, De habitu religionis christianae ad vitam civilem 1687; später namentlich **Pfaff**, De originibus juris ecclesiastici veraque ejusdem indole 1720. Academische Reden über das sowohl allgemeine als auch deutsch protestantische Kirchenrecht 1742. Den Ausgangspunkt bildet bei **Pufendorf** wie bei **Pfaff** die Behauptung, dafs die Kirche der ersten drei Jahrhunderte in der Form eines freien Vereins sich verfafst habe, eine Meinung, welche auch heute die allgemein herrschende, ja für selbstverständlich geltende ist.

hört dem Verein und nicht dem Staat. Die Kirchengewalt gehört dem kirchlichen Verein (der Kirchengesellschaft), nicht aber dem Staat[24]. Die Kirchengewalt ist der Kirche gehörige Vereinsgewalt (jura collegialia). Der Staat hat nur die Staatsgewalt, nicht die Kirchengewalt. Ein Teil der Staatsgewalt ist die Vereinshoheit, das Recht der höchsten Aufsicht über alle Vereine, das Recht, Vereine zu genehmigen und zu verbieten, die Vereine zu schützen und zu privilegieren[25]. So ist ein Teil der Staatsgewalt die Kirchenhoheit (jura sacrorum majestatica), welche genau des gleichen Inhalts wie sonst die Vereinshoheit ist. Die Kirchenhoheit (Staatsgewalt) ist zu unterscheiden von der Kirchengewalt[26]. Der Landesherr hat als Landes-

---

[24] Das tritt schon in der durch prägnante Schärfe ausgezeichneten Ausführung von Pufendorf deutlich hervor, De habitu § 39: Die Kirche ist kein Staat, sie hat von vorneherein Vereinsnatur gehabt, indolem collegiorum seu ejusmodi societatum, queis plures homines certi cujusdam negotii gratia inter se connectuntur, salvo summorum imperantium in eosdem jure. — Est autem ea natura collegiorum omnium, quae libera hominum coitione constant, ut aliquid habeant democratiae simile hactenus ut quae eam in universum concernunt negotia communi omnium consensu sint expedienda; adeoque nemo in illis potestatis quid in alios sibi arrogare queat, nisi id ab universis ipsi sit delatum. Unde consequitur, ut radicaliter et originarie facultas constituendi doctores aliosque ministros ecclesiae sit penes totam ecclesiam universumque coetum fidelium. — Est quoque ecclesiis sicut aliis collegiis aliqua potestas collectandi seu colligendi stipes — ultroneam fidelium liberalitatem praesupponens —. Habent praeterea hoc omnia collegia non minus quam ecclesiae, ut communi consensu statuta condere queant ad peculiarem eorundem finem spectantia, salvis communibus civitatis legibus. — — ad extremum excommunicatio et bannum — vel plena exclusio ab ecclesia. Id quippe extremum est, quo coërcitio alicujus collegii procedere possit, ut nempe quis eodem penitus ejiciatur. § 41: Das ist alles dadurch nicht geändert worden, dafs die Obrigkeit jetzt eine christliche Obrigkeit ist. Im Anhang (p. 196 ff.) giebt Pufendorf eine interessante Polemik gegen den, im Sinne des Hugo Grotius die Allgewalt des Staates in der Kirche verteidigenden niederländischen Juristen Adrian Houtuyn. Pufendorf führt aus: 1) Der Staatsvertrag enthält nicht zugleich die Unterwerfung der Bürger in Sachen der Religion (p. 198), 2) die ecclesia ist eine societas im Staat und ruht nicht auf dem Willen der Staatsgewalt, sondern auf weit höheren (geistlichen) Gründen (p. 200), 3) im Verein und folglich in der Kirche hat der Landesherr, auch wenn er Mitglied ist, nur Mitgliedsrechte und nicht Herrscherrechte; Beispiel: wenn der Fürst in ein collegium mercatorum eintritt, non adquirit absolutam dispositionem in collegium ejusque bona, sed potius statutis se collegii subjicit nec aliqua prae reliquis praerogativa gaudet. Diese Gedanken kehren alle bei Pfaff wieder, auch das Beispiel von der Kaufmannsgilde, vgl. Pfaff, Acad. Reden Kap. 8 § 1. 2.

[25] Pfaff, Acad. Reden Kap. 5 § 2 ff.

[26] Pfaff a. a. O. § 21: „Warum unterscheidet man nicht lieber die jura sacrorum majestatica, die der Obrigkeit als Obrigkeit gebühren, von den collegialibus,

herr keine Kirchengewalt. Auch wenn er Mitglied der Kirche ist, hat er lediglich Mitgliedsrechte, keine Regierungsrechte. Der Landesherr ist kein praecipuum membrum ecclesiae[27]. Geschweige denn, dafs ihm die custodia utriusque tabulae zukäme! Das Seelenheil der Unterthanen kann nicht durch Zwangsgewalt gefördert werden. Aufgabe der obrigkeitlichen Gewalt ist nur das bürgerliche Wohlsein der Unterthanen[28]. Die ganze moderne Gedankenwelt tritt hier auf. Neben dem Grundsatz der Duldung die Forderung der Scheidung von Kirchenhoheit und Kirchengewalt. Solange Staat und Kirche die beiden Lebensäufserungen derselben einen Christenheit bedeuteten und die kirchliche Macht der Obrigkeit durch ihre Eigenschaft als Glied der Kirche gegeben war, konnte der Begriff der Kirchenhoheit nicht gedacht werden. Er ist deshalb auch dem Episkopalsystem noch unbekannt. Erst seitdem die Kirche als ein Verein im Staat aufgefafst ward, ergab sich aus dem Wesen der modernen Staatsgewalt die Kirchenhoheit zugleich als Teil der Staatsgewalt und als Gegensatz der Kirchengewalt.

Der Landesherr hat als solcher nach dem Kollegialsystem keinerlei Gewalt in der Kirche. Und doch regiert er die protestantische Kirche! Die landesherrliche Kirchengewalt ist von den Voraussetzungen des Kollegialsystems aus ein Rätsel. Hier hilft der allezeit hilfbereite „stillschweigende Vertrag“ der Naturrechtslehre. Wenn der Verein, so hören wir, und insbesondere wenn ein so grofser und wichtiger Verein wie die Kirche seine Regierungsrechte nicht selber ausübt oder nicht auszuüben imstande ist, so hat die Obrigkeit das Recht des Vereinsregiments (Kirchenregiments), entweder ex jure devolutionis (weil der Verein seine Selbstregierungsrechte „deseriert“ hat) oder ex pacto vel tacito vel expresso (weil der Verein sich der

---

die der Kirche als Kirche competieren, welches auch die Lehre der articulorum Smalcaldicorum ist“.

[27] Pufendorf, De habitu § 41: Si qui supremi ducis munere in civitate fungitur, idem in ecclesia haud plus juris obtinet quam gregarius miles. Vgl. Anm. 24. Ebenso Pfaff, Acad. Reden Kap. 5 § 18. Trotzdem gründet Pufendorf § 45 das Stellenbesetzungsrecht der Landesherrn auf ihre Eigenschaft als primaria membra ecclesiae. In der Darstellung der kirchlichen Rechte des Landesherrn bei Pufendorf § 44 ff. fehlt noch die Scheidung der Kirchenhoheit von der Kirchengewalt. In dieser Scheidung liegt der Fortschritt, den Pfaff über Pufendorf hinaus gemacht hat.

[28] Pfaff, Acad. Reden Kap. 5 § 19: Die Obrigkeit hat „nicht zu ihrem objecto die ewige Seligkeit der Unterthanen, sondern nur deren salutem civilem“. Der Landesherr soll das ewige Heil seiner Unterthanen nach Kräften fördern, „aber die Obrigkeitswaffen und Zwang kann er dazu nicht gebrauchen“.

Obrigkeit unterworfen hat)[29]. Man sieht, dafs das Kollegialsystem aufser stande ist, die landesherrliche Kirchengewalt grundsätzlich zu rechtfertigen. Das landesherrliche Kirchenregiment erscheint als nackte Thatsache, welche durch die Geschichte der Kirche gegeben ist. Der Grundgedanke bleibt darum unverändert. Die Kirchengewalt, auch die Kirchengewalt in den Händen des Landesherrn, ist Vereinsgewalt, von der Staatsgewalt zu unterscheidende Gewalt. Der Landesherr vereinigt in sich wiederum zwei Personen. Aber er ist nicht, wie nach dem Episkopalsystem, zum ersten Landesherr und zum zweiten Bischof, d. h. Träger der weltlichen Kirchengewalt im Dienst der Kirche Christi, sondern er ist zum ersten Staatsoberhaupt und zum andern Vorstand der Kirchengesellschaft. Die eine Stellung ist genau ebenso profaner Natur wie die andere. Die Kirche selbst ist weltlich geworden und hat so wenig Macht über das Geistliche wie der Staat. In diesen letzten Grundüberzeugungen, den Überzeugungen der Aufklärung und der Gegenwart, stimmt das Kollegialsystem mit dem Territorialsystem durchaus zusammen.

Damit sind die geschichtlichen Voraussetzungen für das Verständnis der heutigen protestantischen Kirchenverfassung gegeben.

§ 41. Die Gegenwart.

Den eisernen Bestand in der Verfassungsentwickelung vom 16. bis in das 19. Jahrhundert bildet die Regierungsgewalt des Landesherrn über die protestantische Kirche. Sie ist durch die Vorgänge im 16. Jahrhundert unter dem Zeichen des Episkopalsystems geboren worden und trägt noch heute die Spuren dieses ihres Ursprungs an sich. Noch heute ist die Kirchengewalt kraft der Verfassung der Kirche dem Landesherrn zuständig. Sie ist, wie dereinst (oben S. 666), ein kirchenverfassungsmäfsiges Zubehör der landesherrlichen Gewalt, aber doch kein Bestandteil derselben[1]. In Folge der

---

[29] So Pfaff a. a. O. § 9 und Kap. 8 § 7. Pufendorf hat den stillschweigenden Vertrag nicht. Er sucht (De habitu § 44) die landesherrlichen Kirchenregierungsrechte (Aufsicht, Gesetzgebung, Berufung von Synoden zur Entscheidung von Lehrstreitigkeiten) in der Hauptsache aus der Staatsgewalt des Landesherrn abzuleiten (so dafs der Landesherr wesentlich als Träger der Kirchenhoheit erscheint) und nimmt aushilfsweise seine Zuflucht zu der Lehre vom praecipuum membrum, vgl. Anm. 27.

[1] Vgl. Friedberg, Verfassungsrecht S. 102. 103. — Es braucht nicht ausgeführt zu werden, dafs in den städtischen Republiken von der städtischen Obrigkeit genau das gleiche gilt wie in den landesherrlichen Gebieten von dem Landesherrn. Vgl. Friedberg a. a. O. S. 120. 121.

geschichtlichen Aufrechthaltung dieser Thatsache ist die Obrigkeit immer noch in der Kirche bevorzugt und als solche, auch wenn der Träger der Staatsgewalt nicht mehr persönlich das Bekenntnis der Kirche teilt, zu der Kirche gehörig. Kraft ihrer Stellung in der Kirche ist die Obrigkeit berechtigt und verpflichtet, die rechtliche Regierungsgewalt in der Kirche zu handhaben. Das Territorialsystem hat diese Thatsache vorübergehend verdunkelt, nicht aufgehoben, das Kollegialsystem hat sie lediglich anerkannt. Das landesherrliche Kirchenregiment stellt die noch heute lebendige Nachwirkung der mittelalterlichen Anschauung von der Gliedschaft der Obrigkeit als solcher in der Kirche dar. Obgleich der Gedanke selber längst untergegangen, ist trotzdem noch heute kraft geschichtlich geltenden Rechts der Landesherr das praecipuum membrum ecclesiae im Sinne des Episkopalsystems. Es folgt daraus mit Notwendigkeit, dafs der kirchenregimentliche Behördenorganismus als solcher, obgleich landesherrlicher, doch kein staatlicher, sondern kirchlicher Behördenorganismus ist[2]. Das Kirchenregiment des Landesherrn bedeutet nicht die Regierungsgewalt des Staates in der Kirche, sondern vielmehr, dafs dem Landesherrn ausser seiner Staatsgewalt eine zweite Gewalt, die Kirchenregierungsgewalt zuständig ist. Es gilt noch heute die Scheidung der zwei Personen im Landesherrn, des Staatsoberhauptes und des „obersten Bischofs“.

Aber welche Natur hat die landesherrliche Kirchengewalt? Ist sie Bischofsgewalt? Ist sie obrigkeitliche Gewalt?

Trotz der Lehre des Episkopalsystems von der Übertragung des ius episcopale auf den Landesherrn, ist die Gewalt des Landesherrn in der protestantischen Kirche niemals Bischofsgewalt gewesen. Sie war und blieb obrigkeitliche, d. h. weltliche Gewalt. Der Landesherr war bei Errichtung der Konsistorialverfassung zu Hülfe gerufen worden, um der geistlichen Behörde (dem Konsistorium) die weltliche Zwangsgewalt zu verleihen. Da die Kirche Christi ohne den Zwang des Rechts zu Grunde zu gehen drohte, so rief man in der Angst des Kleinglaubens — nach der Polizei. Durch „Gerichts-

---

[2] Das ist denn auch die heute herrschende, wenngleich nunmehr in der Regel kollegialistisch begründete Auffassung. Vgl. die Darstellung bei Friedberg, Verfassungsrecht S. 55 ff. 145 ff. (dazu unten Anm. 4) und über die preufsische unierte Landeskirche Hinschius, Das preufs. Kirchenrecht im Gebiete des Allgem. Landrechts, 1884, S. 148 ff., neuerdings Bierling in Labands Archiv für öffentl. Recht Bd. 7 (1892) S. 212 ff. und das Urteil des preufs. O. Verwaltungsger. bei Friedberg, Deutsche Zeitschr. f. K. R. Bd. 2 S. 132 ff.

diener“ und „Kerker“ sollte der Kirche Christi geholfen werden, und um der Gerichtsdiener und des Kerkers willen gebrauchte man den Landesherrn. Der Landesherr kam und brachte seine obrigkeitliche Polizeigewalt, um damit dem geistlichen Regiment des Lehrstandes zur Seite zu treten. Ein geistlich-weltliches Kirchenregiment wie im Papsttum war, wie wir gesehen haben, die Folge. An Stelle des Papstes stand der mit dem Lehrstand verbündete Landesherr (Episkopalsystem). Der Katholicismus erträgt das geistliche Zwangsregiment, der Protestantismus nicht. Die Auflehnung gegen die Zwangsherrschaft des Lehrstandes vollzog die Aufklärung im Bunde mit dem Pietismus. Die Empörung richtete sich gegen die g e i s t l i c h e Kirchengewalt, weil sie zu zwangsweise herrschender Gewalt geworden war. Das Bündnis, welches die geistliche Gewalt mit der Rechtsgewalt des Landesherrn geschlossen hatte, war es gerade, welches ihr den Todesstoſs gab und damit das Kirchenregiment des Lehramts im Sinne der Bekenntnisschriften vernichtete. Es war notwendig, den Rückfall in das Papsttum durch B e s e i t i g u n g einer der beiden Kirchenregierungsgewalten wieder gut zu machen. Das geschah durch Beseitigung der g e i s t l i c h e n Kirchenregierungsgewalt des Lehrstandes. Man w o l l t e nicht mehr g e i s t l i c h b e h e r r s c h t werden und erklärte: Die Kirchenregierungsgewalt ist Vereinsgewalt, nicht Schlüsselgewalt. Die geistliche Kirchenregierungsgewalt fiel, und allein die landesherrliche Kirchenregierungsgewalt blieb übrig. Sie hat ihre Natur dadurch nicht verändert. Sie ist nach wie vor ausschlieſslich w e l t l i c h e Gewalt. Der Landesherr hat als Landesherr n i c h t die Schlüssel, d. h. er hat kein Bischofsamt (Lehramt). D i e K i r c h e n g e w a l t d e s L a n d e s h e r r n i s t n a c h w i e v o r b l o ſ s e P o l i z e i g e w a l t. Dieser Satz gilt noch heute wie dereinst. Die Kirchengewalt des Landesherrn ist lediglich äuſsere, der Ordnung dienende Zwangsgewalt, k e i n e geistliche Gewalt. Ihre Aufgabe ist nicht Seelsorge und nicht irgend welche Art der Wortverwaltung, sondern allein die Aufrechthaltung der Ordnung in der Kirche gemäſs dem Kirchenrecht. Der Landesherr heiſst Oberbischof, ist aber vielmehr k e i n B i s c h o f, sondern lediglich oberster Vorstand für die polizeilichen Zwangseinrichtungen in der Kirche.

So ist es denn unmöglich, das landesherrliche Kirchenregiment, wie es von zahlreichen Schriftstellern geschehen ist, für die „regierende Handhabung des göttlichen Wortes“ oder für irgend welche geistlich geartete und beschränkte Regierung im Dienst der „Macht Christi“ (vgl. oben S. 514) zu erklären. Das landesherrliche Kirchenregiment ist w e l t l i c h e s Regiment im Namen und kraft bestehender menschlicher Rechtsordnung gleich jedem andern Regiment. Es ist inner-

halb seines Umkreises Herrschaft, Befehlsgewalt mit dem formalen Anspruch auf Gehorsam. Das landesherrliche Kirchenregiment ist, wie jedes Regiment im Rechtssinn, Zwangsverwaltung, nicht Wortverwaltung [3].

Gerade damit sind die Schranken der landesherrlichen Kirchengewalt gegeben. Dem Landesherrn gebührt keinerlei Macht über das Wort und keinerlei Macht über die Lehre. Die Gewalt des Landesherrn ist nur Gewalt des Zwanges und nicht Gewalt des Wortes. Der Landesherr ist (darüber besteht kein Streit) nicht berechtigt zu predigen oder Sakramente zu spenden, nicht berechtigt, Seelsorge auszuüben oder durch andere ausüben zu lassen.

Daraus ergiebt sich das Verhältnis des Landesherrn zum geistlichen Amt. In der Kirche giebt es zweierlei Ämter: die kirchenregimentlichen Ämter und das geistliche Amt. Der Unterschied beruht darin, dafs das geistliche Amt kein landesherrliches Amt ist. Der Träger des geistlichen Amtes ist nicht berufen, eine dem Landesherrn obliegende Thätigkeit im Auftrag des Landesherrn zu verwalten [4]. Wenn der Landesherr als Staatsoberhaupt Richter oder Lehrer einsetzt, so überträgt er denselben, obgleich er selber von der Verrichtung solcher Thätigkeit in eigner Person rechtlich ausgeschlossen ist, dennoch einen Beruf, welcher sein, des Landesherrn (Staates) Beruf ist. Der Staat will und soll richten und unterrichten. Der Richter und der Lehrer erfüllen eine Staatsaufgabe, eine dem Staatsoberhaupt obliegende Pflicht. Das Amt des Richters und des Lehrers ist von dem Amt des Landesherrn (Staatsoberhaupts) abgeleitet. Anders hier. Der Landesherr hat nicht das Amt der Seelsorge in der Kirche, hat nicht den Beruf der Wortverwaltung. Er ist nicht blofs von der Ausübung solches Berufes rechtlich ausgeschlossen, sondern von der Zuständigkeit des Berufs. Das geistliche Amt ist nicht von dem Amt des Landesherrn abgeleitet (dann würde es vielmehr ein weltliches Amt sein). Es steht aufserhalb des Berufs des Landesherrn. Es dient dem Landesherrn nicht. Ja es dient

---

[3] Vgl. oben S. 517.

[4] Anders Friedberg, der (Verfassungsrecht S. 144. 212) das geistliche Amt zu den „Organen des landesherrlichen Kirchenregiments“ zählt. — Da der Pfarrer (anders Militärgeistliche, Anstaltsgeistliche) die Rechtsbefugnisse seines Amts immer vom Landesherrn als Träger des Kirchenregiments empfängt (auch wenn der Landesherr Staatsbehörden für sein kirchliches Handeln benutzt), so ist der Pfarrer nach heute geltendem Kirchenrecht niemals Staatsbeamter in irgend welchem Sinne. Die Kirchengewalt des Landesherrn ist eine andere als seine Staatsgewalt, oben S. 679. Anders Friedberg, Verfassungsrecht S. 257.

überhaupt der rechtlich verfafsten Kirche nicht (diese ist es gerade, welche durch den Landesherrn, das Kirchenregiment, vertreten wird). Es dient allein der Kirche Christi. Es dient allein Gott. Der Pfarrer ist nicht blofs geistlich, sondern auch rechtlich als Träger des geistlichen Amtes kein Diener, Beamter des Landesherrn, sondern allein ein Diener Gottes. Dadurch unterscheidet der evangelische Pfarrer sich vom katholischen. Der katholische Pfarrer ist ein Beamter, Gehülfe seines Bischofs, des eigentlichen Pfarrers der Diöcese, wie der Bischof wiederum nur ein Beamter, Gehilfe des Papstes, des allgemeinen Pfarrers. Der katholische Pfarrer ist darum in seiner Seelsorge an die Weisungen des Bischofs, des Oberpfarrers (Oberhirten), an letzter Stelle an die Weisungen des Papstes gebunden. Der evangelische Pfarrer hat keinen Oberpfarrer über sich. Er ist der einzige Pfarrer, Hirte, Bischof seiner Gemeinde. Er ist in seiner Seelsorge keiner menschlichen Machtstelle zum Gehorsam verpflichtet, insbesondere nicht dem Landesherrn, denn er ist kein Diener des Landesherrn[5]. Der Landesherr giebt ihm nur den Rechts-

[5] Rieker, Pfarramt S. 63 führt treffend aus, dafs die Aufsicht des Kirchenregiments über den Pfarrer in seinem Seelsorgeamt nicht materieller, sondern lediglich formeller Natur ist, keine Gewalt über die einzelnen Seelsorgehandlungen des Pfarrers, sondern nur Aufsichtsgewalt über die äufsere Art des pfarramtlichen Auftretens bedeutet. Zur Erläuterung zieht Rieker (ähnlich Friedberg, Verfassungsr. S. 106. 107) das Verhältnis der Gerichtsbehörde zu ihrer Dienstaufsichtsbehörde und der Universitätsprofessoren zum Kultusminister an. Doch ist, wie aus dem obigen sich von selbst ergiebt, diese Analogie eine nicht zutreffende. Professoren und Richter sind Staatsbeamte und unterstehen deshalb kraft des Wesens ihres Amtes der Staatsaufsicht, wenngleich diese Aufsicht aus dem Grunde eine lediglich formelle ist, weil es sich bei den Leistungen dieser Beamten um ein gewisses technisches Können handelt, welches, wie der Dienstherr, der Staat selbst erkennt, frei wirken mufs, um seine Zwecke zu erreichen. Ganz anders beim Geistlichen. Der Geistliche ist keineswegs deshalb von der materiellen Leitung seitens der Aufsichtsbehörde frei, weil solche Leitung unmöglich wäre oder dem Wesen der Seelsorge widerspräche; die Möglichkeit beweist ja die katholische Kirchenverfassung. Die Selbständigkeit des evangelischen Geistlichen gegenüber dem Kirchenregiment beruht vielmehr darauf, dafs er zum Kirchenregiment überall nicht im Dienstverhältnis steht, dafs er sein Seelsorgeamt nicht vom Kirchenregiment (Landesherrn) ableitet. Die Aufsichtsgewalt des landesherrlichen Kirchenregiments über den Geistlichen entspringt nicht der durch das Amt als solches gegebenen Unterordnung des Geistlichen unter das Kirchenregiment (eine solche liegt vielmehr überall nicht vor), sondern allein der Thatsache, dafs zur Wahrung der Rechtsordnung in der Kirche ein landesherrliches Kirchenregiment besteht. Zur Wahrung der Rechtsordnung gehört auch die Aufsicht über das geistliche Amt, aber nicht über den Inhalt der geistlichen Thätigkeit — darüber giebt es keine Rechtssätze (soweit nicht die Grenzen der Lehrfreiheit in Frage kommen) —,

anspruch auf sein Amt (und kann ihm folgeweise diesen Rechtsanspruch entziehen). Der Landesherr schliefst mit ihm den rechtlich wirksamen Dienstvertrag ab (Vokation), aber dieser Dienstvertrag lautet nicht zu Gunsten des Landesherrn, sondern zu Gunsten der Kirche Christi. Er ist, wenn es so ausgedrückt werden darf, ein Vertrag zu Gunsten eines Dritten. Er ist ein Dienstvertrag, der zu dem anderen Vertragsteil (dem Landesherrn, dem Kirchenregiment) kein Dienstverhältnis hervorbringt. Das eigentümliche, wodurch das geistliche Amt von allen anderen Ämtern sich unterscheidet, ist, dafs trotz des geschlossenen rechtlichen Dienstvertrages dennoch kein rechtliches, sondern allein ein geistliches (rechtlich unfafsbares) Dienstverhältnis (zur Kirche Christi) erzeugt wird. Das geistliche Dienstverhältnis hat der Träger des geistlichen Amts zu der Gemeinde der Gläubigen, welche ihm die Wortverwaltung „gestattet“, und der Dienstauftrag der Gemeinde hat den im Namen Gottes erteilten Lehrauftrag seitens des Lehramts (die Ordination) zur Voraussetzung[6]. Die Ordination ist eine kirchenregimentliche Handlung durch das Wort[7], eine geistliche Handlung, welche die Schlüsselgewalt ausübt. In der Ordination hat sich ein letztes Stück der kirchenregierenden geistlichen Gewalt, des lehramtlichen Kirchenregiments im Sinn der Bekenntnisschriften, und zugleich in der Verbindung der Ordina

---

sondern allein über die äufsere Form ihres Auftretens. Die Aufsicht des Kirchenregiments über den Geistlichen ist also allein aus dem Grunde eine lediglich auf das Formelle gerichtete, weil dem Landesherrn in der evangelischen Kirche nur die Handhabung des Rechts, nicht aber die Handhabung des Worts zuständig ist.

[6] Vgl. oben S. 523. Durch die dort gegebene Ausführung widerlegt sich die von Friedberg, Kirchenr. S. 133, und Rieker, Pfarramt S. 30, vorgetragene Auffassung, nach welcher die evangelische Ordination lediglich dient, zu bezeugen, „dafs die der Kirche zustehenden Befugnisse durch diese Person namens der Kirche ausgeübt werden können“ (Friedberg), zu „bezeugen und bescheinigen, dafs N. N. die vorgeschriebenen theologischen Prüfungen bestanden und sonstige für Übertragung eines Pfarramts in der betreffenden Landeskirche erforderliche Bedingungen erfüllt habe“ (Rieker). Man begreift nicht, wie eine Handlung solches Inhalts überhaupt zu einer kirchlichen Feier mit Wortverkündigung und Gebet gestaltet werden kann. Vgl. auch oben S. 58 ff. 497 Anm. 28.

[7] Nicht blofs wie Friedberg, Kirchenr. § 56 S. 133 (ebenso Rieker, Pfarramt S. 53) sagt, „ein Akt der Regierungsgewalt in liturgischer Form“. Für den von Friedberg und Rieker angenommenen Inhalt der evangelischen Ordinationshandlung (vgl. Anm. 6) wäre eine „liturgische Form“ überhaupt undenkbar. — Es versteht sich von selber, dafs es für das im Text Ausgeführte gleichgültig ist, ob die Ordination als selbständige geistliche Handlung oder nur, wie früher in Württemberg (vgl. Richter-Dove-Kahl, Kirchenr. S. 733 Anm. 9), als Teil der Investitur auftritt.

tion mit der landesherrlichen Amtsbestellung ein letztes Stück der Kirchenverfassung im Sinn des Episkopalsystems erhalten. Das Lehramt wirkt gemeinsam mit dem Landesherrn. Das Lehramt giebt durch die Ordination den (in der Regel jetzt allgemein lautenden) geistlichen Lehrbefehl, der Landesherr durch die Vokation, bezw. Konfirmation den Rechtsanspruch auf ein bestimmtes Amt. Die kirchenregimentliche Vokation, bezw. Konfirmation ist Ausübung weltlicher, die Ordination aber Ausübung geistlicher Kirchenregierungsgewalt. Beide Gewalten müssen zusammenwirken, um ein mit Rechtsbefugnissen bekleidetes geistliches Amt hervorzubringen[8]. Die Ordination ist eine kirchenregierende Handlung. Trotzdem geschieht sie nicht im Namen des Landesherrn (des „Kirchenregiments"), und kann sie nicht im Namen oder im Auftrag des landesherrlichen Kirchenregiments vollzogen werden[9]. Denn die Ordination ist eine Handlung der Wortverwaltung (Seelsorge). Der Ordinierende handelt darum notwendig (wie bei jeder Handlung der Seelsorge) in eigener Person, im Namen Gottes, nicht im Namen des Kirchenregiments, und mit eigener Verantwortung, nicht auf Verantwortung des Kirchenregiments. Die Ordination kann nicht anbefohlen werden, so wenig wie irgend eine andere Handlung der Seelsorge. Das ganze Gebiet der Wortverwaltung ist von der landesherrlichen Gewalt frei. Der Landesherr allein kann das geistliche Amt nicht geben, und soweit deshalb zur Ausübung des Kirchenregiments geistliche Regierungshandlung (die Ordination) als notwendig sich erweist, ist sie dem Machtbereich des Landesherrn entzogen.

In dem gleichen Verhältnis wie zu dem geistlichen Amt, steht der Landesherr zu dem kirchlichen Bekenntnis. Als mit der Konsistorialverfassung rechtliches Kirchenregiment im Sinn des Episkopalsystems aufgerichtet wurde, erfolgte durch das Mittel der landesherrlichen Kirchengewalt die Bekleidung der angenommenen Kirchenlehre mit rechtlicher Verpflichtungskraft, und trat eine Lehrgesetz-

---

[8] Ganz im Sinn des Episkopalsystems, und ist auch hier klar, daſs das Hinzutreten des Rechtes auf das Amt dem Wesen des geistlichen Amts widerstreitet, vgl. oben S. 473 ff. 500.

[9] Trotz der „Anordnung der Ordination" durch das Konsistorium, wie sie z. B. nach dem Sächs. Kirchengesetz vom 15. April 1873, § 5 Nr. 12, stattfindet. A. M. Friedberg, Kirchenr. S. 133, welcher die Ordination für einen „Akt der Regierungsgewalt in liturgischer Form" (vgl. Anm. 7) erklärt, „durch welchen das Kirchenregiment für die äuſsere Ordnung Sorge trägt". Wenn die Ordination wirklich nur eine Handlung im Dienst der „äuſseren Ordnung" wäre, so würde sie allerdings dem Kirchenregiment des Landesherrn zufallen. Aber das Gegenteil hat sich bereits als das Richtige ergeben, vgl. Anm. 6.

gebung ins Leben, welche, wie z. B. in den Tagen der Konkordienformel, die angenommene Kirchenlehre im Wege der Kirchengesetzgebung zwangsweise fortzubilden und in Einzelheiten festzustellen unternahm. Es war das im Sinn des Episkopalsystems, aber nicht im Sinne Luthers[10], noch im Sinne der Kirche Christi. Die Kirche Christi kennt kein von Rechtswegen geltendes Bekenntnis und kann es garnicht kennen, denn sie kennt überall kein Kirchenrecht. Es war das die Handhabung der Schlüsselgewalt des Lehramts im Bunde mit der Zwangsgewalt des Landesherrn, die Vermengung der zwei Regimente, die Aufrichtung „neuer päpstlicher Decretales", der Rückfall in den Katholicismus. Gerade gegen diese in Form der Lehrgesetzgebung zwangsweise gehandhabte Schlüsselgewalt richtete sich an erster Stelle der von der Aufklärung und dem Pietismus siegreich erhobene Widerstand. Es ward behauptet und durchgesetzt, dafs solche Lehrgesetzgebung unzulässig sei[11]. Gerade in Hinblick auf die Lehrgesetzgebung wurde die Schlüsselgewalt als kirchenregierende Gewalt beseitigt und das Kirchenregiment anstatt für ein Regiment im Namen Gottes vielmehr für Vereinsregiment im Namen der kirchlichen Korporation erklärt. Seitdem giebt es keine kirchliche Lehrgesetzgebung mehr. Lehrgesetzgebung würde Gesetzgebung über den Inhalt des göttlichen Wortes, würde Wortverkündigung in Form des Gesetzes sein. Welcher Widerspruch in sich selbst! Die Aufklärung hat diesen Widerspruch beseitigt. Die kirchliche Gesetzgebung ist gegenwärtig Gesetzgebung lediglich kraft der landesherrlichen Kirchengewalt, nicht mehr zugleich kraft der lehramtlichen Schlüsselgewalt. Daraus folgt, dafs die Kirchengesetzgebung gegenwärtig nur Macht hat über das Rechtliche und damit über die äufsere Ordnung, aber keine Macht hat über die Lehre in der Kirche. Der Landesherr hat als Landesherr keine Schlüsselgewalt und kann sie gar nicht haben.

Nur darf dabei ein Umstand nicht übersehen werden. Die landesherrliche Kirchengewalt des 16. und 17. Jahrhunderts hat eine von Rechts wegen geltende Kirchenlehre (das Bekenntnis im Rechtssinn) geschaffen, dessen rechtliche Kraft sich in der rechtlichen Ver-

---

[10] Der „Unterricht der Visitatoren" von 1528 enthält die Kirchenlehre der im Kurfürstentum Sachsen aufzurichtenden evangelischen Kirche, ist aber gerade darum „nicht als strenge gebot", sondern nur „als ein zeugnis und bekenntnis unsers glaubens" ausgesandt worden, ja konnte nicht anders ausgesandt werden („wir solchs nicht als strenge gebot konnen lassen ausgehen"), „auff dafs wir nicht newe bepstliche Decretales auffwerffen". Vgl. oben S. 534 Anm. 44.

[11] Vgl. oben S. 672 ff.

pflichtung der Träger des geistlichen Amts zur bekenntnismäſsigen Lehre äuſsert. Diese Thatsache ist durch die Aufklärung, obgleich es an Angriffen auf dieselbe nicht gefehlt hat, nicht rückgängig gemacht worden. Sie steht noch heute aufrecht und mit ihr wiederum ein Trümmerstück des Episkopalsystems. Die Lehrgesetzgebung ist nur für die Zukunft beseitigt worden; die Ergebnisse der kirchlichen Lehrgesetzgebung der Vergangenheit sind noch heute in, wenngleich zum Teil (namentlich durch die Union) bereits abgeschwächter rechtlicher Geltung. Eine sehr auffallende Thatsache. Sie hängt mit dem Wesen der rechtlich verfaſsten Kirche zusammen. Die Kirche Christi hat kein rechtlich geltendes Bekenntnis, die rechtlich verfaſste Kirche aber kann ohne rechtlich geltendes Bekenntnis gar nicht sein. Das rechtlich geltende Bekenntnis bedeutet die Rechtssatzung über den kirchlichen Vereinszweck. Wie ein Verein nicht sein kann ohne statutarische Festsetzung des Vereinszwecks, so kann auch die rechtlich verfaſste Kirche (im Sinn des heutigen Kirchenrechts ist sie ein Verein) nicht sein ohne rechtsverbindliche Feststellung des Kirchenzwecks: die kirchliche Organisation ist dazu da, um diese Lehre zu verbreiten. Sodann und vor allem ist das rechtlich geltende Bekenntnis unentbehrlich als Schranke für das geistliche Amt. Der Träger des geistlichen Amtes hat heute (naturwidrig genug!) ein Recht auf sein Lehramt. So muſs ihm auch (ebenso naturwidrig!) die rechtliche Pflicht auferlegt werden, eine bestimmte, lehrgesetzlich festgestellte Lehre zu verkündigen. Durch das Recht des Geistlichen auf sein Amt ist die Gemeinde dem Geistlichen preisgegeben, sobald nicht dem gesetzlichen Recht die gesetzliche Schranke des Lehramts hinzutritt. Die geistliche Befugnis der Gemeinde, dem Träger des Lehramts die „Gestattung“, den Lehrauftrag zu versagen, ist durch das formelle Recht des Geistlichen beseitigt. So ist zum Schutz der Gemeinde gegen das Lehramt die Feststellung der vorzutragenden Lehre durch Rechtssatz und die Handhabung der kirchlichen Zwangsgewalt gegen den Geistlichen zur Aufrechthaltung dieses Rechtssatzes unentbehrlich. Jedesmal, wenn der Zwang gegen einen Geistlichen gehandhabt wird, um seine rechtliche Lehrverpflichtung zu vollstrecken, wird der innere Widerspruch, in welchem die zwangsweise Durchsetzung einer Glaubenslehre zu dem Wesen des Christentums und des Protestantismus steht, mit Lebhaftigkeit empfunden. Man pflegt dann der kirchlichen Behörde, welche die zweifellose Rechtsverpflichtung vollstreckte, erregte Vorwürfe zu machen und gegen das Dasein eines derartigen Lehrzwangs mit Geräusch Verwahrung einzulegen. Niemand aber bedenkt, daſs diese Vorwürfe und

dieser Widerspruch an eine verkehrte Adresse gerichtet sind. Nicht diese Behörde ist es und nicht diese Rechtspflicht als solche, welche dem Wesen des Christentums widerstreitet. Was an dieser Stelle empfunden wird, ist der Widerspruch, in welchem das Kirchenrecht überhaupt zum Wesen der Kirche sich befindet. Wenn rechtliche Kirchenverfassung und folgeweise ein Rechtsanspruch des Geistlichen auf sein Amt besteht, so mufs zugleich, gerade im Interesse des protestantischen Christentums, welches keine Willkürmacht des Lehramts über die der Gemeinde darzubietende Lehre kennt, dem Lehramt seine bestimmte Lehrverpflichtung mitgegeben werden. Der Widerspruch mufs sich gegen das Dasein von Kirchenrecht, gegen das Dasein eines Rechtes am Lehramt richten. Die Geistlichen, welche die Freiheit vom „Symbolzwang" begehren, müssen zuvorderst die Freiheit der Gemeinde vom Lehrzwang, von dem Recht des Geistlichen an seinem Amt, die Freiheit der Kirche vom Kirchenrecht verlangen. In demselben Augenblick, in welchem das Recht des Geistlichen an Amt und Pfründe verschwindet, ist mit Notwendigkeit auch die rechtliche Verpflichtung des Geistlichen auf ein bestimmtes Lehrgesetz beseitigt. Die Freiheit des Amtes hat die Freiheit der Kirche zur Voraussetzung. Die Unfreiheit des Amtes ist die Folge der Knechtschaft, welche die Kirche vom Kirchenrecht erduldet. Heute stehen wir noch unter dem Kirchenrecht. So mufs denn auch das Lehramt unter der rechtlichen Lehrverpflichtung stehen. Dieselbe kann niemals, so lange das Kirchenrecht besteht, völlig aufgehoben werden. Aber es ist klar, dafs die kirchengesetzgebende Gewalt des Landesherrn über diese rechtliche Lehrverpflichtung, wie über alles Rechtliche in der Kirche Gewalt hat. Die lehrgesetzliche Geltung des Bekenntnisses ist durch die landesherrliche Kirchengewalt erzeugt worden. So kann sie auch durch dieselbe geändert, d. h. gemindert, wenngleich, solange kirchliche Rechtsordnung besteht, nicht völlig aufgehoben werden (die völlige Aufhebung würde Aufhebung des Kirchenzwecks und damit Selbstaufhebung dieser rechtlich verfafsten Kirchenkörperschaft bedeuten). Über das Mafs der rechtlichen Geltung des Bekenntnisses, der zwangsweisen Durchsetzung desselben als Bestandteil der kirchlichen äufseren Ordnung kann der Landesherr durch das Mittel der kirchlichen Gesetzgebungsgewalt verfügen. Aber weiter nicht. Über den Inhalt des Bekenntnisses hat der Landesherr keinerlei Gewalt[12]. Das heifst: der Landesherr hat in

---

[12] Das sprechen manche neuere Kirchengesetze ausdrücklich aus, z. B. die Kirchenvorstands- und Synodalordnung für die ev. luth. Kirche in Hannover vom 9. Oktober 1864 § 65 (Friedberg, Die geltenden Verfassungsgesetze der evang.

Bezug auf die Kirchenlehre nur negative (die rechtliche Verbindlichkeit mindernde), keine positive Gewalt. Er kann keinen einzigen

deutschen Landeskirchen, 1885, S. 142): „Die Lehre selbst bildet keinen Gegenstand der Gesetzgebung der Landeskirche". Hessisches Edikt vom 6. Jan. 1874, die Verf. der evang. Kirche betreffend § 107 (Friedberg a. a. O. S. 525): „Das Bekenntnis bildet keinen Gegenstand der Gesetzgebung der Landeskirche" u. s. w. Vgl. Friedberg, Verfassungsrecht S. 128. 129. Das ist keineswegs, wie Rieker, Pfarramt S. 48 Anm. 1, annimmt, „unverbindlicher Gesetzesinhalt", sondern im Gegenteil ein Satz, der auch ohne ausdrückliche kirchengesetzliche Anerkennung gelten würde, ja der nicht einmal im Wege der Verfassungsänderung beseitigt werden könnte, denn er beruht nicht etwa auf einer willkürlichen Satzung des Kirchenrechts, sondern spricht das Wesen der landesherrlichen Kirchengewalt aus. So wenig die Kirchengewalt des Landesherrn sich im Wege der Kirchengesetzgebung in Staatsgewalt, genau ebensowenig kann sie sich in Lehrgewalt verwandeln. — Über das im Text Gesagte geht Bierling, Gesetzgebungsrecht evangelischer Landeskirchen im Gebiete der Kirchenlehre, 1869, hinaus, wenn er (S. 112) auch die „Fortbildung" der Kirchenlehre, die „Umgestaltung des Lehrinhalts" in gewissem Maſs für innerhalb der Grenzen der Kirchengesetzgebung liegend erklärt. Dagegen hat mit Recht Einsprache erhoben Luthardt, Die Synoden und die Kirchenlehre, 1871. Das Ergebnis Luthardts (a. a. O. S. 39) lautet: „Nur nach einer Seite hin ist die Lehre Sache der synodalen Gesetzgebung, sofern es sich nämlich um die Einführung von Lehrbüchern, Gesangbüchern, Agenden und dergl. handelt, welche die Lehre der Kirche zum Inhalt haben. Aber nicht die Lehre selbst ist dann Gegenstand der Gesetzgebung, nicht der materielle Inhalt jener Schriften unterliegt dem synodalen Willen und Beschluſs, so daſs die Synode bestimmen könnte, welche Lehren vorgetragen werden sollen oder dürfen und welche nicht, sondern nur die formelle Seite jener Schriften und die äuſsern Anordnungen hinsichtlich ihres Gebrauchs in der Kirche fallen unter ihre Verfügung". Dieser Satz trifft das Richtige. Er drückt nur nicht genügend aus, daſs überhaupt das Maſs der rechtlichen Geltung des Bekenntnisses in der Kirche innerhalb der Gebiets der Kirchengesetzgebung liegt. Doch wird auch von Luthardt S. 35 anerkannt, daſs überhaupt die „Verpflichtung" auf die Bekenntnisschriften in das Gebiet der rechtlichen Kirchengesetzgebung fällt und die „formelle Rechtsordnung" insofern in Widerspruch mit dem treten kann, „was vermöge des Wesens der Kirche sachlich Rechtens ist". — Weil die Kirchenlehre in der evangelischen Kirche nur für die in der Kirche Beamteten Rechtskraft besitzt und besitzen kann (sie regelt als solche, als rechtlich verbindliche Lehre, nur die Amtspflicht, nicht den Glauben), so äuſsert sich die rechtliche Geltung des Bekenntnisses vornehmlich in der Lehrverpflichtung der Geistlichen (über welche folgeweise die Kirchengesetzgebung in den dargelegten Grenzen Gewalt hat), auſserdem in der Bedeutung des Bekenntnisses für die Gestaltung des Gottesdienstes (Liturgie, Agenden, Gesangbücher) und des Religionsunterrichtes (Katechismen). Auch hierüber hat die Kirchengesetzgebung Gewalt, aber sie ist auſser stande, in dieser Form irgend eine neue Lehre zur Durchführung zu bringen. Wegen des Zusammenhanges der Gesetzgebung über Gottesdienst und Unterricht mit dem Bekenntnis hat eine Reihe von Kirchenverfassungen vorgeschrieben, daſs die Wirksamkeit solcher Gesetze für die einzelnen Gemeinden durch die Zustimmung derselben bedingt ist, vgl. Friedberg, Verfassungsrecht S. 129. 130.

neuen Lehrsatz aufstellen, der zu der alten Lehre hinzuträte oder an die Stelle der alten Lehre zu setzen wäre. Das würde Gesetzgebung über die Lehre sein, nicht bloſse Rechtsgesetzgebung über die Ordnung in der Kirche, und Lehrgesetzgebung hat der Landesherr *nicht*. Der Landesherr hat nur Gewalt darüber, wie weit die *bestehende* Rechtskraft des *gegebenen* Bekenntnisses aufrecht zu erhalten ist. Am Bekenntnis selber kann er keinen Buchstaben ändern, auch nicht einen neuen Lehrsatz mit der Eigenschaft rechtlich geltender Kirchenlehre bekleiden. Das Bekenntnis hat in der Kirche eine von seiner rechtlichen Geltung unabhängige *geistliche* Gewalt. Es stellt die Lehre der groſsen Lehrer der Vergangenheit dar, deren von dem Geist des Evangeliums erfüllte Kraft noch in der Gegenwart wirksam ist, eine Lehre, auf welcher die mächtigsten geistlichen Kräfte der Kirche noch heute ruhen, und durch welche noch heute das *Wesen* der Kirche bestimmt wird. Der Landesherr ist auſser stande, zu dieser Lehre ein Wort hinzuzuthun oder ein Wort davon abzuthun oder irgend etwas anderes als Kirchenlehre einzuführen. Der Landesherr hat in der Kirche *nur weltliche* Gewalt, keinerlei geistliche Gewalt.

Was von dem Landesherrn, das gilt selbstverständlich genau ebenso von den kirchenregimentlichen Behörden, durch welche er seine Kirchengewalt ausübt. Die kirchenregimentlichen Beamten sind wirklich *landesherrliche* Beamte. Sie dienen der Gewalt des Landesherrn und haben *keine* andere Gewalt als der Landesherr selber. Dadurch ist die Natur der Konsistorialverfassung *geändert* worden. Das ehemalige Konsistorium im Sinn des Episkopalsystems bedeutete ein Mittel der Machtäuſserung nicht bloſs des Landesherrn, sondern zugleich des *Lehrstandes*. Das *geistliche* Regiment des Lehrstandes sollte durch das Konsistorium im Bunde mit der Zwangsgewalt des Landesherrn geführt werden. In diesem Sinn war der Landesherr an das Konsistorium *gebunden*. Er konnte sein Kirchenregiment nicht durch andere, etwa durch weltliche Behörden führen lassen. In diesem Sinn stellte ferner das Konsistorium, obgleich seine Mitglieder vom Landesherrn ernannt wurden, dennoch keineswegs lediglich eine landesherrliche Behörde, sondern zugleich *die Kirche* dar, eine Versammlung, welche durch das Mittel des in derselben vertretenen Lehrstandes nicht bloſs der Verwaltung von landesherrlicher Rechtsgewalt, sondern zugleich der Verwaltung der *Schlüssel* (insbesondere im Bannverfahren), d. h. der Verwaltung des göttlichen *Wortes*, der *geistlichen* Regierungsgewalt des Lehramts diente, und als Versammlung um das *Wort* nicht etwa im modernen Sinn

die Kirche „vertrat“, sondern selber Versammlung der Kirche, der Christenheit bedeutete [13]. Diese Auffassung ist infolge der Beseitigung des geistlichen lehramtlichen Regiments durch die Aufklärung heute nicht mehr richtig. Die Konsistorien und Oberkirchenräte der Gegenwart dienen ebenso wie die Konsistorien bereits des 18. Jahrhunderts ausschliefslich der landesherrlichen weltlichen Kirchengewalt: sie sind keine Träger selbständiger geistlicher Gewalt mehr. Infolgedessen sind sie, wie überhaupt die kirchenregimentlichen Behörden des Landesherrn, als solche zwar kirchliche (nicht staatliche), aber dennoch weltliche Behörden mit lediglich weltlicher Gewalt. Ihre amtliche Aufgabe ist allein die Verwaltung der landesherrlichen polizeilichen Rechtsgewalt, nicht mehr die Verwaltung auch des göttlichen Worts [14]. Sie sind deshalb dem Landesherrn gegenüber unselbständig. Die Bindung des Landesherrn an die Konsistorien und sonstigen kirchlichen Regimentsbehörden hat bereits der Territorialismus des 18. Jahrhunderts beseitigt. Das gilt noch heute [15]. Die kirchenregimentlichen Behörden der Gegenwart sind als solche lediglich Werkzeuge

[13] Vgl. oben S. 669, und die kursächsische KO von 1580, Richter, KO. Bd. 2 S. 441: der Sünder soll zuvor zweimal ermahnt werden, und wenn „keine besserung erfolgt, für die Kirchen, das ist für die Verordenten des Consistorii (in welchem Gericht und erkenntnis nicht allein die Kirchendiener, sondern auch die verordenten von der christlichen Oberkeit sitzen und über die unbusfertigen den Bann erkennen sollen) gestelt und also zum letzten mal ernstlich zur besserung vermant werden“. Mit dieser alten episkopalistischen Auffassung hängt es zusammen, dafs Spener 1686 die landesherrlichen Konsistorien, nunmehr in modern-kollegialistischem Sinn, für Behörden erklärt, welche „die Kirche repräsentieren und in deren Namen urteilen“, vgl. Mejer in Doves Zeitschr. f. Kirchenr. Bd. 19 S. 210. Diese kollegialistische Auffassung der Konsistorien ist geschichtlich zweifellos nicht zutreffend, ebensowenig aber auch die von Mejer a. a. O. S. 211. 212 (in Einklang mit seiner anderweitig dargelegten Grundanschauung, vgl. oben S. 509) vertretene Meinung, dafs durch die Konsistorien der Landesherr als Landesherr in Erfüllung seiner staatlichen Aufgaben (custodia utriusque tabulae, vgl. oben S. 555 ff.) gehandelt habe, dafs in diesem Sinn die Konsistorien landesherrliche Behörden („Landeseinrichtungen“) gewesen seien. Die Konsistorien dienten vielmehr der Kirchengewalt des Landesherrn (vgl. S. 666) und waren, wie sich hier aufs neue bestätigt, geistliche Behörden, in denen nicht blofs landesherrliche, sondern im Sinn des Epikopalsystems zugleich geistliche Gewalt, Gewalt der Kirche im geistlichen Sinn des Worts (Schlüsselgewalt) geübt wurde.

[14] Dementsprechend ist denn auch die Handhabung des Bannes durch die Konsistorien untergegangen. Auch in dem grofsen Bann ward (zugleich mit der weltlichen Strafe) die Schlüsselgewalt ausgeübt.

[15] Vgl. Friedberg, Verfassungsrecht S. 108. Dafs die Ausführungen Friedbergs für die Zeit des Episkopalsystems nicht zutreffen, ergiebt sich aus dem vorigen.

der landesherrlichen Kirchengewalt. Was daher von dem Verhältnis des Landesherrn zum geistlichen Amt, zu Wortverwaltung und Lehre gesagt ist, das gilt genau ebenso von den kirchenregimentlichen Behörden. Sie haben keinerlei bischöfliche Gewalt und keinerlei oberhirtliche Stellung. Ihr Kirchenregiment ist keinerlei Seelsorge. Sie haben keine Gewalt, die Seelsorge des Pfarrers zu leiten, seelsorgerliche Handlungen zu gebieten oder zu verbieten. Der Pfarrer ist der einzige Seelsorger seiner Gemeinde, und ist in dieser Seelsorge von den Weisungen des Kirchenregiments frei. Die Gewalt der kirchenregimentlichen Organe ist lediglich disciplinarer, der Ordnung dienender, nicht geistlicher Natur. Auch das Amt des Superintendenten ist durch die geschilderte Entwickelung verweltlicht worden. In der Ordination (soweit sie dem Superintendenten zusteht) verwaltet er noch ein Stück geistlichen Kirchenregiments. Im übrigen aber ist auch der Superintendent in einen disciplinaren Vorgesetzten des Pfarrers verwandelt worden [16]. Soweit er geistlich auf die Pfarrer seines Sprengels einwirkt, thut er das aufserhalb seines kirchenregimentlichen Amts. Die weltliche landesherrliche Kirchengewalt bestimmt heute die Natur des ganzen kirchenregimentlichen Behördenorganismus.

Das landesherrliche Kirchenregiment hat sich erhalten. Die Kirche selber aber hat ihre Natur verändert. Die Kirche im Sinn des heutigen Rechts ist eine Korporation, eine öffentliche, vom Staat privilegierte Korporation, aber im Wesen eine Korporation, d. h. ein Verein gleich den anderen im Staat bestehenden Vereinen. Der Kirchenbegriff des heute geltenden Rechts ist der Kirchenbegriff der Aufklärung.

Das Territorialsystem hat die Kirche gedacht als eine dem Staate dienende Korporation, als ein Organ des Staates gleich anderen vom Staat privilegierten Korporationen. In diesem Sinne hat das preufsische Landrecht von 1794 das Recht der „Kirchengesellschaften" geregelt. Kirchengesellschaften sind die Vereine von Staatseinwohnern zur gemeinsamen öffentlichen Feier des Gottesdienstes (Preufs. Landr. II, 11 § 11), d. h. die einzelnen Kirchgemeinden. Mehrere Kirchgemeinden können derselben „Religionspartei" angehören, aber die Religionspartei hat als solche keine vom Staat anerkannte Organisation (Preufs. Ldr. a. a. O. § 36). Für die Regierungshandlungen auswärtiger geistlicher Oberen bedarf es daher der von Fall zu Fall erteilten staatlichen Genehmigung (§§ 117. 118. 135. 136). Die Kirchen-

[16] Vgl. Rieker, Pfarramt S. 60. 61, insbesondere S. 60 Anm. 4.

gesellschaften dienen dem Staat, indem sie ihren Mitgliedern „Ehrfurcht gegen die Gottheit, Gehorsam gegen die Gesetze, Treue gegen den Staat und sittlich gute Gesinnungen gegen ihre Mitbürger einflöſsen"; zur Erfüllung dieser ihrer Obliegenheit sind sie dem Staat „verpflichtet" (§ 13). Die Beamten der vom Staat aufgenommenen privilegierten Kirchengesellschaften werden infolgedessen für (mittelbare) Staatsbeamte erklärt (§§ 19. 96). Die Organisation und die Gewalt der Kirchengesellschaften hängt vom Staate ab und steht zur Verfügung der Staatsgesetzgebung. Kraft des Staatsgesetzes ist in der katholischen Kirche der Bischof, in der protestantischen Kirche das Konsistorium der gemeinsame Vorgesetzte einer Reihe von Kirchengesellschaften (§§ 115. 143), welche dadurch in ein Verhältnis der Real-Union zu einander treten: mehrere Gesellschaften haben verfassungsmäſsig denselben Vorstand. Was wir heute Kirche nennen, ist rechtlich gar nicht vorhanden. Über den einzelnen Kirchgemeinden (deren Verfassung auch Bischof und Konsistorium angehören) steht lediglich der Staat. Dem Staat ist darum die „Oberdirektion" der Kirchengesellschaften, insbesondere der protestantischen, zuständig (§ 145, vgl. §§ 118. 135. 136). Wie der Geist des preuſsischen Landrechts, gerade so ist die im Jahre 1808 erfolgte Aufhebung der kirchlichen Centralbehörden und Konsistorien in Preuſsen (das Kirchenregiment ward dem Ministerium des Innern und den Regierungen übertragen)[17] und an letzter (nicht an geringster) Stelle die Einführung der Union ein Ausfluſs des Territorialismus: der Landesherr fühlte sich als unumschränkten Herrn wie des Staates so der Kirche seines Gebietes und glaubte, in der besten Absicht, für den Frieden unter den verschiedenen Glaubensbekenntnissen am sichersten durch ihre zwangsweise „Vereinigung" zu sorgen.

Im Lauf des 19. Jahrhunderts hat die kollegialistische Auffassung über die territorialistische gesiegt. Die Kirche verlangte die Freiheit der Korporation in ihren Angelegenheiten und hat sie erreicht. In Preuſsen stellt der Art. 15 der preuſsischen Verfassungsurkunde von 1850 den entscheidenden Wendepunkt dar. „Die evangelische und die römisch-katholische Kirche, sowie jede andere Religionsgesellschaft ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbständig[18]".

---

[17] Die volle Wiederherstellung der Konsistorien als kirchlicher Behörden erfolgte erst durch die Verordnung vom 27. Juni 1845. Die Konsistorien, wie sie zuvor seit 1815/17 wieder eingerichtet gewesen waren, trugen noch den Charakter von gemischten Staats- und Kirchenbehörden an sich, vgl. Bierling a. a. O. (oben Anm. 2) S. 218.

[18] Wie die preuſsische, so faſst auch die Reichsgesetzgebung die Kirchen

Der Staat zieht sich auf die Kirchenhoheit zurück. In der evangelischen Kirche bleibt dem Landesherrn als bevorzugtem Kirchengliede die Kirchengewalt. Die Kirche, auch die evangelische Kirche, ist im Grundsatz eine sich selber regierende Korporation geworden. In der Auffassung der Kirche als eines Vereins stimmen Territorialsystem und Kollegialsystem überein. An Stelle des territorialistischen Vereinsrechts aber, wie es in dem absolutistischen Polizeistaat des 18 und noch der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts galt, ist das kollegialistische Vereinsrecht des modernen Staats getreten. Der Grundsatz von der Freiheit des Vereins in seinen inneren Angelegenheiten ist auch der Kirche zu gute gekommen.

Damit beantwortet sich die letzte Frage, welche in Bezug auf das landesherrliche Kirchenregiment zu erledigen ist. Stellt die landesherrliche Kirchengewalt noch obrigkeitliche Gewalt dar? Einst ist sie obrigkeitliche Gewalt gewesen. Die Stellung, welche der Obrigkeit als Glied der Kirche zugeschrieben wurde, hat das landesherrliche Kirchenregiment erzeugt. Aus diesem Grunde nahm denn auch der Landesherr die Schranken seiner obrigkeitlichen Gewalt, welche ihm die landständische Verfassung auferlegte, mit in die Kirche hinein. Die Landstände wufsten es durchzusetzen (obgleich es an Widerstand seitens der Landesherrn nicht gefehlt hat), dafs ihnen als in Mitbesitz an den obrigkeitlichen Rechten befindlich, ein Anteil am

---

als unter den Begriff der „Religionsgesellschaft" fallend auf, vgl. Reichsstrafgesetzbuch § 166: „wer öffentlich eine der christlichen Kirchen oder eine andere mit Korporationsrechten innerhalb des Bundesgebietes bestehende Religionsgesellschaft — beschimpft —". § 167: „Wer jemand hindert, den Gottesdienst einer im Staate bestehenden Religionsgesellschaft auszuüben" (hier ist die Kirche im Rechtssinn unter dem Ausdruck „Religionsgesellschaft" mitbegriffen). Vgl. ferner das Reichsmilitärgesetz vom 2. Mai 1874 § 65: „Personen — welche ein geistliches Amt in einer mit Korporationsrechten innerhalb des Bundesgebietes bestehenden Religionsgesellschaft bekleiden". Ebenso handelt das Bayrische Religionsedikt von 1818 im 2. Abschnitt von „Religions- und Kirchengesellschaften": Die privilegierte Kirche ist eine „öffentliche Korporation" (§ 28). Übereinstimmend das badische Gesetz über „die rechtliche Stellung der Kirchen und kirchlichen Vereine im Staate" vom 9. Oktober 1860, § 1. Grofsh. Hessisches Gesetz vom 23. April 1875, § 1. Zu dem Ergebnis, dafs die Kirchen im Sinn des heutigen Rechts „Korporationen des öffentlichen Rechts" bedeuten, gelangt auch Friedberg, Verfassungsrecht S. 49. Von den übrigen „Religionsgesellschaften" unterscheidet die Kirche im Rechtssinn sich nur durch ihre öffentlichrechtlichen Privilegien. Durch diese Privilegien kann die Kirchengewalt vom Staat mit einem bestimmten Mafs öffentlicher Regierungsgewalt bekleidet werden; das Wesen der Kirchengewalt aber bleibt das nämliche wie in jeder andern Religionsgesellschaft, nämlich Vereinsgewalt. Es versteht sich von selber, dafs auch die Gewalt der öffentlichen Korporation ihrer Natur nach Korporationsgewalt, d. h. Vereinsgewalt ist.

Kirchenregiment, insbesondere an der kirchlichen Gesetzgebung, nach dem Vorbild ihres Anteils am Landesregiment zufiel. Diese Auffassung von der Stellung des Landesherrn ist durch Territorial- und Kollegialsystem beseitigt worden. Ist die Kirche ein Verein, so hat der Landesherr innerhalb derselben keine Stelle als Obrigkeit mehr[19]. Das Kirchenregiment des Landesherrn kann nur entweder als Folge seiner Staatsgewalt über die Korporation (so das Territorialsystem) oder aber als Ausübung der Korporationsgewalt seitens eines (durch stillschweigenden Vertrag) bevorzugten Vereinsmitgliedes (so das Kollegialsystem) gedacht werden. Auf der Auffassung des Kollegialsystems beruht das heutige Kirchenverfassungsrecht. Die Kirchengewalt des Landesherrn ist keine obrigkeitliche Gewalt mehr. Sie ist nicht mehr gebunden an die Beschränkungen der obrigkeitlichen Gewalt des Landesherrn: die Landtage der heutigen konstitutionellen Staatsverfassung beschränken den Landesherrn nur noch im Staat, nicht auch in der Kirche. Sie hat ferner nicht mehr die Rechtskraft der obrigkeitlichen Gewalt. Die Gesetze, welche der Landesherr in Ausübung seiner Kirchengewalt (mit der Synode) erläſst, haben keine obrigkeitliche Verpflichtungskraft, und darum als solche keine Geltung im Lande (im Staat) wie dereinst. Sie haben nur noch die Kraft des Vereinsstatuts für die Vereinsgenossen. Die landesherrliche Kirchengewalt ist heute bloſse Vereinsgewalt.

Die Folge ist, daſs der Grund, auf welchem das landesherrliche Kirchenregiment ruhte, hinweggenommen ist. Als Obrigkeit innerhalb der Christenheit war dem Landesherrn die rechtliche Kirchengewalt zugefallen. Weil die Kirche Christi keine rechtliche Gewalt besitzt, kann rechtliches Regiment in der Kirche Christi nach lutherischem Bekenntnis, soweit es geführt wird, nur durch die weltliche Obrigkeit geführt werden (oben S. 634). Das ist alles jetzt anders geworden. An Stelle der Kirche Christi ist ein kirchlicher Verein getreten. Der kirchliche Verein ist keineswegs ohne Rechtsgewalt. Wie jeder Verein so besitzt auch die Kirche jetzt eine Gewalt zu eignem Recht, die Vereinsgewalt, welche sie aus sich selber durch die Unterwerfung ihrer Mitglieder unter die Vereinsgewalt hervorbringt. Sie bedarf des Landesherrn nicht mehr, um zu rechtlicher Vereinsgewalt zu gelangen. Ja, der Landesherr kann ihr in Bezug auf ihr rechtliches Regiment nichts mehr bringen, denn er läſst seine obrigkeitliche Gewalt jetzt drauſsen. Er ist im kirchlichen Verein keine

[19] Vgl. oben S. 678 Anm. 27.

Obrigkeit mehr, sondern ein Vereinsmitglied gleich den übrigen. Warum ihm gerade das Regiment des kirchlichen Vereins zufallen soll, ist völlig unersichtlich. Daher die Verlegenheit des Kollegialsystems gegenüber dem landesherrlichen Kirchenregiment. Das landesherrliche Kirchenregiment erscheint von dem modernen kollegialistischen Standpunkt aus als eine nackte, unbegründete, ja unbegreifliche Thatsache. Die ganze ursprüngliche Gedankenreihe ist verschwunden. So wenig der Landesherr noch in Wahrheit ein praecipuum membrum ecclesiae, ebensowenig ist er noch der custos utriusque tabulae im Sinn des Episkopalsystems. Seine Aufgabe ist keineswegs mehr, die rechte Lehre aufrecht zu erhalten in Erfüllung obrigkeitlicher Verbindlichkeit. Er soll sich, da er lediglich die Vereinsgewalt ohne die ihm früher zur Seite stehende Schlüsselgewalt des Lehrstandes handhabt, vielmehr jeder Entscheidung in Lehrfragen enthalten. Als Vorstand des Vereins ist er lediglich dazu da, die vom Verein angenommene Lehre gemäfs der Vereinsverfassung aufrecht zu halten. Die landesherrliche Gewalt hat als solche keine Stelle in der vereinsmäfsig verfafsten Kirche mehr. Durch den noch heute in unveränderter Kraft stehenden Kirchenbegriff der Aufklärung ist das landesherrliche Kirchenregiment entwurzelt worden. Wie dem geistlichen Kirchenregiment des Lehrstandes, gerade so hat die Aufklärung dem weltlichen Kirchenregiment des Landesherrn den Boden hinweggenommen. Das landesherrliche Kirchenregiment hat heute nur noch den Wert, dafs es dem rechtlichen Kirchenregiment seinen lediglich weltlichen Charakter wahrt. Rechtliches Kirchenregiment eines zugleich geistlich regierenden Lehramts (Bischofsverfassung nach Art des katholischen Episkopats) vermag die evangelische Kirche nicht zu ertragen. Sie zieht deshalb, so lange sie mit rechtlichem Kirchenregiment beschwert ist, das Kirchenregiment des Landesherrn vor, da dieser Bischof zweifellos kein Bischof ist, dem Handhabung geistlichen Zwanges über Wort und Lehre zukommen könnte. In diesem Sinn der Herstellung eines rein weltlichen, lediglich der Ordnung dienenden Regiments hat die Aufklärung das landesherrliche Kirchenregiment übernommen, und in diesem Sinn besteht es noch heute. Es findet seine Rechtfertigung nicht mehr in einem positiven Gedanken, in dem Wesen der Kirche oder in dem Wesen der landesherrlichen Gewalt, sondern allein in der negativen Leistung, welche es vollbringt, in dem Wert, den es dadurch besitzt, dafs es geistliche Zwangsherrschaft des Lehrstandes hindert.

Es versteht sich von selber, dafs die landesherrliche Gewalt auch als Vereinsgewalt fortfährt, weltliche Gewalt zu sein. Die

Vereinsgewalt auch des zu geistlichen Zwecken errichteten Vereins ist, weil lediglich der äufseren rechtlichen Ordnung dienender Natur, weltliche Gewalt, eine Gewalt des Zwanges (mit den Mitteln des Vereins), nicht des Worts.

Die Kirche im Sinne des heutigen Rechts ist eine weltliche Gemeinschaft und ihre Gewalt eine weltliche Gewalt (Vereinsgewalt). Dieser Satz der Aufklärung steht noch heute in unumschränkter Geltung. Der Begriff des Kirchenregiments, wie er in der Schrift und den lutherischen Bekenntnisschriften lebt, ist der Gegenwart völlig verloren gegangen. Sie steht ihm ohne jedes Verständnis gegenüber. Das Kirchenregiment ist der Gegensatz der Seelsorge. Dieser Satz ist für das heutige Kirchenregiment zutreffend, und er gilt gegenwärtig für selbstverständlich, für allein dem Wesen der Kirche entsprechend, für einen Grundsatz des protestantischen Wesens. Die Gedanken des Naturrechts haben völlig über die Gedanken des Christentums gesiegt.

So ist auch die lutherische Kirche auf dem Punkt angelangt, von welchem die reformierte Kirche von vorneherein ausgegangen ist: Kirchenregiment ist Disciplin, nicht Seelsorge. Auch in der ganzen Auffassung des Wesens der sichtbaren Kirche ist die lutherische Kirche infolge der Aufklärung auf den Boden der reformierten Anschauungen übergetreten. Die reformierten Grundgedanken waren von vorneherein den Anschauungen der Aufklärung verwandt. Die sichtbare Kirche des reformierten Bekenntnisses ist, wie wir gesehen haben (§ 39), die rechtlich organisierte Gemeinde, welche zugleich die Trägerin rechtlich gearteter Kirchengewalt, der Gemeindegewalt, ist. Die sichtbare Kirche im reformierten Sinn ist eine sich selber regierende Korporation. Gerade so die sichtbare Kirche im Sinn des heutigen, von der Aufklärung ererbten lutherischen Kirchenrechts. Mit dem Kollegialismus ist das reformierte Gemeindeprincip in die lutherische Kirche eingezogen. Für die praktische Ausgestaltung des Gemeindeprincips gab die reformierte Kirchenverfassung mit Presbyterien und Synoden ein berühmtes und bereits bewährtes Vorbild. Was Wunder, dafs die reformierte Presbyterial- und Synodalverfassung im 19. Jahrhundert gleichfalls ihren Einzug in die lutherische Kirche hielt? In der Einzelgemeinde ist das Regiment von der Seelsorge getrennt und die regierende Thätigkeit allein dem Kirchenvorstand übertragen. In der Kirche nehmen synodale Körperschaften als Vertretung der Gemeinde an der Übung des landesherrlichen Kirchenregiments Anteil. Die ganze Kirchenverfassung der Gegenwart hat reformiertes Gepräge empfangen durch die scharfe Scheidung des

Pfarramtes vom Kirchenregiment einerseits, durch die Herstellung einer am rechtlichen Kirchenregiment Anteil nehmenden Gemeindevertretung andererseits, — zum Zeichen nicht des Sieges des reformierten Christentums, sondern des Sieges der Aufklärungsgedanken, welche auch in der reformierten Kirchenverfassung lebendig gewesen sind.

Es versteht sich von selber, dafs durch die Anteilnahme von Presbyterien und Synoden am landesherrlichen Kirchenregiment die Natur desselben nicht verändert worden ist. In Presbyterien und Synoden handelt nicht die Gemeinde Christi, die Gemeinde im geistlichen Sinn des Wortes (diese handhabt keinerlei Rechtsgewalt), sondern die Zahl der Vereinsgenossen, welche durch ihre Abgeordneten an der Ausübung der disciplinaren Vereinsgewalt sich beteiligt. Die Presbyter (Kirchenvorstände) der Gegenwart sind keine Ältesten im Sinne des neuen Testaments (die Ältesten der Schrift sind vielmehr, wie wir gesehen haben, Geistliche, und weit entfernt, eine „Vertretung des Laienelements“ zu bedeuten). Presbyterien und Synoden im Sinn der heutigen evangelischen Kirchenverfassung sind ebenso keine geistlichen Versammlungen, keine Presbyterien und Synoden im Sinn der alten Zeit. In der Mitte unserer heutigen Presbyterien und Synoden steht, gerade wie in der Mitte der kirchenregimentlichen Behörden, die landesherrliche Kirchengewalt, um deren Ausübung allein es sich handelt, und welche deshalb ihre weltliche Natur wie dort der Kirchenbehörde, so hier der am Kirchenregiment sich beteiligenden kirchlichen Versammlung mitteilt. Die Grenzen der Gewalt von Presbyterien und Synoden gehen daher selbstverständlich über die Grenzen der landesherrlichen Gewalt nicht hinaus. Auch diese Versammlungen haben keinerlei Macht über Wort und Lehre, sind keine Organe geistlicher Schlüsselgewalt, sondern ausschliefslich weltlicher Rechtsgewalt.

Die Kirche des Urchristentums (Ekklesia) ist eine rein geistliche, die katholische Kirche eine geistlich-weltliche, die evangelische Kirche im Rechtssinn, wie sie heute vor uns steht, eine rein weltliche Organisation.

Die Kirche Luthers und der lutherischen Bekenntnisschriften ist gerade so wie die Kirche im Sinn des Mittelalters und des Urchristentums, die in Wort- und Sakramentsverwaltung sichtbar werdende Kirche Christi, der Leib Christi auf Erden, die Ekklesia. Auch die Kirche des Episkopalsystems ist diese sichtbare Kirche Christi, welche durch das Lehramt geistlich, durch die Obrigkeit weltlich regiert

werden soll. Erst die Kirche des Territorial- und Kollegialsystems hat aufgehört, das geistliche Reich Christi darzustellen. Nach der Anschauung der Aufklärung ist die Kirche Christi unsichtbar und nur unsichtbar[20]: es giebt keine sichtbare Kirche Christi, die durch das Wort regiert werden könnte. Was sichtbar ist, das ist weltlich, ein Erzeugnis des menschlichen Willens, und notwendig ein Gegenstand des rechtlichen Regiments. Dieser Kirchenbegriff der Aufklärung führt noch heute in der kirchlichen Organisation die Herrschaft. Die sichtbare rechtlich verfaſste Kirche im Sinn des heutigen Kirchenrechts soll der Kirche Christi dienen, aber nicht selber Darstellung der Kirche Christi sein. Sie beabsichtigt das Gefäſs zu sein, in welchem das Leben der Kirche Christi wirksam wird, aber ihr Leben als eines rechtlichen Verfassungskörpers stellt keineswegs das sichtbar werdende Leben der Kirche Christi dar. Die rechtlich verfaſste sichtbare Kirche im Sinn des heutigen Kirchenrechts ist als solche nicht die Kirche Christi, sondern ein Teil der Welt. Sie ist kein geistliches Reich, kein Reich Gottes, sondern ein weltlich gearteter Verein. Ihre Gesetzgebung ist keine Kirchengesetzgebung (für die Kirche Christi), sondern Vereinsgesetzgebung, ihre Gewalt keine Kirchengewalt (über die Kirche Christi), sondern Vereinsgewalt, ihr Regiment kein Kirchenregiment (über die Kirche Christi), sondern Vereinsregiment, ihre Verfassung keine kirchliche „Politie" (vgl. oben S. 541), keine Form der geistlichen Regierung der Kirche Christi, sondern Vereinsverfassung. Sie ist ein Verein zwar von geistlichem Wert und zu geistlichen Zwecken — zu dem Zwecke, das rechte Predigtamt, rechte Wort- und Sakramentsverwaltung dem Volksleben zu erhalten —, aber ein Verein, wie es in der Natur des Vereins liegt, mit weltlicher Organisation, gleich geartet einem Missionsverein, dessen Zweck die Erhaltung und Leitung des Predigtamtes in den Heidenländern ist. Die Kirche Christi lebt noch heute. Sie ist unzerstörlich. Aber sie lebt nur in den Versammlungen der Einzelgemeinde um Wort und Sakrament. Die organisierte Gesamtheit, welche den Namen „Kirche" überkommen hat, ist keine Versammlung um das Wort Gottes mehr, ist nur noch eine Organisation der Rechts- und Zwangsverwaltung, ist keine Kirche mehr. Die Ausbildung eines rechtlichen Kirchenregiments hat das Wesen der Kirche aufgehoben.

---

[20] Vgl. z. B. den Satz des Thomasius: „Die wahre christliche Kirche ist unsichtbar, und hat also keine sichtbare äuſsere Gewalt", Das Recht ev. Fürsten (vgl. oben S. 673 Anm. 21) Theil 2, § 2, S. 211.

Die Kirche Christi ist das Volk Christi. Das Regiment der Kirche Christi ist die Leitung des Volkes Christi durch das Wort Christi. Die Kirche Christi ist über den Erdkreis ausgebreitet. Sie ist überall sichtbar, wo das Bekenntnis ist: Du bist Christus, des lebendigen Gottes Sohn. Wo dieses Bekenntnis ist, da ist die Kirche Gottes, Vergebung der Sünden und ewige Seligkeit. Die Kirche Christi ist auf den Felsen dieses Bekenntnisses gegründet. Sie ist eine einige Herde unter einem einigen Hirten, und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen. Sie ist rechtlicher Verfassung unfähig, ja sie verwirft dieselbe. Sie kann nicht durch den Zwang, sondern nur durch das Wort geweidet, geleitet werden.

Menschlicher Kleinglaube hat gemeint, die Erhaltung der Kirche Christi durch menschliche Mittel, durch die Aufrichtung der hölzernen Säulen und Balken menschlicher Rechtsordnung sichern zu müssen. Von der Ordnung der Abendmahlsfeier und der Verwaltung des Kirchenguts ist die Entwickelung ausgegangen. Die menschliche Sorge um die Erhaltung der rechten Lehre durch äufsere Mittel kam hinzu. Das Kirchenrecht nahm Besitz von der Kirche. Es erzeugte den Katholicismus, die Verwandlung der Glaubenslehre und der kirchlichen Organisation in ein geistlich-weltliches Gesetz. Auch in der Kirche der Reformation hat das Kirchenrecht sich erhoben. Es erzeugte das landesherrliche Kirchenregiment und als seine Folge die Verweltlichung der Kirchenverfassung, die Verwandlung der Kirche in einen weltlich gearteten Verein. Das grofse Rätsel in der Geschichte des Urchristentums ist die Entstehung des monarchischen Episkopats und mit ihm des Katholicismus, das grofse Rätsel in der Geschichte der Reformation ist die Entstehung des landesherrlichen Kirchenregiments, aus welcher die Verweltlichung der Kirche hervorging. Das eine wie das andere kann n i c h t aus dem Wesen der Kirche Christi erklärt werden; es befindet sich vielmehr zu diesem Wesen in vollkommenem Gegensatz. Das eine wie das andere findet seine Erklärung nur durch die Entstehung des Kirchenrechts, welches hier wie dort das Wesen der Kirche veränderte. Überall hat das Kirchenrecht sich als einen Angriff auf das geistliche Wesen der Kirche erwiesen, mit welchem deshalb die lebendigen geistlichen Kräfte der Kirche in naturnotwendigem Kampfe sich befinden. Das Wesen der Kirche ist geistlich, das Wesen des Rechtes ist weltlich. D a s W e s e n d e s K i r c h e n r e c h t e s s t e h t m i t d e m W e s e n d e r K i r c h e i n W i d e r s p r u c h.